Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 2 (1952)

Artikel: Qu'est-ce que la phénoménologie? Partie II, La phénoménologie de Heidegger

Autor: Thévenaz, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380570

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ? [1]

II. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HEIDEGGER

1. De la phénoménologie a l'ontologie

Il est indéniable qu'à sa source la phénoménologie était anti-métaphysique. Contre les systèmes elle préconisait une méthode, contre toute spéculation ou construction métaphysiques une philosophie qui soit « science rigoureuse » [2], contre le réalisme métaphysique intempérant elle procédait à une salutaire mise entre parenthèses des jugements d'existence et de réalité. La phénoménologie s'installait donc dans une zone métaphysiquement neutre, celle où « les choses mêmes », avant toute intervention de l'esprit, se montrent et se donnent elles-mêmes.

Serait-ce alors que la phénoménologie s'orienterait vers un phénoménisme (le phénomène conçu comme seule réalité) ? Nullement, car, nous l'avons dit, le phénomène chez Husserl ne s'oppose pas à l'être, il n'est pas une chose pour nous en face d'une chose en soi : il n'est pas une moindre réalité, ni une apparence, ni une simple représentation. D'ailleurs si la préoccupation centrale de la phénoménologie de Husserl est la recherche du fondement radical et premier de toute connaissance et si Husserl a poussé cette recherche dans un sens transcendental, il est clair que cette philosophie appelle une théorie générale de l'être, une ontologie. La phénoménologie est donc animée d'emblée, et très vite autrement que de façon seulement latente, par un souci ontologique ; elle est polarisée dans le sens d'une métaphysique nouvelle et prend peu à peu conscience que sa tâche est précisément d'en jeter les fondements. A mesure qu'elle s'approfondit, il devient manifeste qu'elle était d'ores et déjà, dès sa source, une ontologie qui à cause de sa nouveauté même a mis quelque temps à se reconnaître pour telle. Par ce mouvement incessant

[1] Voir cette Revue, 1952, I, p. 9-30.
[2] « Philosophie als strenge Wissenschaft », *Logos*, I, 1911.

de dépassement et d'explicitation progressive, la phénoménologie découvre et dévoile tout naturellement l'ontologie qui la sous-tend et vers laquelle elle tend. C'était déjà visible chez Husserl [1], cela va éclater chez Heidegger.

Dans le passage de la toute première phénoménologie de Husserl à la phénoménologie transcendentale, nous avions rappelé que certains disciples avaient cru voir une volte-face du réalisme à l'idéalisme. Chez Heidegger de même, et ensuite chez Sartre, on a accusé la phénoménologie de se désavouer en devenant ontologie. Mais si l'on ne perd pas de vue la permanence du problème en jeu et la continuité certaine de la méthode dans son approfondissement même, on découvrira justement dans cette coïncidence toujours plus marquée de la phénoménologie et de l'ontologie, dans cette « ontologie phénoménologique », non pas un carré rond ni un accouplement monstrueux, mais l'originalité et la profondeur de la méthode nouvelle.

Simplement l'on n'oubliera pas que l'être dont il est question maintenant ne peut plus être celui de l'ontologie scolastique ou de l'ontologie hégélienne. Comme pour Husserl, en effet, il ne s'agira pas pour Heidegger de se demander *ce qui est*, ni de quelle réalité je suis assuré, ni ce qu'est la réalité fondamentale et première. La question sera : *quel est le sens de l'être ?* qu'entendons-nous par être ? Jusqu'à Heidegger, il était tacitement convenu que la signification du mot « être » était évidente bien qu'indéfinissable. Heidegger, en authentique phénoménologue, soucieux de dégager des significations [2], relève que s'il est difficile de répondre à la question : que signifie « être » ? c'est que le sens de la question n'est même pas clair. Ce qui nous est le plus proche est en même temps le plus obscur. Le faire apparaître, en faire le thème d'une recherche méthodique,

[1] Vers la fin de sa vie, il écrivait en effet dans son journal : « La philosophie comme science rigoureuse, le rêve est fini. » Cette phrase significative est citée dans un article récent et très instructif (que je ne connaissais pas encore lors de la rédaction de mon premier article) de A. DE WAELHENS, « Husserl et la phénoménologie », *Critique*, 1951, p. 1044-1057, où sont soulevés les importants problèmes de la dernière philosophie de Husserl et de la phénoménologie post-husserlienne : le monde vécu (Lebenswelt), le statut ontologique du sujet et la perception, « une des clefs de la phénoménologie ».

Sur les rapports entre la phénoménologie et Hegel d'une part, Marx d'autre part, on peut ajouter également une étude de A. DE WAELHENS, « Phénoménologie et dialectique », dans *Ordre, Désordre, Lumière* (Collège philosophique), Paris, Vrin, 1952, p. 9-31, et du même auteur un compte rendu du livre de Tran-Duc-Thao dans *Critique*, 1952, p. 85-88.

Sur les rapports entre Husserl et la phénoménologie post-husserlienne, citons encore *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Actes du Colloque international de phénoménologie de Bruxelles, 1951), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, et LUDWIG LANDGREBE : *Phänomenologie und Metaphysik*, Hambourg, 1949.

[2] Sa thèse d'habilitation est consacrée à la théorie de la signification chez Duns Scot.

telle est la tâche de la phénoménologie. Nous disposons heureusement déjà d'une certaine compréhension vague du mot « est » qui nous sert à poser la question. L'analyse doit permettre d'expliciter cette signification trop sommaire en faisant surgir peu à peu les structures et les modes de l'être, en « faisant voir... ce qui d'abord et le plus souvent ne se montre pas » ou « reste caché » (verborgen) [1].

