



GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*

Gilles Vigneault

Volume 45, Number 3, octobre 1989

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400485ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400485ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Vigneault, G. (1989). Review of [GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*]. *Laval théologique et philosophique*, 45(3), 447–449.  
<https://doi.org/10.7202/400485ar>

is the equal and ultimate value of all human persons. The other is the notion that God means us to act freely since he means, as St. Thomas says, to save us by our own free will. At the same time, however, the individual is bound by a common good which compels him to seek not simply his own well being and not, certainly, the development of his own "personality", but the balanced well-being of the whole of creation, each element of which has a function in the divine plan. There is thus a fine balance. One is entitled to one's freedom, for it is free action which ultimately counts. But we need a social order which makes it possible to exercise this freedom constructively and not one which encourages mere license. What is more, of course, since human beings have been vouchsafed a measure of revelation as well as a measure of reason and since the church is the bearer of that revelation, church government is not wholly accounted for by the democracy of natural reason. In producing a simplified and securely "intelligible" St. Thomas, thinkers like Garrigou-Lagrange tended to blunt these distinctions, conceding too much to the wrong kind of authority and confusing the legitimate demands of the common good with the agencies through which this good might be expressed.

Leslie ARMOUR  
*Université d'Ottawa*

Jean GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Coll. « Épiméthée », Paris, P.U.F., 1987, 136 pages (21.5 × 15 cm).

Le livre de Jean Grondin représente une contribution de très grande valeur à la question controversée de la *Kehre* dans l'œuvre de Martin Heidegger. Bien que cette question ait été amplement débattue, au point de lasser Heidegger lui-même, J.G. soutient qu'elle « n'a à peu près jamais été abordée d'une façon qui soit philologiquement et philosophiquement satisfaisante » (p. 12). L'auteur compte y remédier en dissociant la question du tournant de celle de l'évolution de la pensée de Heidegger. La fécondité de son point de vue se révèle dans les résultats qu'il obtient. Mais on peut d'emblée soupçonner les limites d'une telle approche, surtout dans le cas de Heidegger.

La complexité de la *Kehre*, que le français « tournant » traduit le mieux, laissant indéterminé l'angle du virage opéré par le chemin de pensée de Heidegger (p. 11), nous est d'abord livrée en un « premier parcours philologique » (chap. 1). L'examen minutieux de la « Lettre sur l'humanisme », de la « Lettre à Richardson », et de la conférence « De l'essence de la vérité », trois documents où Heidegger fait explicitement mention du tournant, fournit de précieux renseignements, non sans montrer un certain fouillis dû à Heidegger lui-même. J.G., à la manière d'un détective, accumule les pièces à conviction : 1) Heidegger situe lui-même le tournant vers 1937 ; 2) le tournant a trait à la *Sachverhalt* (p. 24), que J.G. traduit par « la relation à la chose ». Le tournant n'est donc pas seulement, ni même en premier lieu, un événement biographique, mais un tournant « objectif » ou thématique (*sachlich*). 3) Le tournant n'est pas une modification du point de vue de « Être et temps ». Voilà qui surprend, mais qui s'explique en partie par ce qui suit : 4) le tournant, selon la « Lettre sur l'humanisme », a lieu dans la section « Temps et être », troisième section de la première partie de *Être et temps*, mais celle-ci n'a jamais été publiée. Heidegger invoque un échec de la pensée de ce tournant, dû principalement à la « langue de la métaphysique » que *Être et temps*, présument, parlait toujours, malgré son projet (resté lettre morte) de « destruction de l'ontologie ». J.G. baptise cette « version officielle » (p. 24) du tournant de « Être et temps » à « Temps et être » : tournant « onto-chronique ». Il faut croire ce tournant prévu dans l'architecture même de *Être et temps*, donc bien avant 1937. Heidegger indique dans les lettres à Beaufret et à Richardson que des indices sur la pensée du tournant

peuvent être glanés dans la conférence « De l'essence de la vérité ». Or cette conférence parle d'un tournant que J.G. baptise : 5) tournant « *aléthéo-essentialiste* » (p. 32), qui s'opère dans le passage de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité de l'essence. Cette formulation du tournant devait donner lieu à une conférence intitulée, précisément, « De la vérité de l'essence ». Elle n'a jamais vu le jour, et Heidegger s'explique de façon incohérente sur cette absence (p. 32). Notons toutefois que la conférence « De l'essence de la vérité » propulse au premier plan les thèmes de l'*Aletheia* et de l'histoire de l'être qui seront décisifs dans l'histoire du tournant.

