Document généré le 12 juil. 2025 03:53

Petite revue de philosophie

1976/1986 Heidegger dix ans après... le possible de l'impossible

Pierre Desjardins

Volume 7, numéro 2, printemps 1986

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1104226ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1104226ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)
2817-3295 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Desjardins, P. (1986). 1976/1986 Heidegger dix ans après... le possible de l'impossible. *Petite revue de philosophie*, *7*(2), 93–105. https://doi.org/10.7202/1104226ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 1986

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

1976/1986 Heidegger dix ans après... le possible de l'impossible

Pierre Desjardins

Professeur au département de philosophie du CEGEP Montmorency

Au-delà d'une critique fondée sur le comportement équivoque de ce géant de la philosophie durant la seconde guerre (l'histoire le jugera...), et, en-deçà du «credo» heideggerien proféré depuis longtemps par nombre d'irréductibles, soi-disant spécialistes de Heidegger, le texte présenté ici s'interrogera résolument sur la pertinence du «Dasein» dans son contexte contemporain, en tentant de cerner le lieu philosophique particulier de son émergence.

Introduction: L'impossible «Dasein»: le problème existentiel

Chacun sait qu'il a existé durant longtemps une confusion entre l'existentialisme sartrien et heideggerien et, qu'historiquement, ceci n'a en rien aidé à la compréhension déjà difficile de la pensée de Heidegger[1].

1. Au sujet du malentendu Sartre-Heidegger, voir le chapitre premier du livre de Jean-Paul Resweber intitulé *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, Édouard Privat, 1971.

C'est Jean-Paul Sartre, rappelons-le, qui, une fois la deuxième guerre terminée, opéra la transformation complète de «l'existentialisme heideggerien» contenu dans *Sein und Zeit* en un «humanisme» plus opportun pour l'époque..., un peu comme si un antibiotique puissant était devenu nécessaire pour neutraliser l'œuvre dont le milieu d'origine restait encore suspect... (les alliés interdirent à Heidegger d'enseigner jusqu'en 1951). Et, assez curieusement, lorsque le public eut plus tard accès au reste de son œuvre, plusieurs y recherchaient désespérément cet «humanisme». Or, selon Heidegger, non seulement l'«humanisme» lui serait étranger, mais il n'y aurait même pas eu d'«existentialisme» comme tel chez lui. Dès 1946, dans sa célèbre *Lettre sur l'humanisme*[2], il se défendait déjà d'entretenir quelque lien de parenté que ce soit avec les «existentialistes» reconnus d'alors, comme Kierkegaard ou Jaspers, de même qu'avec toute philosophie où l'existence humaine devient le point central. De plus, dans une autre lettre préalablement adressée à Jean Wahl, dès 1937, Heidegger précisait avec insistance que la question posée dans *Sein und Zeit* est uniquement celle de l'être, et non celle de l'homme[3]. Pourtant, la confusion à ce sujet demeure, et, disons-le tout de suite, le problème reste et méritera notre attention.

Revenons donc au début de l'œuvre, c'est-à-dire à l'époque primordiale de *Sein und Zeit:* en 1927, alors qu'il en termina la rédaction, Heidegger annonça cette œuvre comme la première partie de son projet d'étude phénoménologique sur l'être. Or, de cette première partie, seules les deux premières sections furent alors publiées, la troisième devant s'intituler *Zeit und Sein*

2. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964 (trad. R. Munier).

3. «Lettre à Jean Wahl» publiée dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, oct.-déc. 1937.

était manquante[4]. Dans son introduction à «Qu'est-ce que la métaphysique?» ajoutée en 1949, Heidegger s'est expliqué là-dessus: si la réponse à la question du sens de l'être n'a pu finalement être résolue, dit-il, c'est que, depuis longtemps, et cela, il l'avait éprouvé durement tout au long de la rédaction de la première partie de son projet, «l'être» aurait sombré dans l'oubli au point où la question de son sens aurait perdu sa signification pour l'homme contemporain[5]. Aussi, il faut insister sur le fait que, dans le langage heideggerien, le discours sur l'être, parce qu'il est «sur» et non «de» l'être, sera toujours avant tout celui de son oubli et c'est cet oubli, et rien d'autre, partout présent dans *Sein und Zeit*, qui orientera toute la suite de l'œuvre de Heidegger vers cette fameuse déconstruction pièce par pièce de la métaphysique traditionnelle en vue de retracer précisément les différentes étapes de cet oubli. Selon le commentateur George Steiner, cette vision sombre de la réalité occidentale présentée comme «oubli progressif de l'être» aurait été empruntée à la philosophie pessimiste de Spengler utilisée pour désigner le «déclin» de l'Occident[6]... Mais précisons que, contrairement à un Spengler, ou peut-être plus encore ici à un Nietzsche, ce «déclin» ne sera jamais chez Heidegger l'expression d'un quelconque nihilisme (un mot dont Heidegger a horreur), mais bizarrement, comme nous le verrons bientôt, celle même de la manifestation de l'être. Et si cette perception d'un «déclin» avait amené Nietzsche à la recherche de formes différentes de pensée, comme l'art ou l'esthétisme, elle orientera Heidegger vers son