Notre propos n'est pas de retracer les grandes lignes de l'ontologie de Heidegger (on dispose en français d'excellentes études critiques [2]), mais de montrer l'orientation phénoménologique de sa recherche, ses prolongements et son aboutissement. Nous retrouvons d'abord les signes distinctifs de la méthode phénoménologique : méthode de « monstration » (Aufweisung), de dévoilement ou de défrichement (Freilegung), d'explicitation (Auslegung), qui doit ramener au jour l'être « oublié », redécouvrir ce qui restait couvert ou enseveli. Cette « herméneutique » s'inscrit nettement dans la ligne transcendentale du Husserl des *Ideen* [3] : il s'agit de dégager les structures fondamentales de l'être qui sont les « conditions de possibilité » de notre monde empirique, qui sont le fondement constitutif de tout ce qui est. — Nous retrouvons en outre l'opposition du réel et de son sens, de l'empirique et du transcendental, sous la forme de l'opposition qui est la clef de *Sein und Zeit* entre l'ontique (ce qui est, l'étant, das Seiende) et l'ontologique (l'être ou sens de ce qui est, das Sein). — Nous retrouvons enfin, sous une forme renforcée encore si c'est possible, la recherche d'un fondement vraiment radical, non pas seulement de la connaissance comme chez Husserl, mais de la qualité d'être de tout ce qui est : un fondement qui soit un sens. L'ontologie heideggerienne est une *Fundamentalontologie*, qui aimerait répondre à *la* question fondamentale (*Fundamentalfrage*) : quel est le sens de l'être ?, et dévoiler une *Fundamentalstruktur* [4].

Heidegger est un passionné de l'interrogation. Il n'est peut-être qu'Aristote qui puisse lui être comparé pour l'étonnante faculté de poser des problèmes, de questionner encore au delà des réponses toujours prématurées et en deçà des questions jamais assez radicales. Si la philosophie est l'art ou la manie de poser des questions là où tout va de soi et de préférence là où rien ne semble problématique, Heidegger est le plus philosophe des philosophes. Derrière les questions il remonte inlassablement vers un fondement [5] toujours plus fonda-

[1] *Sein und Zeit*, p. 34.

[2] Voir plus loin la bibliographie, p. 138.

[3] Heidegger fait partie de la seconde génération des disciples de Husserl et sa philosophie se rattache à la phénoménologie transcendentale.

[4] *Sein und Zeit*, p. 5, 41.

[5] Un des derniers textes est intitulé *La remontée au fondement de la Métaphysique* (Rückgang in den Grund der Metaphysik) et sert d'introduction à la dernière édition de *Was ist Metaphysik ?* (1951).

mental. La radicalité de cette quête se montre dans le fait que ce *Fragen* est un incessant *Zurückfragen* [1].

Chez Husserl la recherche du fondement radical renvoyait à la conscience transcendentale ou constituante (source constitutive de tout le monde visé par l'intentionalité de cette conscience). C'est en termes de conscience que s'exprimait le fondement. Chez Heidegger l'interrogation remonte encore en deçà de la conscience transcendentale, jusqu'à un « fondement du fondement » [2] ; et déjà s'annonce que cette « itération », ce redoublement de radicalité ne peut nous conduire que vers une sorte de « vide sans fond » (Ab-grund), vers un néant [3], un néant plus radical que tout être ou que tout fondement qui est (c'est-à-dire qui ne serait qu'un « étant »). L'ontologie fondamentale débouche dans une ontologie du non être, dans une *méontologie* [4].

La nouveauté essentielle du transcendentalisme de Heidegger par rapport à son maître Husserl, c'est d'avoir tenté de résoudre le problème du fondement sans recourir à la conscience, même transcendentale, qui sans doute à ses yeux était encore trop « idéaliste », trop « subjectiviste ». En deçà de la conscience, il s'appuiera sur une structure plus nettement ontologique : le *Dasein*, à partir duquel seulement on pourrait comprendre la possibilité et le sens d'une conscience ou d'un Ego transcendental.

Qu'est-ce que le Dasein ? On a pris l'habitude de le traduire, pour éviter « l'être-là » trop pâle et trop abstrait, par « la réalité humaine » (Corbin, Sartre) ou « l'existence humaine » (de Waelhens). Il y a là quelque chose de fâcheux, car nous sommes ramenés vers l'anthropologie, vers l'homme existentiel et concret, alors que Heidegger s'oriente dans la direction diamétralement opposée puisqu'il dépasse non seulement l'empirique et le psychologique vers le transcendental, mais même la conscience vers quelque chose de moins personnel et de plus ontologique [5]. Ce *là* de l'être-là n'exprime pas la simple existence de fait ; il n'indique pas non plus un lieu, mais, en deçà de ces données empiriques, ce qui rend possible que quelque chose existe

[1] *Was ist Metaphysik ?* 1951, p. 19.

[2] « Grund des Grundes ». *Vom Wesen des Grundes*, 1949, p. 49.

[3] Cf. *Was ist Metaphysik ?* C'est en ce sens également que Sartre développera les thèmes de Heidegger.

[4] Selon l'expression de J. WAHL, « Essai sur le néant d'un problème », *Deucalion 1*, 1946, p. 44.

