

Laval théologique et philosophique



MARION, Jean-Luc, PLANTY-BONJOUR, Guy, dir.,
Phénoménologie et métaphysique

Jean Grondin

Volume 41, Number 2, juin 1985

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400184ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400184ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Grondin, J. (1985). Review of [MARION, Jean-Luc, PLANTY-BONJOUR, Guy, dir.,
Phénoménologie et métaphysique]. *Laval théologique et philosophique*, 41(2),
274–276. <https://doi.org/10.7202/400184ar>

radicale entre les domaines de la foi et de la raison, il cherche au contraire à manifester le plus clairement possible les positions de celui qui est pour lui le Philosophe. Car il est d'avis que ceux qui croient des faussetés en raison de ce qu'ils sont habitués à entendre « peuvent retrouver la vérité par l'habitude d'entendre le contraire de ce qu'ils ont entendu auparavant et par des preuves tirées de ce qui est évident aux sens » (livre 2, question 25). Cette thèse suppose finalement une foi inébranlable en un principe fondamental, celui de la causalité : « pour ce qui est des choses naturelles, n'importe quoi ne peut pas sortir de n'importe quoi, mais quelque chose de déterminé sort de quelque chose de déterminé par un intermédiaire déterminé » (voir la fin de la question : pourquoi il arrive qu'un adulte ne peut pas devenir un enfant, ni du sang un morceau de pain, et vice versa).

Ces quelques indications permettront sans doute de mieux comprendre l'affirmation de Maurer : « ... dans ses écrits, le maître brabançon insiste sur l'autonomie de la philosophie et sa liberté de recherche, même si parfois ses conclusions peuvent être opposées à la foi chrétienne. » (page 19 du tome XXV) Et cette autre de Dunphy : « ... on peut se demander si le temps n'est pas venu de parler d'une "philosophie sigérienne". Ou du moins, étant donné que la plupart de ses écrits sont des commentaires de ceux du Stagirite, on pourrait parler d'une "interprétation sigérienne d'Aristote" ou d'un "aristotélisme sigérien". » De quoi se souvenir du fait que Dante plaçait Siger au Paradis et mettait dans la bouche de Thomas d'Aquin un magnifique éloge de cet « esprit aux graves pensées... qui établit des vérités qu'on lui envia ». Autant de thèmes et de questions philosophiques et historiques passionnantes pour l'étude desquelles ces deux volumes sont des instruments indispensables.

Gérald ALLARD

Phénoménologie et métaphysique, publié sous la direction de J.-L. MARION et G. PLANTY-BONJOUR, P.U.F., coll. Épiméthée, Paris, 1984, 278 pages.

La collection Épiméthée gravite depuis sa fondation autour de ceux que l'on a baptisé les trois « H » : Hegel, Husserl et Heidegger. Gadamer raconte parfois que les Français ont découvert les trois H en même temps et sans vraiment s'aviser des différences qui séparent leurs intentions phi-

losophiques. C'est que la découverte simultanée des trois H fit l'effet d'une bombe H en France, faisant éclater les cadres dogmatiques de la philosophie traditionnelle. La nouvelle collection Épiméthée, qui affiche une vigueur extraordinaire sous la direction de J.-L. Marion, renoue avec les trois H dans cet ouvrage qui s'intéresse à leurs concepts respectifs de phénoménologie, de toute évidence central chez les trois philosophes. Comprendra-t-on cette fois que la signification de la phénoménologie n'est pas la même chez les trois maîtres du « pur regard » ? Il semble que oui. Cependant Marion laisse entendre, non sans raison, que la phénoménologie apparaît à chaque fois comme une percée libératrice « à travers la métaphysique, ou plutôt hors d'elle » (10). À l'ère de l'achèvement ou du crépuscule de la métaphysique, le temps paraît venu de mesurer les chances de l'ouverture phénoménologique. C'est le sens et la promesse de ce recueil qui consacre trois études à chacun des trois H.