Cet embrouillamini philologique reçoit l'amorce d'un éclaircissement philosophique au chapitre II qui se propose d'examiner la teneur du tournant « onto-chronique » à partir de la problématique de *Être et temps*. Cette problématique tient dans le titre de l'œuvre elle-même, plus précisément, dans l'articulation des modalités de l'être selon le registre du temps. Heidegger aurait décelé les prémices d'une telle articulation, à l'état latent, dans la tradition de l'ontologie (pp. 38 et suiv.). Toutefois, cette tradition serait coupable de se mouvoir dans un « cercle onto-chronique » (p. 47) en pensant le temps lui-même à la mesure du présent (*Anwesenheit*), l'horizon de la détermination métaphysique de l'être. Ainsi le temps renvoie à l'être dont il constitue pourtant l'horizon de sens.

Si penser le cercle est déjà une certaine manière d'en sortir, Heidegger, à l'époque de *Être et temps*, propose quand même une « pensée non-métaphysique » du temps, dont la clé est l'analytique du *Dasein*. J.G. nous rappelle au chapitre III les principaux moments de cette analytique, non sans souligner ses ambiguïtés (pp. 49-50), en vue de nous amener de la « temporalité du *Dasein* à celle de l'être ». C'est dans ce passage que se joue la *Kehre* onto-chronique. Mais avant d'y arriver, J.G. souligne le « pari révolutionnaire » (p. 56) que tient Heidegger dans son analytique de la temporalité (*Zeitlichkeit*) à partir de la facticité du *Dasein*, qui nous livre un temps « ex-tatique », empli de « narrativité » (p. 61), qui se temporalise à partir d'un futur fini. La primauté au futur disqualifie celle du présent dans le temps de la métaphysique. La compréhension de l'être et le souci du *Dasein* trouvent leur sens dans cette temporalisation qui rend possible la structure existentielle du *Dasein*. Mais J.G. se demande si Heidegger n'a pas atteint, avec l'analyse de la temporalité et de ses extases, une certaine limite, comme en témoigne l'abstraction et l'obscurité de ses réflexions, ou si « les limites fixées par son point de départ herméneutique, l'enracinement du questionnement philosophique dans la facticité du *Dasein*, n'ont pas été transgressées par l'« ambition transcendante » » (p. 65) qui anime tout *Être et temps*. Voilà qui ne serait pas étranger au tournant.

Toutefois, Heidegger avait encore à jeter un pont entre la temporalité du *Dasein* et le caractère temporel de l'être, c'est-à-dire à accomplir son analytique du *Dasein* en ontologie fondamentale. La temporalité du *Dasein* nous permet d'accéder à une *temporalitas* (*Temporalitat*) de l'être qui la fonde en retour. L'analyse de cette *temporalitas*, qui devait présument faire l'objet de la section « temps et être », ne fut jamais publiée. Le tournant onto-chronique, ou « tournant du *Dasein* à l'être » (p. 75), a tourné court. Mais selon J.G., on peut redessiner « l'intention de « Temps et être » à l'époque de « Sein und Zeit » » (titre du chap. IV) à l'aide d'un cours de 1927, « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie ». On y apprend que la *temporalitas* de l'être est constituée de « schèmes horizontaux » adjacents aux extases de la temporalité du *Dasein*, ce qui permet à Heidegger de boucler la boucle de son analytique (le sens de cette « projection de soi » demeure tout de même obscur). C'est ainsi que le tournant onto-chronique devait s'accomplir, préparant un « renversement » (*Umschlag*) de l'ontologie en une « métontologie » (p. 77), elle aussi demeurée à l'état de projet.