[5] Il n'en reste pas moins que l'énorme influence de Heidegger en philosophie, en théologie, en psychologie et en psychiatrie, depuis un quart de siècle, s'est exercée sur ce plan anthropologique et existentiel que Heidegger récuse pourtant formellement. Il est douteux que la philosophie « véritable » de Heidegger, qu'il développe actuellement (voir plus loin) et dont il donne l'interprétation officielle, exerce jamais une influence égale, sinon dans le domaine de la philosophie du langage, de l'esthétique et de l'analyse littéraire.

ou soit présent en un certain lieu. Comme l'indique très justement W. Biemel [1], ce *là* est une structure fondamentale par laquelle l'homme est ouvert sur quelque chose. C'est sur le plan le plus radicalement ontologique, comme « irruption » ou comme « ouverture de l'ouvert » [2], que le Dasein et par voie de conséquence l'homme pourront finalement être compris dans ce qui fait le sens de leur être. Dans un cours inédit de 1929 [3], Heidegger explique que le *Da* est « ein Umkreis von Offenbarkeit », une zone de dévoilabilité, une zone d'ouverture où quelque chose peut se manifester (comme « phénomène »).

L'« analytique du Dasein », en dévoilant cette possibilité d'ouverture, fraye l'accès vers l'être caché et oublié et constitue la méthode phénoménologique originale de l'ontologie heideggerienne. La compréhension vague et sommaire du sens de *est* rend possible l'interrogation ontologique radicale. La préoccupation de l'être chez l'homme, avec ce lumignon de compréhension, permettra (comme une réminiscence) de redévoiler l'être. C'est en ce sens et en ce sens seulement que la première démarche, dans *Sein und Zeit*, consiste à aller de l'homme à l'être et que le « souci » humain de l'être (Sorge) pourra être tenu pour la clef qui nous ouvre l'être. On comprend que dans ce premier livre Heidegger se propose seulement une analyse préliminaire : il ne parle pas encore de l'être lui-même, mais déploie tout le champ des structures *ontologiques* de l'existence humaine (être-au-monde, souci, temporalité, historicité, tonalité affective, etc.). C'est ici qu'intervient l'influence décisive de Kierkegaard, mais il importe de voir que les thèmes *existentiels* et vécus du philosophe danois (angoisse, possibilité, répétition, décision, etc.) sont immédiatement transposés dans un registre transcendental et ontologique : ils représentent chez Heidegger des structures *existentiales* [4] du Dasein qui lui-même est une structure éminemment ontologique. Tout en utilisant Kierkegaard, le transcendentalisme phénoménologique s'oppose de front à la philosophie de l'existence comprise comme une analyse de l'homme existant au niveau du vécu et du concret. Mise en regard d'une philosophie existentielle du genre Kierkegaard, Jaspers ou Gabriel Marcel, la phénoménologie *existentiale* de Heidegger se signalera d'emblée par une perte (provisoire du moins) ou une mise entre parenthèses de *l'homme concret*, comme nous venons de rappeler, par rapport à Husserl, la perte (provisoire ?) ou la mise hors circuit de la *conscience*. Pour faire apparaître l'être, obnubilé par ce qui est,

[1] *Le Concept de Monde chez Heidegger*, p. 81 (voir plus loin les notes bibliographiques).

[2] *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 16 (*De l'essence de la vérité*, p. 85).

[3] Cité par BIEMEL : *Concept*... p. 81.

[4] Ce néologisme doit précisément marquer ce changement de plan.

il faut bien opérer cette sorte de réduction phénoménologique de l'homme et de la conscience.

Ne disons donc pas que l'ontologie de Heidegger se fonde sur une anthropologie ; il est préférable d'éviter les expressions philosophie de l'existence, « privilège du moi » ou « de l'homme » [1]. Désormais, puisque c'est l'être qui se dévoile et que la vérité est vraiment selon son étymologie grecque « l'être caché qui se dévoile » (ἀ-λήθεια, Unverborgenheit), *l'Etre* manifeste son inconditionnelle primauté, ce que nous nous proposons de marquer dans la suite de cette étude en ne l'écrivant plus qu'avec une majuscule ; mais on n'oubliera pas qu'il s'agit toujours de l'Etre-sens et non pas de la réalité métaphysique et transcendante de l'Etre suprême de la philosophie classique.

2. Dépassement ou abandon de la phénoménologie : Etre et langage

Les derniers écrits de Heidegger [2], rares fragments d'une œuvre inédite considérable que, non sans quelque hauteur, le maître de Fribourg ne consent guère à livrer qu'à un cercle d'initiés ou de disciples dévots [3], accusent avec la plus grande netteté ce primat de l'Etre et livrent le sens dernier (ou du moins actuel) de toute l'entreprise heideggerienne. En authentique phénoménologue, Heidegger jusqu'ici dévoilait l'être à partir de l'homme, comme Husserl déployait le monde à partir de la conscience intentionnelle. Mais de même que finalement nous relevions la primauté du monde vécu chez Husserl, de même nous voyons maintenant chez Heidegger le rapport entre l'homme et l'Etre se renverser et prendre sa signification réelle et définitive : au lieu que l'homme dévoile l'Etre, c'est l'Etre qui *s'ouvre* et se donne lui-même ; et le Dasein, « ouverture de l'ouvert », représentera désormais l'ouverture de l'Etre à l'homme, ce que Heidegger qualifiera avec une insistance croissante comme un événement ou un avènement (Ereignis, Ereignung) [4].

Mais ce rapport renversé ou ce déplacement du centre de gravité, en apparence si semblable à celui que nous avions noté chez Husserl, déroule des conséquences très différentes et conduit, semble-t-il, à un

[1] A. de Waelhens : *La philosophie de M. Heidegger*, p. 7-8.

[2] *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) ; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944) ; *Über den « Humanismus »* (1947) ; *Holzwege* (1950) ; *Was ist Metaphysik ?* (6e éd., 1951).

[3] Comme en témoigne le livre récent de Egon Vietta : *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, 1950 (voir plus loin les notes bibliographiques).

