

LA MÉTAPHYSIQUE COMME MÉTONTOLOGIE. DE HEIDEGGER À TENGELYI¹

OVIDIU STANCIU

Abstract

In this paper, I attempt to draw a parallel between László Tengelyi's understanding of a "phenomenological metaphysics" (as it is expressed in his posthumous work, *Welt und Unendlichkeit*), and Heidegger's project of a "metaphysics of *Dasein*", developed in the aftermath of the publication of *Being and Time*. This undertaking is facilitated by Tengelyi's constant references to this Heideggerian project. I propose a reconstruction of Tengelyi's reading of Heidegger, insisting on the themes belonging to the "metaphysics of *Dasein*" that widen the scope (or even go against some fundamental assumptions) of the fundamental ontology of *Being and Time*. I show that Tengelyi's "phenomenological metaphysics" and Heidegger's "metaphysics of *Dasein*" share a central doctrinal commitment, namely that the proper object of metaphysics is the "world" and not the being.

*Es bleibt keine Wahl, als uns selbst aufzumachen und der Metaphysik ins Gesicht zu sehen, um sie nicht wieder aus den Augen zu verlieren.*²

*Eine Metaphysik ohne Ontotheologie ist alles andere als ein Ding der Unmöglichkeit.*³

A tous égards monumental, le dernier livre de László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit* se présente comme la patiente cartographie d'un domaine qui peut

¹ Un certain nombre d'interrogations que nous développerons dans la suite de ce texte ont été déjà esquissées dans la recension que nous avons consacrée au livre de L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit* et dont nous reprenons ici un certain nombre d'éléments d'enquête (ainsi que quelques passages).

² Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983, p. 5 (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, trad. par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 19 : « Ainsi il n'y a pas d'autre choix que de regarder la métaphysique en face, pour ne plus la perdre de vue »).

³ Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg – München, Karl Alber, 2014, p. 555.

apparaître à l'*epistemè* dominante, qui retord *ad nauseam* la thèse d'une fin – imminente ou déjà accomplie – de la métaphysique, comme l'insolite par excellence : celui d'une métaphysique phénoménologique. C'est à l'édification de ce projet qu'est ordonné l'ensemble des développements que l'ouvrage contient. La finesse des analyses de l'historien de la philosophie, la sûreté des découpages, la hauteur de vue qui lui permet de faire apparaître des solidarités profondes entre des doctrines qu'un regard hâtif peut considérer comme inconciliables, le dialogue profond noué avec les mathématiques – autant d'éléments qui auraient fait la gloire de n'importe quelle autre entreprise philosophique ne sont ici que des points d'appui, des contreforts dont la fonction réside uniquement à soutenir la formulation d'une métaphysique phénoménologique.

Que le projet même du livre implique une prise de position critique vis-à-vis d'une configuration dominante du savoir affecte la stratégie de l'exposition. Le noyau doctrinal de la métaphysique phénoménologique n'est pas énoncé abruptement, sa possibilité est d'abord dégagée à travers l'examen attentif de quelques moments stratégiques de la tradition phénoménologique. Ainsi, en un premier moment Tengelyi se penche sur la détermination heideggérienne de la métaphysique comme onto-théologie et sur sa postérité dans la phénoménologie et l'histoire de la philosophie de langue française. En un second moment, il se propose de dégager les thématiques positives de la métaphysique au sein de la phénoménologie, en s'attardant notamment sur la doctrine husserlienne des « *Urtatsachen* » et sur le concept heideggérien de métonotologie. Enfin, une fois ce travail critique effectué, une fois que le destin de la métaphysique s'avère indépendant de celui de l'onto-théologie et se montre compossible avec celui de la phénoménologie, Tengelyi pose les piliers d'une démarche originale qui gravite autour des thématiques du monde et de l'infinité, ou plus précisément, de la « différence diacritique entre monde et infinité ».