Les trois contributions sur Hegel reprennent la question tant débattue, peut-être trop (parce que souvent la philologie immanente remplace le débat de fond — ce qui ne sera pas le cas ici), de la place de la phénoménologie dans le système hégélien. 1) O. Pöggeler voit à l'œuvre dans la *Phénoménologie de l'esprit* (= *Ph.E.*) l'expérience d'un apprentissage exemplaire qui conduit à la maîtrise par la conscience des déterminations logiques fondamentales. Il rappelle à l'occasion que l'esprit absolu se présente toujours chez Hegel selon le modèle de la reconnaissance (22, 23, 29), thèse d'une constance systématique, dont les hégéliens tardent à saisir l'ampleur. 2) D'après D. Souche-Dagues, la *Ph.E.* naîtrait de la difficulté d'élever la réflexion philosophique à la vérité de la chose même. Elle reconnaît une importance de premier plan au chapitre « Raison » puisque c'est en lui que doit être exorcisée la différence entre la réflexion du penseur et celle de la chose. Le chapitre « Raison » porte, pour ainsi dire, tout l'argument de la *Ph.E.*, car il doit démontrer que le passage de la conscience à l'esprit incarne le but de l'expérience de la conscience. 3) Dans un article qui résume bien l'état de la discussion, G. Planty-Bonjour suggère que la *Ph.E.* appartient à la période pré-spéculative de Hegel, un peu comme la *Dissertation de 1770* appartient encore à la période pré-critique de Kant. Thèse qui recevrait sans doute la bénédiction du dernier Hegel, encore qu'il reste à prouver que la philosophie spéculative est capable de la même concrétion que la *Ph.E.* L'actualité de la *Ph.E.* découle

du fait que, même si on choisit de décerner la primauté au système ultérieur, il y a toujours lieu de « phénoménaliser » cette pensée spéculative pour la conscience ordinaire, « pour nous », si l'on ne veut pas se contenter de la vaine assurance, qui en vaut n'importe quelle autre, du savoir absolu. Tout le message de la *Ph.E.*, et du système de la maturité, est fonction de cette nécessaire phénoménalisation de la vérité.

Le terme de phénoménologie refait surface chez Husserl. On peut s'en étonner, compte tenu des distances que prend Husserl à l'égard de la spéculation idéaliste. 4) L'article de W. Biemel, qui souligne le caractère insolite de la filiation hégélienne, présente de façon instructive les grandes lignes de l'idée de phénoménologie dans la pensée de Husserl. Il rappelle qu'en dépit de sa maxime, « *Zu den Sachen selbst* », la phénoménologie husserlienne porte sur des essences et non sur des faits. D'après Biemel, le modèle des mathématiques serait à l'origine de la conception de la phénoménologie comme science eidétique. 5) De son côté, D. Janicaud se penche sur un thème commun aux trois H, celui de la « conscience naturelle ». En mettant à nu les sous-entendus métaphysiques de la conscience naturelle, sa collusion avec l'essence de la technique, Heidegger produit une révolution de l'idée de phénoménologie. Le « révisionniste » Heidegger invite la pensée phénoménologique, qui pour la première fois depuis Hegel et Husserl sera dissociée de l'idéal de scientificité, à détourner son regard de « ce qui se montre » pour le diriger vers l'impensé (qui n'a rien d'eidétique) de la métaphysique. 6) L'essai de D. Frank s'attaque au problème du fondement charnel de la constitution temporelle chez Husserl. La démarche de Husserl apparaît féconde et aporétique à la fois dans la mesure où elle accède à un phénomène originel, celui de la chair, dont une phénoménologie constitutive semble toutefois impossible.

Le recueil en arrive enfin à Heidegger. Jusqu'à très récemment, il était passablement difficile, hasardeux surtout, de situer la pensée heideggérienne dans le mouvement phénoménologique, tant les propos de Heidegger concernant la phénoménologie paraissaient étrangers à l'univers husserlien. Depuis la publication des cours des années '20, les choses ont changé. En effet, ces cours peuvent, dans une très large part, être lus comme un débat avec la phénoménologie husserlienne. Les trois contributions de notre recueil en tiendront compte, d'où leur grande originalité. 7) L'essai de J.-L. Marion étudiera avec soin la