[4] *Über den Humanismus*, 1947, p. 57 et passim ; Vietta, *op. cit.*, p. 40, 59.

abandon de la méthode phénoménologique. Essayons de comprendre pourquoi.

Jusqu'ici la conversion de l'étant à l'Etre, comparable à la « réduction » de Husserl, marquait comme la mise entre parenthèses du monde des étants, qui permette une saisie de l'Etre dans une visée plus explicite. Mais maintenant la clef du rapport Etre-homme n'est plus pour Heidegger l'interrogation humaine, le souci de l'Etre, bref l'intentionalité ou le projet (Entwurf) du Dasein. Heidegger sacrifie totalement le langage kierkegaardien, existentiel et anthropologique, qu'il avait essayé dans *Sein und Zeit* de transposer (ce n'était donc qu'une béquille provisoire pour s'ouvrir l'accès à l'Etre). Il part d'en haut : c'est l'Etre, conçu comme une sorte de puissance obscure et cachée, qui consent à se manifester, qui se trace lui-même le lieu de son ouverture, qui condescend à se donner ainsi à l'homme, comme une sorte de grâce, à sortir de soi, à s'ex-primer, à se faire sens. La patiente recherche phénoménologique, avec ses préliminaires indéfiniment prolongés et repris, tourne subitement court : il n'y a plus de méthode, car, si l'Etre vient à l'homme ou plutôt si, en s'ouvrant, il fait surgir le *Da*, donc la possibilité même de l'homme, celui-ci n'a plus à se mettre en route, à se frayer un chemin. La passion de la méthode, encore si sensible dans *Sein und Zeit*, ce pathos de l'exploration infinie hérité de Husserl, s'évanouit. Le fondement radical tant cherché, on s'aperçoit maintenant qu'on l'a, du moins sous forme de dévoilements — ou de révélations — aussi fulgurants que fugitifs. C'est ici qu'on voit très nettement les conséquences de l'éviction de la conscience husserlienne. Si l'Etre chez Heidegger devient l'objet de l'intentionalité de l'homme, ce ne sera plus que de façon seconde : il se sera d'abord posé cette conscience humaine intentionnelle qui le vise. L'Etre n'est plus un fondement transcendental (car il n'y a de transcendental que pour une conscience source de sens, constitutive du monde) ; il tend à redevenir simplement transcendant. C'est dire que le monde de l'Etre et des significations cesse d'être le monde humain auquel la phénoménologie nous avait accoutumés.

L'accent qui était sur le souci de l'être passe maintenant sur le langage, centre nouveau de la relation Etre-homme puisque l'Etre s'ouvre, s'extériorise, s'exprime. Mais, précisément, celui qui parle, ce n'est plus l'homme, c'est l'Etre : il lance une voix dans le désert pour se susciter l'écho qui lui renverra sa Parole solitaire. C'est l'Etre qui se crée l'oreille destinée à entendre et les mots porteurs de sa révélation. En constatant cette importance du langage, nous pourrions être enclins à penser que Heidegger se trouve dans la ligne de l'inspiration phénoménologique : la recherche des significations conduisait en effet la phénoménologie au cœur du problème du langage et à un

renouveau de la philosophie du langage [1]. Quelle différence cependant entre Husserl et la dernière forme de la philosophie de Heidegger. Husserl cherchait les significations dans le cadre de l'intentionalité de la conscience, comme réalités idéales ou essences, il ne s'intéressait pas au langage comme tel, aux mots. Il étudiait le langage comme le comportement signifiant de l'homme et les significations comme « phénomènes » [2]. En revanche, dès *Sein und Zeit* déjà, Heidegger fait une sorte de phénoménologie des mots ; il essaie par la manipulation des étymologies, en « réduisant » le sens quotidien des mots, en les faisant éclater, de dévoiler les significations implicites ou ensevelies, de reprendre le langage humain à sa source significative. Mais si maintenant les significations qui se dévoilent elles-mêmes comme des réalités objectives sont des mots rechargés d'une plénitude de sens perdue, c'est dire que le langage n'est plus l'instrument dont l'homme se sert pour s'exprimer, mais la révélation même de l'Etre. « Le langage n'est pas quelque chose que l'homme, entre autres facultés ou instruments, *possède aussi*, mais *ce qui possède l'homme* » [3]. Avant même que l'homme parle ou pense, l'Etre parle à l'homme et rend possible le langage, la logique et la pensée.

Mais on voit bien comment la méthode et l'ambition phénoménologique s'exténuent. Cette « voix de l'Etre » [4], cette « parole non parlée » [5], ce langage ontologique, n'est plus porteur de significations humaines ; il est une sorte de langage sacré ou de symbole mystérieux, une sorte de révélation de l'Etre dans le silence de toutes les paroles humaines. Le philosophe, au sens courant du terme, devra se taire, et c'est le poète et le « penseur » qui le relaieront. Ils auront la parole, ou plutôt la parole les aura. Le poète, confident de l'Etre, ayant appris à « exister dans ce qui n'a pas de nom » [6], peut « *nommer* le sacré » ; quant au penseur, il peut « *dire* l'Etre » [7]. On comprend la prédilection actuelle de Heidegger pour l'exégèse ontologico-philologique des poètes (notamment de Hölderlin) et pour les premiers Présocratiques qui *disaient* l'Etre comme on récite religieusement une formule sacrée.

[1] On le voit chez Husserl dans les *Logische Untersuchungen*, chez Sartre et surtout chez Merleau-Ponty. Nous y reviendrons.