4. Voir la note à la page 277 de *L'Être et le temps*, au sujet du projet de Heidegger, Paris, (Gallimard, 1964, traduit et annoté par Rudolf Bœhm et A. de Waelhens). Voir aussi le plan de l'auteur p. 57-58.

5. Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 23 à 84 (trad. Roger Munier).

6. George Steiner; *Martin Heidegger*, Paris, Albin-Michel, 1981. Voir p. 99 à 102.

contre-pied, c'est-à-dire la recherche du fondement, un fondement qui selon lui aurait été oublié ou caché dans l'édification hâtive de cette métaphysique logico-mathématique. C'est d'ailleurs cette recherche qui, hantant l'œuvre, explique l'aspect nostalgique, ou romantique diront d'autres, qui incontestablement se dégage de l'ensemble.

2. L'énigme du «Dasein»... le possible?

Et nous arrivons dès lors à notre préoccupation principale sur cette recherche du fondement issue des difficultés déjà rencontrées précédemment dans la présentation de *Sein und Zeit*: c'est celle de l'espace privilégié qu'Heidegger ménage et maintient et cela, du début à la fin de son œuvre, à celui-là qui, selon ses termes, en serait malgré tout encore aujourd'hui au XXe siècle, semble-t-il, son «gardien» comme «là» spécifique de l'être: «l'être-là», l'humain, en allemand le «Da-sein». Mais avant d'entrer dans les méandres du «sujet» heideggerien, soyons prudents et examinons d'abord en guise de préambule l'avis de quelques-uns des «commentateurs-spécialistes» de Heidegger à ce propos.

D'après Bernard Welte, le «Dasein» heideggerien n'aurait aucune importance en soi, mais uniquement comme structure d'être, et toute l'analyse existentiale du «Dasein» contenue dans *Sein und Zeit* serait orientée par rapport à ce sens ontologique tautologique[7]. Vu de cette manière, on pourrait presqu'alors qualifier cet homme heideggerien du «tout Autre» de celui qui présida à l'édification de la métaphysique traditionnelle, il en serait en quelque sorte la face cachée... l'autre côté de la médaille..... C'est cet avis qu'énonce Emmanuel Lévinas, dans l'article «L'ontologie est-elle fondamen-

7. Bernard Welte, «Remarques sur l'ontologie de Heidegger», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1947, n° 31, p. 379-393.

tale?», où il indique clairement comment l'ontologie heideggerienne naît toute entière de son opposition à l'intellectualisme classique[8]. Aussi Henri Birault parlera de l'ontologie de Heidegger comme d'une ontologie «négative[9]». Et d'ailleurs, pour être explicite, il serait intéressant d'ajouter à cette dénomination de Birault qu'ontologiquement cette problématique du «Dasein» recèle toute la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une «phénoménologie herméneutique»; c'est cette question qui, on s'en souviendra, au début de sa carrière, préoccupait déjà spécialement Heidegger puisqu'en voulant alors établir par *Sein und Zeit* les bases de cette «phénoménologie herméneutique», c'était d'un «Dasein aléthéien» dont déjà il devait s'agir. Et soulignons enfin qu'à l'époque, l'idée même d'une «phénoménologie herméneutique» avait suscité des divergences d'opinions marquées et ceci, particulièrement entre Heidegger et son maître Husserl, le deuxième préférant toujours maintenir l'idée d'une phénoménologie transcendantale[10].

Sans revenir sur tout ce débat, nous anticiperons provisoirement sur l'idée qu'à notre avis, cette association conceptuelle, effectuée dès l'origine par Heidegger entre le phénomène et le logos grec, (la phénoménologie devenant alors selon lui un «faire voir»), nous apparaît par rapport à l'être questionnant du «Dasein» avoir été posée de façon quelque peu prématurée ou non fondée par Heidegger. Voici pourquoi: d'abord n'oublions pas que d'après Heidegger l'ontologie et la phénoménologie sont de parfaits synonymes au point où, comme il

8. Emmanuel Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1951, t. 56.

9. Henri Birault, «Heidegger et la pensée de la finitude», in *Revue internationale de la philosophie*, 1960, t. 14, n° 52, p. 160.