Cette habile reconstitution du tournant onto-chronique ne peut changer le fait qu'il n'a jamais eu lieu. L'échec du tournant « officiel », l'« échec de « Temps et être » » (chap. V), semble

en fait le signal d'un tournant beaucoup plus radical. La thèse centrale de J.G. à ce propos se lit comme suit : « La prise de conscience, sinon la découverte, de la finitude doit rendre compte des hésitations de "Temps et être" ainsi que de toute la philosophie du tournant, pris dans ses versants thématique et biographique » (p. 81). Car, selon J.G. « la finitude n'occupe pas encore une position fondamentale dans l'économie de l'ontologie fondamentale » (p. 84), alors qu'elle apparaît au premier plan, sous forme de néant, de négativité, de voilement dans l'*Aletheia*, dans les travaux qui suivent immédiatement *Sein und Zeit*.

Là où la « radicalisation de la finitude » opère un tournant radical, c'est dans la « remise en question de "Sein und Zeit" » (chap. VI), ou plus précisément, dans la remise en question du projet de compréhension de l'être, qui préjuge de son accessibilité à la « clarté du concept ». *Sein und Zeit* nourrissait implicitement des ambitions propres à la subjectivité métaphysique (ses « ambitions transcendantes ») en visant l'être selon un horizon d'intelligibilité (pp. 94-95). Être radicalement fini, le *Dasein* doit se résoudre au « mystère de l'être » qui « dépasse tout projet de sens de la subjectivité ». Ce « mystère » est celui du « retrait de l'être », d'un tournant, ou d'un détour, que l'être lui-même accomplit loin de tout « horizon » (concept que Heidegger abandonnera, p. 97) dans lequel « le subjectivisme et sa prétention dominatrice » (p. 99) cherche à l'enchâsser.

La *Kehre* est donc, finalement, un « tournant dans l'être » (chap. VII). La dernière philosophie de Heidegger sera l'écho de ce tournant, qui posséderait deux versants. Il y aurait d'abord le « dé-tour » (*Abkehr*) de l'être, son oubli destinal, qui constitue le fonds de la métaphysique et de son avatar moderne, la technique. Puis, du fond de cet oubli même, Heidegger conçoit la possibilité d'un tournant (*Kehre*) de l'oubli de l'être, d'une parousie, versant « eschatologique » du tournant. J.G. fait ressortir les nuances de la pensée du tournant en signalant que, pour Heidegger, le « dé-tour » de l'être est aussi une certaine forme de présence, une certaine manière qu'a l'être de se tourner vers nous et notre finitude. La pensée du tournant dessine une « ontologie négative » qui est certes plus raisonnable que sa « mythologie positive ».

Finalement, l'étude rigoureuse de J.G. nous livre cinq aspects du tournant, en ordre de « concrétisation croissante » : 1) un tournant biographique, transformation de la pensée de Heidegger, 2) un tournant thématique, 3) d'abord onto-chronique, puis 4) *aléthéo*-essentialiste, où se découvre une finitude radicale qui prend son sens 5) en un tournant « dans la révélation du retrait de l'être et dans le renversement de la métaphysique qu'il laisse présager » (p. 123). La chronologie véritable du tournant contredit les indications laissées par Heidegger (J.G. fournit une explication peu convaincante de cet écart, pp. 76 et 125). Enfin, l'auteur conclut en décryptant dans le tournant un appel à la « pluralité » : « Le tourment du *logos* fera place à la pluralité des sens de l'être. » (p. 127).

On ne saurait trop recommander la lecture de cet ouvrage minutieux, alliant précision philologique et exigence philosophique pour nous livrer la « Chose même », libre des interférences biographiques. Toutefois, l'approche strictement « conceptuelle » et la fidélité aux textes ne peuvent être autrement que limitées, dans le contexte fini où s'exerce toute pensée, et où s'insèrent inévitablement des événements qui n'ont rien de philosophique. La vie et les actes de Heidegger sont trop ombragés pour les ignorer dans leurs répercussions possibles sur son chemin de pensée.

Gilles VIGNEAULT  
Université de Paris — Sorbonne