Si le plaidoyer pour une métaphysique phénoménologique semble représenter une innovation au sein de tradition phénoménologique, cette impression n'est due qu'à un préjugé historique. Contre la *doxa* qui voit la phénoménologie et la métaphysique comme des paradigmes mutuellement exclusives, Tengelyi convoque à son appui les témoignages non seulement des fondateurs fribourgeois de la phénoménologie, mais également de leurs continuateurs de langue française (notamment Sartre, Levinas, Richir et Marion). Pourtant, asseoir les droits d'une métaphysique phénoménologique exige de lever l'hypothèque massive qui pèse sur un tel type enquête et qui a sa source dans la caractérisation heideggérienne de la métaphysique comme onto-théologie et dans le projet corrélatif d'un « dépasement de la métaphysique ».

Tengelyi formule deux types de réserves à l'égard de la conception heideggérienne de la métaphysique comme onto-théologie. En un premier moment, il conteste la justesse historique du dispositif onto-théologique, en faisant apparaître qu'il est incapable de rendre compte de toute la richesse du champ de la métaphysique traditionnelle. En un second moment, le rejet vise les présupposés historicistes qui régissent l'enquête heideggérienne, conduisant à établir une équivalence entre la métaphysique et l'histoire de l'être. La thèse que Tengelyi avance est que signification de la métaphysique ne peut pas être dégagée uniquement à travers une réflexion sur le sens de l'héritage philosophique, que la fonction de ce concept ne s'épuise pas dans l'unification du paysage de la philosophie traditionnelle. L'horizon théorique à partir duquel on peut saisir la spécificité et la portée de la métaphysique est celui d'une interrogation sur les limites d'une approche transcendante. Ainsi, la légitimité d'une démarche d'ordre métaphysique est justifiée dès lors qu'on parvient à montrer qu'il y a un domaine du sens qui résiste à un éclaircissement « eidétique » ou « fondamental-ontologique », dès lors qu'on fait apparaître la foncière insuffisance, ou plutôt l'indépassable partialité de l'approche transcendante. Il n'en demeure pas moins qu'à travers ce geste critique il ne s'agit pas d'opérer un mouvement en retour vers la métaphysique traditionnelle qui la réhabiliterait, mais uniquement d'indiquer le caractère régional du modèle heideggérien. Si Heidegger est parvenu à délégitimer de manière définitive tout projet onto-théologique, il serait illusoire de conclure que ce rejet puisse s'éteindre à la métaphysique comme telle. Pourtant, le parcours philosophique proposé par Tengelyi assume encore une inspiration heideggérienne, car il essaie de prolonger et de radicaliser une démarche initiée par Heidegger à la fin des années 1920 sous le titre de la « métaphysique du *Dasein* ».

Au moins deux caractéristiques rendent cette époque de la pensée heideggérienne hautement significative pour le propos de Tengelyi. Il s'agit d'abord de l'usage positif qui est fait du concept de métaphysique. Comme le témoignent nombre des cours et des conférences, Heidegger place sans hésitation sa démarche sous la bannière de la métaphysique, qu'il entend re-fonder et non pas dépasser. L'éclairage que Tengelyi propose de la période métaphysique de Heidegger, et notamment du tournant (*Umschlag, Kehre*) « métontologique » permet de reconnaître qu'avant la formulation de la thèse de l'onto-théologie – thèse qui a une fonction essentiellement critique – Heidegger a proposé un concept « positif » de métaphysique. Ce qui est visé par ce tournant « métontologique » est la mise en évidence de l'appartenance de la question du tout de l'étant – à savoir du monde – au questionnement fondamental de la philosophie. Corrélativement, Heidegger conteste la capacité de la question de l'être à épuiser le champ légitime de la recherche philosophique. Il dénonce notam-