10. Voir à ce sujet un projet d'articles conjoint Heidegger-Husserl jamais réalisé mais que Heidegger commente dans «Briefe an Husserl» d'octobre 1927, paru dans *Husserliana*, 1962, t. 9.

le spécifie lui-même, toute ontologie véritable doit être phénoménologique et vice-versa[11]. Aussi, dans cette perspective, c'est donc nécessairement sa fameuse voie vers les choses elles-mêmes, la «réduction eidétique» (eidos), opérée par le «Dasein», qui répondra toujours chez lui essentiellement de cette synonymie[12]. Or, et c'est toute la question que l'on pose, pourra-t-on parler véritablement encore d'une transformation de la phénoménologie descriptive en une ontologie si une telle «réduction» s'avère par ailleurs pratiquement impossible à réaliser? Car, compte tenu du contexte spécifique du subjectivisme des temps modernes, il n'est pas évident que le «Dasein», tel qu'il se définit dans *Sein und Zeit*, puisse effectuer pleinement tel quel ce retour désiré à la «choséité de la chose» (eidos). Quelques années plus tard cependant, Heidegger, prenant conscience de l'ampleur du problème, esquissera une solution; c'est précisément l'examen de cette solution qui fera maintenant l'objet de notre essai.

Dans sa fameuse *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger nous indique clairement que c'est sa conférence «Von Wesen der Warheit» (De l'Essence de la Vérité) prononcée trois ans après la parution de *Sein und Zeit* qui solutionne en fait le problème posé à la constitution du «Dasein» par cet oubli actuel de l'être. Dans cette conférence Heidegger utilisera une notion biblique: il s'agira de la notion d'«errance», une notion qui, croyons-nous, et nous expliquerons pourquoi plus tard, en se superposant à l'ontologie phénoménologique qu'il venait de poser, abaissera son «Dasein» au niveau de préoccupations éthiques, ce qui le conduira inéluctablement sur le chemin d'une morale bien subjective.... et tout à fait contraire selon nous au sens aléthéien dont

11. Martin Heidegger, *L'Être et le temps*. Paris, Gallimard, 1964, p. 52, (trad. Rudolf Bœhm et A. de Waelhens).

12. Voir à ce propos Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 92.

l'être-là serait porteur. Aussi, dorénavant pour Heidegger, si l'homme demeure ce témoin de l'être comme «là», il en sera maintenant surtout le «berger»; et spécifiera-t-il dans cette conférence, par rapport à l'«être», l'état «réel» de l'homme moderne sera, comme «Dasein», celui de l'«errance» *(die Irre)*.

Pour examiner cette hypothèse «pastorale» et bien comprendre cette orientation qu'il ne serait pas exagéré selon nous de qualifier de «métaphysique» de l'œuvre, voici un court extrait de *Vom Wesen der Warheit* traduit par Walter Biemel:

> L'errance, dans laquelle l'humanité historique doit se mouvoir pour que sa marche puisse être aberrante, est une composante essentielle de l'ouverture du Dasein. L'errance *(die Irre)* domine l'homme en tant qu'elle le pousse à s'égarer. Mais par l'égarement l'errance contribue aussi à faire naître cette possibilité que l'homme a le moyen de tirer de son ek-sistence et qui consiste à ne pas succomber à l'égarement. Il n'y succombe pas s'il est susceptible d'éprouver l'errance comme telle et de ne pas méconnaître le mystère du Dasein[13].

Notons que la traduction n'est pas facile, quoique Biemel rende ici assez justement l'allemand «Beirren» par «égarer». L'«errer» nous apparaît dans cet extrait comme étant «l'anti-essence» fondamentale de l'essence originaire de la vérité: en effet, la contrainte d'un oscillement perpétuel entre le mystère oublié et la menace de l'égarement provoquerait, d'après Heidegger, une détresse propre à faire jaillir chez l'humain cette nécessité de la vérité originaire de l'être. Ek-sistant, dira Heidegger, le Dasein humain engendrera d'abord ainsi la «non-vérité originelle», c'est-à-dire, selon sa terminologie, le «mystère (Geheimnis)»; un mystère qui devient presque en quelque sorte alors l'essence pré-existante même de la vérité (aléthéia de