transformation que Heidegger fait subir à la phénoménologie en l'assimilant à l'ontologie. Délaissant la sphère « non phénoménologique » de la conscience, l'ontologie phénoménologique aura pour tâche de penser l'inapparent par excellence, l'être envisagé comme l'horizon de toute phénoménalité. Si Heidegger refuse le *fundamentum inconcussum* de la conscience, il n'en demeure pas moins fidèle à l'exercice d'une indispensable réduction phénoménologique qui, cette fois, passera de l'étant dans sa totalité à sa condition ontologique en empruntant successivement deux « tactiques » : l'analytique du *Dasein* et la différence ontologique, conquise via une modification de l'analyse de l'angoisse dans *Sein und Zeit* (déjà signalée par Marion dans un bel article de 1980). La différence ontologique viendrait supplanter le « sens de l'être » à titre d'intention (*Erfragtes*) de la question de l'être. Ces thèses n'ont rien d'in vraisemblable. Malheureusement Marion ne parle pas du tout de l'inflexion herméneutique de la phénoménologie chez Heidegger (au reste, le silence sur la dimension herméneutique de la phénoménologie heideggérienne est l'un des rares points faibles de tous les articles sur Heidegger ; seul Janicaud y fait allusion en p. 120). 8) J.-F. Courtine s'inscrit en faux contre les nombreux interprètes qui considèrent la reprise de la phénoménologie chez Heidegger comme un élément purement accessoire ou circonstanciel dans l'élaboration de la question de l'être. S'appuyant sur les tomes 20 et 24 des *Œuvres complètes*, Courtine fera valoir que le thème de la réduction reste essentiel à l'approche de Heidegger. Certes, Heidegger double la réduction transcendante d'une réduction ontologique, qui va de l'étant à l'être, mais le motif transcendantal persiste toujours chez lui, car son interrogation, ne l'oublions pas, vise d'abord la *compréhension* de l'être. L'ontologie fondamentale s'insère ainsi dans la ligne kantienne, husserlienne et grecque, comme le souligne Heidegger lui-même, d'un retour au sujet (229 ss.). Félicitons J.-F. Courtine pour cette mise au point, si élémentaire qu'elle fait souvent défaut dans les études françaises sur Heidegger. Enfin, Courtine tracera, en tenant bien compte des nuances heideggériennes, un parallèle, convaincant lui aussi, entre l'exposition de l'angoisse dans *Sein und Zeit* et la problématique de l'épochè et de la réduction chez Husserl. À défaut d'entrer dans les détails, contentons-nous de signaler la clarté et la rigueur des arguments de l'auteur. 9) Même sérieux dans l'article tout à fait remarquable de R. Brague qui dévoile le sens et la portée de la « critique » heideggérienne

de la *Vorhandenheit*. Il n'y a pas chez Heidegger, comme le prétendent certains, une nostalgie du monde grec, mais une volonté de penser, en amont des Grecs, ce qui sous-tend la détermination de l'être comme présence permanente qui lancera toute notre tradition philosophique. De cette façon, et c'est à ce titre que Brague aura le dernier mot dans cet ouvrage, la phénoménologie entre en scène en effectuant le pas derrière la métaphysique, le *Schritt zurück* susceptible de cerner l'impensé de la pensée philosophique et qui se propose de comprendre l'être depuis la facticité et la finitude du *Dasein*. L'essai de Brague est fondamental parce qu'il marque l'incomparable originalité de *Sein und Zeit*, dont l'intention consiste ni plus ni moins qu'à écrire « l'original dont la philosophie n'est que la copie » (269). Thèse percutante au terme d'un ouvrage qui fera avancer (à la faveur du pas qui sait rétrocéder) la cause de la phénoménologie.

Jean GRONDIN

Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, édité par O. Pöggeler, Athenäum Verlag, Königstein, 1984, 407 pages.

Cet ouvrage est la réédition en format de poche d'un recueil qui parut en 1969. Il contient quelques-unes des plus brillantes études consacrées à Heidegger en Allemagne entre 1930 et 1969. Signalons tout particulièrement la contribution de E. Tugendhat sur « L'idée de vérité chez

Heidegger » (la plus sérieuse discussion critique du concept heideggérien de vérité, qui allait être reprise dans le livre de Tugendhat, *Le concept de vérité chez Husserl et Heidegger*, 1966), l'essai pénétrant de W. Schulz, « La place de Heidegger dans l'histoire de la philosophie » (que Heidegger avait étudié avec grand intérêt) et l'article de K. Lehmann qui jette un pont entre l'ontologie de *Être et temps* et la phénoménologie de la religion chez le jeune Heidegger. Les textes de K. Löwith, M. Müller et H.-G. Gadamer, les interprètes qui ont relancé l'actualité de la pensée de Heidegger après la Seconde Guerre mondiale, n'ont besoin d'aucune introduction. Quelques articles explorent des continents importants de l'univers heideggérien : l'art (W. Perpeet), la politique (B. Allemann), la philologie (E. Staiger) et la théologie (H. Franz). O. Pöggeler confronte l'herméneutique de Heidegger avec celle de son maître, O. Becker, dont on a aussi publié un texte. K.-O. Apel, de son côté, rapproche les pensées de Heidegger et de Wittgenstein dans un essai qui est maintenant devenu une pièce maîtresse de sa *Transformation de la philosophie* (1973). L'introduction de Pöggeler, « Heidegger aujourd'hui » (entendons en 1969), renferme de précieuses indications sur la genèse de *Être et temps* et du tournant. On ne saurait trop insister : les articles de ce recueil ont été lus et relus par tous ceux qui ont travaillé sur Heidegger dans les pays germaniques. Il s'agit d'un classique de la réception de la philosophie heideggérienne.

Jean GRONDIN