[2] C'est encore dans le prolongement d'une telle phénoménologie du langage que se situe H. SCHMALENBACH, « Phénoménologie du signe », *Signe et symbole*, Etre et Penser N° 13, La Baconnière, Neuchâtel, 1946, p. 49-103.

[3] Cours inédit sur Hölderlin cité par VIETTA, *op. cit.*, p. 74.

[4] *Was ist Metaphysik ?* 1951, p. 46.

[5] *Über den Humanismus*, 1947, p. 116.

[6] *Ibid.*, p. 60.

[7] Das Nennen des Dichters, das Sagen des Denkers. *Was ist Metaphysik ?* p. 46.

Le lecteur de Heidegger trébuche à chaque page sur les artifices orthographiques qui essaient de mouler tant bien que mal l'évolution des significations — plutôt bien que mal, car il faut reconnaître l'étonnante force d'expression et de suggestion de cette langue philosophique. L'*Ek-sistenz* permettra d'éviter les équivoques de l'*Existenz* ; *Seyn* montrera la distance entre l'Etre heideggerien et le *Sein* de la métaphysique classique. Les mots ne sont plus les mots ; ils ne peuvent qu'éclater pour manifester la présence de l'Etre. Dépositaires d'un message ontologique et supra-humain, ils s'enrobent d'un silence essentiel ; Heidegger ne les prononce plus qu'avec un frisson sacré, avec une gravité pathétique, comme des oracles à ne pas divulguer dans le monde de « l'On », mais à méditer dans le recueillement.

* * *

La phénoménologie, chez Husserl, était dépassement incessant, mais dans la permanence d'une méthode ; ici, c'est la phénoménologie elle-même qui est dépassée ; elle était devenue métaphysique, mais maintenant le dernier Heidegger entend marquer que la *Fundamental-ontologie* est « dépassement de la métaphysique » [1] (Überwindung der Metaphysik). Il ne s'agit plus simplement de mettre entre parenthèses ou de « réduire » la métaphysique pour atteindre son fondement, mais d'en condamner l'entreprise même. *Überwinden*, qui veut aussi dire vaincre, trahit une intention qui de toute évidence n'a plus rien de phénoménologique. Depuis Platon, pense Heidegger, la philosophie s'est égarée en devenant métaphysique ; elle a perdu et oublié l'Etre pour s'attacher à l'étant, faute d'avoir su les distinguer. « Il s'agit maintenant de se frayer le passage de la métaphysique à la pensée de la vérité de l'Etre. » [2] « La métaphysique, en tant qu'elle se représente toujours seulement l'étant comme l'étant, ne pense pas l'Etre même ; la philosophie ne se recueille pas sur son fondement. Elle l'abandonne, et cela par la métaphysique. » [3] Mais en remontant au fondement de la métaphysique, la pensée « deviendra plus pensante » [4] ; la parole du poète deviendra « plus dite » [5]. Dans la métaphysique, la pensée rationnelle et logique est comme un poisson à sec : il est temps de replonger la pensée dans l'Etre qui est son élément [6]. « La pensée qui vient n'est plus philosophie parce qu'elle pense plus originellement que la métaphysique. » « Moins de philo-

[1] *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 28 ; *Was ist Metaphysik ?* 1951, p. 39.
[2] *Was ist Metaphysik ?* p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 8.
[4] *Ibid.*, p. 12.
[5] Gesagter. *Über den Humanismus*, 1947, p. 84.
[6] Cf. *ibid.*, p. 55.

sophie et plus de respect de la pensée. »[1] « L'homme doit, avant de parler, se laisser d'abord de nouveau adresser la parole par l'Etre, au risque d'avoir à cet appel peu ou rarement quelque chose à dire. Ainsi seulement sera redonné à la Parole son prix essentiel et à l'homme le privilège de demeurer dans la vérité de l'Etre. »[2]

Dès lors, si l'on veut nommer, dire, penser ce fondement radical qu'est le *Seyn* « sans nom », il n'est plus d'autre recours que le symbole poétique ou religieux. Cette *trans-métaphysique* (on peut bien l'appeler ainsi) s'exprime désormais en images. Ce fondement sera une « demeure », la « patrie », le « chez soi » où, après l'oubli de l'Etre, l'on revient[3], car l'homme moderne est heimatlos[4], « sans assiette »[5]. Mais il peut retrouver, dans la lumière de ce *Da* où l'Etre s'ouvre, la « proximité » de l'Etre : « L'homme est le voisin de l'Etre. »[6] « L'homme n'est pas le seigneur de l'étant, il est le berger de l'Etre »[7], et les poètes et les penseurs sont les « gardiens » de cette demeure[8].

L'image n'est plus ici simple métaphore, passerelle analogique qui permettrait d'aller du mieux connu au moins connu, de nos maisons familières à l'Etre-demeure. L'image a une valeur ontologique : il viendra un jour où, en pensant vraiment l'Etre enfin révélé dans sa signification (jusqu'ici cachée) de demeure, nous comprendrons ce que veut dire en vérité « demeurer ». C'est comme si le rapport du symbole au symbolisé se trouvait inversé. Mais, ici encore, nous sortons franchement de la phénoménologie. Le recours à l'image comme seul moyen d'expression suffit à le montrer. En effet la phénoménologie n'a aucun besoin de métaphores pour opérer le passage au plan du fondement ; la réduction phénoménologique lui suffit. Si nous voyons bien, Heidegger rejoint par une voie détournée, et contre son intention expresse, la conception classique de l'ontologie *métaphysique* : car si le fondement (l'Etre) n'est pas transcendental et si le rapport de l'Etre à l'homme ne se fait ni de plain-pied (par la raison par exemple), ni par réduction, mais seulement par le truchement d'un langage métaphorique, que pourra donc être ce fondement sinon transcendant dans un sens métaphysique ?