13. Martin Heidegger, «De l'essence de la vérité», in *Questions 1*, Paris, Gallimard, 1968, p. 187.

l'être). C'est ici d'ailleurs que Heidegger fera appel à ce qu'on pourrait interpréter comme une participation plus active de l'homme, une participation où cette fois-ci le mystère oublié du Dasein ne serait pas éliminé complètement par l'oubli. En effet, Heidegger nous dit dans cette même conférence que l'apparente disparition de ce qui est oublié pourrait obtenir chez l'homme une présence propre du simple fait qu'il ne se contente plus d'ek-sister, mais qu'en plus il «in-siste», c'est-à-dire s'obstine sur ce que l'étant lui offre de prime abord (...) dans la vie courante. Heidegger tire alors plus loin dans son texte la conclusion qu'ek-sistant, le Dasein doit être «in-sistant», en ce sens que dans l'existence «insistante» le mystère règne toujours comme essence oubliée.

Disons d'abord, pour mieux saisir ce qui constitue, à notre avis, un événement important pour la compréhension de l'œuvre, que cette idée d'«errance» fut d'après nous initialement induite très tôt chez Heidegger. Ce serait lors d'un cours sur la phénoménologie de la religion[14] donné à Fribourg en 1920/21, donc avant même la rédaction de *Sein und Zeit*, que le jeune professeur Heidegger suscita une première fois une idée qui s'apparentait beaucoup à l'idée d'errance que l'on retrouvera plus tard accordée au Dasein dans *De l'Essence de la Vérité:* c'est l'idée de ce qu'il appela à l'époque «l'expérience de la vie effective» ou, encore, de celle qu'il appellera un peu plus tard «l'existence facticielle». Pour le jeune Heidegger en effet, «l'expérience de la vie effective» qui, dans son sens chrétien courant, correspondait simplement, selon saint Paul, à l'état d'attente du Seigneur-Dieu, avait un sens originaire judaïque important et déterminant ontologiquement: selon lui, pour cette «vie effective» était avant tout incluse l'idée d'un long passage vers la terre promise,

14. Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 47 à 59.

donc, peut-être aussi, d'une perte de sens temporaire ou d'une désorientation momentanée... mais, nous dit-il, jamais complète ou absolue. Et d'ailleurs selon nous, tout comme celui qui plus tard chez Heidegger «errera» parce qu'il se sait prisonnier d'un temps dans son «errance», et d'un temps seulement, sait qu'il n'est pas dans «l'erreur» mais sur la voie de la vérité. Pour nous il est donc clair que c'est précisément ce sens premier de «l'expérience de la vie effective» inspiré des lettres de l'apôtre Paul mais, attribuable dans son interprétation au judaïsme, qui correspond à la notion d'«errance» que plus tard l'on retrouvera au centre de l'œuvre de Heidegger.

Nous croyons de plus que c'est cette constitution remaniée du «Dasein» en termes d'«errance» qui a contribué chez certains commentateurs-spécialistes à considérer l'«être» heideggerien comme une force supérieure qui dirige et transcende l'homme de part en part... ni plus ni moins comme une sorte de dieu: ce qui a fait dire à plusieurs d'entre eux que Heidegger n'est au fond qu'un «métathéologien[15]». Ainsi, par exemple, selon George Steiner, cet état d'errance enfermerait le «Dasein» dans un cercle ontologique théologique: si d'une part, nous dit Steiner[16], l'on constate que l'état d'errance du «Dasein» se justifie dans *De l'Essence de la Vérité* par l'oubli de l'être dans le déclin de l'Occident, il semblerait d'autre part que l'idée de ce déclin, que l'on retrouvera omniprésente dans la suite de son œuvre, s'alimentera elle-même à celle d'un «Dasein errant».... Pourtant Heidegger lui-même s'est toujours offusqué, et il nous le rappelle à maints endroits dans son œuvre, de ce que l'on associe sa pensée aux idéologies religieuses quelles qu'elles soient. Ainsi, par exemple,

15. A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 360.

16. George Steiner, *Martin Heidegger*, Paris, Albin-Michel, 1981, p. 86 à 88.

dans son *Introduction à la métaphysique* il nous disait ceci: «Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie[17].» Et nous estimons que même si sa notion d'«errance» est d'origine religieuse, cette référence à la Bible n'est certes pas comprise comme révélation divine, c'est-à-dire comme un acte de foi: pour Heidegger la philosophie est un questionnement extraordinaire qui se situe nécessairement en dehors de tout ordre pré-établi par une quelconque théologie et un questionnement de cette envergure ne nous permettrait certainement pas, croyons-nous, de réduire son œuvre à l'échec et mat que constitue toujours a priori le recours à la croyance.