[1] *Über den Humanismus*, p. 119.

[2] *Ibid.*, p. 60-61.

[3] « Heimkunft », selon le titre de l'élégie de Hölderlin interprétée par Heidegger. Voir aussi *Über den Humanismus*, p. 84. — On retrouve ici le thème platonicien et plotinien du retour dans la « patrie » perdue : *Théétète*, 176 ab ; PLOTIN : *Ennéades*, I, 6, 8.

[4] *Über den Humanismus*, p. 85.

[5] *Sein und Zeit*, p. 173.

[6] *Über den Humanismus*, p. 90.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 53. Cf. la note de R. SAVIOZ dans cette Revue, 1951, p. 297-300.

Quoi qu'il en soit, il n'y a plus de conscience constituante et l'homme ne construit pas l'Etre par sa pensée. A proprement parler ce n'est même pas l'homme qui pense l'Etre. Suivant la ligne de toute sa pensée, Heidegger usera d'une formule plus « neutre » : « la pensée de l'Etre se fait jour en l'homme »[1] ; à « l'homme questionne » il substituera « ça questionne en l'homme »[2]. Dans cette trans-métaphysique, qui est une phénoménologie à rebours, c'est l'Etre qui fait apparaître l'homme en se faisant apparaître à lui. Au dévoilement phénoménologique qui faisait apparaître les contenus intentionnels de la conscience se substitue l'illumination ou la révélation pure et simple[3]. Le caché ou le dissimulé qu'il s'agit de dévoiler n'est plus l'implicite ou le latent comme chez Husserl, mais le mystérieux[4], le sacré[5], le numineux.

Pourtant « l'Etre, ce n'est pas Dieu »[6]. C'est que le Dieu de la tradition est un « étant » : « L'Etre est plus loin que tout étant et pourtant plus près de l'homme que tout étant, qu'il soit rocher, animal, œuvre d'art, machine, qu'il soit ange ou Dieu. »[7] Heidegger n'entend pas se prononcer « sur l'existence ou la non existence de

[1] *Über den Humanismus*, p. 84.

[2] VIETTA, *Op. cit.*, p. 88 : « es » fragt im Menschen. — Seulement, remarquons-le, « ça » ne questionne pas tout seul : le penseur et le poète sont les médiateurs ou les prophètes, des sortes de figures sacrées ; Heidegger n'est malheureusement pas loin de se considérer comme le grand prêtre d'une nouvelle religion de mystères ou d'initiation. Avec quel orgueil inquiétant une telle attitude peut s'accoupler, maints passages en témoignent. Si « dans *Sein und Zeit* l'appel décisif du destin à la pensée » (der geschickhafte Anspruch an das Denken) est resté sans écho, si « avec l'assurance d'un somnambule, la philosophie a passé à côté de la véritable et unique question de *Sein und Zeit* », « il ne s'agit pas de malentendus à l'égard d'un livre, mais de notre délaissement par rapport à l'Etre » (*Was ist Metaphysik ?* p. 17). Ou encore : « *Sein und Zeit* n'est ni un idéal, ni un programme, mais le premier début où se prépare l'actualisation (Wesung, « esséification ») de l'Etre lui-même » (Inédit cité par VIETTA, *Op. cit.*, p. 130). Qu'une telle attitude soit capable actuellement en Allemagne de fasciner même des philosophes de valeur, le livre tout entier de Vietta en témoigne, hélas ! trop éloquemment. Ces heideggeriens qui dénoncent avec mépris l'esprit philistin et donquichottiste des Herren Professoren, nous proposent — ou plutôt se réservent — un ésotérisme qui ne vaut certes pas mieux et dans lequel la philosophie ne peut que se stériliser à bref délai. Décidément nous sortons de la phénoménologie et nous ne reconnaissons plus dans ce nouveau dogmatisme l'esprit de recherche honnête, patiente et modeste qui animait la pensée de Husserl.

[3] Il est du reste significatif que depuis longtemps déjà Heidegger ne se réclame plus de la méthode phénoménologique et qu'il n'y ait plus trace du mot phénoménologie dans les derniers écrits.

[4] *Über den Humanismus*, p. 80.

[5] *Ibid.*, p. 102.

[6] *Über den Humanismus*, p. 76. Cf. la note de R. SAVIOZ dans cette Revue, 1951, p. 300.

[7] *Über den Humanismus*, p. 76.

Dieu — aussi peu que sur la possibilité ou la non possibilité des dieux. »[1] « La philosophie ne se décide ni pour ni contre l'existence de Dieu. Elle reste dans l'indifférence. »[2] Comment en effet le philosophe qui a la mission de penser l'Etre, s'arrêterait-il au misérable problème de l'existence d'un simple étant, fût-il Dieu ! Il remonte en deçà de Dieu, « il questionne de façon plus radicale » : Comme les mystiques spéculatifs allemands, Heidegger remonte de Dieu à la « Divinité » (die Gottheit), de la Divinité au « Sacré » (das Heilige), du Sacré à la Vérité de l'Etre[3]. Par cette remontée radicale vers le fondement, il prétend naturellement dépasser le Dieu naïf du théisme ou de la foi du charbonnier. Pour lui comme pour Hegel, il va de soi que la « pensée », la philosophie, dépasse et « comprend » la religion et la foi. Nous débouchons dans une sorte de mystique spéculative ou de théologie négative : tradition combien vivante, on le sait, dans la philosophie allemande, depuis celui que Heidegger lui-même appelle « le vieux Maître de doctrine et de vie Eckart »[4] jusqu'à Hegel ou à Jaspers.

Tel est le terme de cette « aventure » philosophique qui conduit à « l'avènement » ou « l'avenant » de l'Etre[5]. Tel est son style et son allure. La phénoménologie, Husserl l'avait voulue sobre et objective : elle devait mettre entre parenthèses le pathos humain. Heidegger, en exacerbant cet objectivisme, a dépouillé l'Etre de tout ce qui est humain trop humain, étant trop étant, mais il a éveillé autour de cet Etre, enfin dévoilé dans sa lointaine proximité, un monde de résonances pathétiques, poétiques et mystiques. Husserl tentait de restituer pour une conscience toujours plus lucide et réfléchie, une plénitude de sens qui était la rationalité même. Heidegger nous replonge dans la plénitude d'un néant mystique, mais la rationalité de cet Etre-sens a été sacrifiée à une « pensée » qui se veut plus radicale et plus pensante que la raison. Qu'on l'appelle encore ou qu'on ne l'appelle plus *philosophie*, le mot en effet n'a pas grande importance, pourvu qu'on sache ce que l'on dit, où l'on va et de quelles obscures lumières la *Lichtung des Seins* vous illumine.

* * *

[1] *Über den Humanismus*, p. 101.

[2] *Ibid.*, p. 102.

[3] *Ibid.*, p. 102.

[4] « Il sentiero », trad. italienne dans *Il solipsismo*, Archivio di Filosofia, Padova, 1950, p. 19.

[5] Heidegger joue sur ces mots (en français dans le texte) dans *Über den Humanismus*, p. 117.

3. Orientation bibliographique

A. *Œuvres de Heidegger*

A côté de la bibliographie d'A. de Waelhens : *La Philosophie de M. Heidegger*, la liste la plus complète et la plus récente des œuvres et des éditions de Heidegger (y compris un certain nombre de Cours inédits) se trouve dans Walter Biemel : *Le concept de monde chez Heidegger*, 1950, p. 179-180.

Egon Vietta : *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, 1950, p. 28-29, cite encore d'autres Cours inédits et donne en outre de nombreuses citations tirées soit de conférences inédites, soit d'un recueil d'aphorismes de 1948, *Aus der Erfahrung des Denkens*, destiné à des amis.

Ajouter encore deux *Lettres*, de fin 1950, adressées à Emil Staiger : « Zu einem Vers von Mörike », *Trivium*, IX, 1951, p. 1-14, ainsi qu'un petit texte autobiographique, *Der Feldweg*, publié en 1949 dans une plaquette commémorative de son village natal Messkirch (cité par Vietta, p. 30). C'est vraisemblablement le texte publié en traduction italienne sous le titre « Il sentiero » dans *Il solipsismo*, Arch. di filos., Padova, 1950, p. 18-21.

B. *Traductions françaises*

1. *L'Etre et le Temps* (Sein und Zeit, 1927) : deux fragments sur « L'Etre-pour-la-mort » et sur « Temporalité et historicité ». Trad. H. Corbin, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard, 1938, p. 115-208.

2. *Kant et le problème de la métaphysique* (Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, 2e éd., 1951) : un fragment sur « La métaphysique de la réalité-humaine comme Ontologie-fondamentale ». Trad. H. Corbin, *op. cit.*, p. 211-230.
Une traduction intégrale, par Walter Biemel, est annoncée chez Gallimard.

3. *De l'essence du fondement* (Vom Wesen des Grundes, 1929, 3e éd., 1949) : trad. intégrale par A. Bessey dans *Recherches philosophiques* I, 1931-1932, p. 83-124, sous le titre « De la nature de la cause », et par H. Corbin, *op. cit.*, p. 47-111, sous le titre « Ce qui fait l'Etre-essentiel d'un fondement ou raison »,

4. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Was ist Metaphysik ? 1930, 6e éd., 1951) : trad. intégrale par A. Koyré dans la revue *Bifur* 1930 et par H. Corbin, *op. cit.*, p. 21-44.

5. *Hölderlin et l'essence de la poésie* (Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1936) : trad. intégrale par H. Corbin, *op. cit.*, p. 233-252.

6. *De l'essence de la vérité* (Vom Wesen der Wahrheit, 1943) : trad. intégrale par A. de Waelhens et W. Biemel, avec une introduction, Louvain, Nauwelaerts, 1948.

7. *La remontée au fondement de la métaphysique* (le texte allemand n'a paru, remanié, qu'après la traduction française, comme introduction à la 5e et 6e éd. de *Was ist Metaphysik ?*, 1949 et 1951, sous le titre « Der Rückgang in den Grund der Metaphysik ») : trad. J. Rovan dans la Revue *Fontaine*, n° 58, mars 1947.

8. *Sur l'humanisme, Lettre à Jean Beaufret* (Über den « Humanismus », Brief an Jean Beaufret, Bern, 1947 ; 2e éd. Francfort, 1949) : trad. partielle (de la moitié à la fin) par J. Rovan dans la Revue *Fontaine*, n° 63, nov. 1947.

C. *Traduction anglaise*

Existence and Being, by Martin Heidegger, with an introduction by Werner Brock, Vision Press Ltd., London, 1949.

Outre une longue introduction, ce livre contient la traduction de quatre essais, par D. Scott, R. F. C. Hull et Alan Crick : deux essais sur Hölderlin, « De l'essence de la vérité » et « Qu'est-ce que la métaphysique ? »

D. *Etudes critiques en français*

On dispose d'excellents exposés de la pensée de Heidegger dont voici les plus importants :

GEORGES GURVITCH : *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930.