Demeurant dans le «sillon» de son interrogation mais, à la lumière de cette constitution remaniée du «Dasein» évoquée précédemment, nous aimerions jeter finalement un coup d'œil critique sur l'ensemble: la question à poser reste encore, selon nous, celle du sort réservé à l'idée maîtresse et première de l'œuvre heideggerienne de rendre l'«être», tel qu'il aurait été oublié, de nouveau «accessible» à l'humain. On peut, par exemple, s'interroger d'abord sur la pertinence même de l'état d'«errance» qui autorise chez Heidegger cette «accessibilité» de l'«être» à l'humain. L'essence oubliée du «mystère de l'être» peut-elle vraiment s'affirmer comme «errance» à travers l'«insistance» d'un «Dasein» sur l'étant?... Nous pensons pour notre part qu'en déterminant ainsi l'«errer» de l'homme comme ce qui seul permet d'assumer l'essence originaire de la vérité, le «Dasein ek-sistant» se retrouve dans une «insistance», difficilement soutenable ontologiquement, un peu comme si Heidegger, arrivant dans un premier temps à la promulgation de la nécessité de l'«in-sistance» du «Dasein», voudrait, dans un second temps et presqu'à rebours, c'est-à-dire à partir de l'errance, démontrer

17. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 19-20 (trad. Gilbert Kahn).

ensuite l'importance primordiale d'une notion d'«ek-sistance» pour ce même «Dasein».

Rappelons d'autre part cependant, qu'à la fin de sa carrière Heidegger lui-même estimait que nos outils de pensée légués par la tradition, tels la logique ou la grammaire rationnelle, parce que pour lui inadéquats, rendaient peut-être quasi inopérante cette «saisie» de l'«être». Aussi, il n'est pas non plus évident ici qu'Heidegger ait prétendu rendre possible de façon discursive une quelconque nouvelle «approche» de l'être. De plus, faisait-il remarquer, même le domaine poétique, qui fut en passant le bastion où il se réfugia à la fin de sa vie, ne peut nous en assurer tout à fait car, nous disait-il en 1957 dans *Identité et Différence*, «il est de plus en plus évident que, dans sa lecture, la poésie contemporaine n'échappe en rien au *précepte rationaliste*[18]». Pour employer une expression chère à Heidegger dans ses derniers écrits, il serait presque impensable alors de faire parvenir l'«être du langage au langage en tant que langage». Devrions-nous de là conclure simplement que celui-ci n'a pu que cristalliser dans une expression aussi tautologique que «Sein ist Sein» (l'être est l'être) le seul discours qui, d'un point de vue philosophique, réponde chez l'humain à ce qu'il considère comme «l'appel de l'être»? Non, pensons-nous, car en répondant ainsi à l'impossible par l'impossible dans cette formule, Heidegger désire avant tout rappeler une autre chose, et c'est ce qui doit indéniablement nous appartenir selon lui: le «mystère de l'être». Heidegger est convaincu que ce ne sera qu'à travers ce «mystère» et nulle autre chose que l'expérience de l'être restera, pour nous, rationalistes endurcis du XXe siècle, malgré tout encore une possibilité; puisque, et il est important de le souligner avant de conclure cet essai,

18. Voir à ce sujet les réticences de Heidegger dans «Identité et différence», in *Questions 1*, Paris, Gallimard, 1968, p. 253 à 310 (trad. André Bréau).

ce n'est surtout pas à une tentative d'explication rationnelle de l'être qu'Heidegger en appelle, mais toujours à l'expérience sans cesse à renouveler par l'humain de sa révélation, donc finalement, si elle n'est pas religieuse, à une expérience foncièrement mystique de l'«être».

D'ailleurs, un des plus grands attraits de l'œuvre heideggerienne ne réside-t-il pas dans cette tentative même d'enracinement de l'humain dans un profond mysticisme? un mysticisme existential qui malgré tout, nous l'avons vu par sa notion d'«errance», cherche difficilement mais inexorablement à se bâtir sur ce sens originel de l'être comme «aléthéia». Et c'est, croyons-nous, dans cette laborieuse reconquête du mysticisme originel des premiers penseurs et poètes au profit d'un athéisme existential contemporain que se loge avant tout la grande richesse de l'œuvre. De la même façon, dirons-nous pour conclure, c'est aussi cela qui, bien au-delà des difficultés constitutives du «Dasein», justifie et explique pour une très grande part le magnétisme croissant qu'exerce et qu'exercera sans doute encore longtemps Heidegger sur le monde philosophique.