EMMANUEL LÉVINAS : « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique*, 1932. Reproduit dans E. LÉVINAS : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.

ALPHONSE DE WAELHENS : *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, 3e éd., 1948 (Bibliothèque philosophique de Louvain).

JEAN BEAUFRET : « A propos de l'existentialisme », *Confluences*, 1945.
« Heidegger et le problème de la vérité », *Fontaine*, nº 63, nov. 1947.

WALTER BIEMEL : *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1950.

E. *Quelques livres et articles récents*

WALTER BIEMEL : *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1950, 184 p.

Le savant éditeur de Husserl et traducteur de Heidegger nous donne une étude qui dépasse de beaucoup ce qu'annonce le titre. Il ne s'agit pas ici de l'analyse d'une seule notion, car la notion d'« être-au-monde » est si centrale chez Heidegger que par elle on touche déjà aux articulations maîtresses du système.

Traditionnellement la cosmologie constituait une des disciplines importantes de la philosophie jusqu'au jour où la science astronomique et physique s'est assuré le monopole de ce secteur de connaissance qui ne relevait plus de la philosophie que par l'épistémologie scientifique. Avec Heidegger (déjà avec Husserl dans les *Logische Untersuchungen* et la *Transzendentale Logik*), le « monde » rentre dans la philosophie, mais à un titre tout nouveau, car c'est la problématique même du monde qui est fondamentalement modifiée. Le monde ne représente plus un ensemble d'objets extérieurs ou le contenant de ces objets. Il est une structure essentielle de l'existence humaine qui a pour caractère non pas d'avoir un monde, mais d'être dans un monde. Le monde devient ainsi *l'existential* type. A proprement parler il n'y a pas de monde, pris en ce sens, pour une pierre, une plante ou un animal. Seul le Dasein vise un monde. On entend parfois reprocher à la phénoménologie ou à l'existentialisme d'arracher l'homme au cosmique et de le confiner dans un acosmisme en le repliant sur sa subjectivité. Rien n'est plus faux et l'exposé très fidèle de W. Biemel ferait justice d'un pareil grief : il montre précisément que Heidegger a restauré la notion de monde contre l'attitude scientifique qui dépouille le monde environnant de son caractère de « monde ».

L'auteur examine aussi les notions de souci, de projet, de transcendance et de temporalité : on trouvera une très belle analyse de la notion de passé. A la conception courante du temps qui voit dans le passé un présent-*passé*, Heidegger oppose celle d'un passé-*présent*, ce qui est de grande conséquence pour la compréhension de l'histoire. W. Biemel nous annonce des études ultérieures, en particulier sur la notion de Stimmung. Pour un auteur comme Heidegger, un tel travail d'exégèse est infiniment précieux.

EGON VIETTA : *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Stuttgart, Curt E. Schwab, 1950, 147 p. (CES-Bücherei, Band 23).

Voici un exposé original de l'ontologie de Heidegger, destiné au grand public et qui se recommande par des qualités de clarté et de relative simplicité. Il ne s'astreint pas à donner une analyse de l'œuvre du philosophe, mais il restitue le sens des thèmes principaux en les replaçant dans l'éclairage des derniers écrits. Il nous présente Heidegger en mimant en quelque sorte sa pensée et en nous entraînant dans son mouvement. De nombreuses citations de textes inédits et de conférences témoignent, semble-t-il, d'une relation de familiarité et d'amitié qui est la condition d'une pénétration sympathique de la pensée de l'auteur. Vietta voit dans la philosophie de Heidegger une « théorie de la description » mais centrée sur la question de l'Etre, il déplore que la révolution copernicienne de *Sein und Zeit* soit méconnue et il est soucieux de rabaisser Sartre qui aux yeux de Heidegger et de ses disciples n'est qu'un « moraliste français ».

On trouve dans ce livre le témoignage d'une admiration dithyrambique pour le maître, « l'ami de la sagesse », « le robuste montagnard de la Forêt-Noire », dont la théorie de la vérité représente « la dramaturgie la plus audacieuse de l'histoire humaine, et par là de l'homme, qui ait jamais été pensée ». On ressent un certain malaise dans l'atmosphère de cette chapelle philosophique vraiment trop consciente d'être le *Da* où le *Sein* a bien voulu se révéler.

* * *

Citons un essai de EMANUELE SEVERINO : *Heidegger e la metafisica*, Brescia, Vannini, 1950, et le recueil dédié à Heidegger pour son soixantième anniversaire par un certain nombre de savants de spécialités très diverses : *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern, Francke, 1949. On trouvera dans DUFRENNE et RICŒUR : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 1947, une intéressante étude critique sur « La méthode existen tiale et existentielle » et une confrontation pénétrante des deux philosophes allemands.

D'une étude à paraître sur *La Pensée de l'Etre dans l'œuvre de Heidegger*, H. BIRAULT a tiré un remarquable article, « Existence et Vérité d'après Heidegger », *Revue de Mét. et de Mor.*, 1951, p. 35-87. Dans le même fascicule, E. LÉVINAS se demande : « L'ontologie est-elle fondamentale ? », p. 88-98. Précédemment M. DUFRENNE avait étudié « Heidegger et Kant », *R. M. M.*, 1949, p. 1-27. Signalons en outre : O. F. BOLLNOW : « Heideggers neue Kehre », *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch.*, 1949-1950, p. 113-128. Rappelons enfin deux notes parues dans notre *Revue* et consacrées à Heidegger : 1948, p. 101, et 1951, p. 297-300.

PIERRE THÉVENAZ.

Dans un prochain numéro :

III. — LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE SARTRE ET DE MERLEAU-PONTY.