ment l'incapacité de l'ontologie fondamentale en tant que telle de rendre compte de la question de l'étant dans sa totalité et il assigne cette thématique à une nouvelle discipline, la « métontologie ». Ainsi « l'ontologie fondamentale répond à la question de l'être, alors que la métontologie répond à la question portant sur l'étant en totalité. Les deux directions de recherche constituent la métaphysique »⁴. Cette direction est assumée explicitement par Tengelyi lorsqu'il soutient que la métaphysique phénoménologique qu'il cherche à édifier « a pour thème non pas l'être, mais plutôt le monde »⁵. Qui plus est, la formule à travers laquelle Tengelyi saisit sa propre démarche – le « transcendantalisme métontologique »⁶ – témoigne également de la dette contractée l'égard de cette ligne d'enquête déployée par Heidegger. Nous nous proposons dans ce qui suit de reconstituer le cheminement qui a conduit Tengelyi à formuler le projet d'un transcendantalisme métontologique. Après une indication rapide des réserves formulées à l'encontre du dispositif onto-théologique, nous restituerons – en nous appuyant sur les recherches menées par Tengelyi – le parcours qui a conduit Heidegger à formuler un projet « métontologique ». Enfin, nous indiquerons, la voie suivie par Tengelyi dans l'élargissement et la radicalisation de ce projet.

La thèse heideggérienne d'une constitution onto-théologique de la métaphysique représente le terme initial de l'enquête engagée par Tengelyi dans *Welt und Unedlichkeit* : l'exposé suit sa progressive émergence, à partir de la première indication, dans un cours des années 20, de la double orientation de la métaphysique aristotélécienne, jusqu'au texte canonique de 1957, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*. Or, si la thèse d'une constitution onto-théologique de la métaphysique a réussi à s'imposer, ce n'est pas grâce à sa seule force de séduction, à la perspective qu'elle ouvre de rassembler en une formule cohérente le tout de la tradition philosophique occidentale. Son succès a trait plutôt à son fort « potentiel heuristique »⁷, dont témoigne notamment l'usage qui en a été fait au sein de ce qu'on pourrait appeler « l'histoire de la philosophie de langue française d'inspiration heideggérienne ». Suivant de près les analyses historiques d'Aubenque, de Courtine, de Marion, de Brague et de Boulnois qui, chacun à sa façon, tentent de faire un usage souple de cette thèse, en l'affinant afin qu'elle puisse correspondre au détail de la doctrine examinée, Tengelyi met en évidence que ces tentatives d'adaptation ont pour effet précisément de contester la massivité de la thèse heideggérienne. Des auteurs qui ont entamé leur travail historiographique armés de cette thèse doivent admettre que l'onto-théologie dans sa formulation heideggérienne

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 551 et *passim*.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

stricte – qui renvoie à la double fondation (*Begründung* et *Ergündung*) de l'étant suprême par l'étant en tant qu'étant et réciproquement – ne garde sa pertinence que pour une frange déterminée de la tradition métaphysique, à savoir pour une tradition qui assume l'interprétation scotiste d'Avicenne⁸. Certes, celle-ci a polarisée pour un demi-millénaire (de Duns Scot jusqu'au Kant pré-critique) l'espace de l'interrogation philosophique. Mais en dépit de cette hégémonie pluri-séculaire, elle ne saurait comme telle monopoliser la signification de la métaphysique (même quand on l'envisage uniquement dans sa figure traditionnelle). Déjà la métaphysique traditionnelle apparaît comme un territoire plus complexe, comme un paysage plus ramifié que ne le laissait entendre la thèse onto-théologique d'une double fondation. Cette pluralisation du champ de la métaphysique traditionnelle est la première condition pour établir la possibilité d'une « métaphysique non-onto-théologique ».

Une fois la métaphysique libérée du joug de l'onto-théologie, il importe d'examiner la manière dont la phénoménologie a entendu se situer à son égard. Loin que son positionnement s'épuise en un simple rejet – ou, dans le fait d'arborer une neutralité vis-à-vis de tout questionnement métaphysique – la phénoménologie a élaboré, quoique de manière discrète, et comme dans ses marges, une métaphysique singulière. C'est à sa mise en évidence qu'est consacrée la deuxième partie du livre de L. Tengelyi. Ainsi, les *Méditations Cartésiennes* font apparaître dans leur partie conclusive que la métaphysique n'est pas réductible aux « aventures » (*Abentuer*) et aux « exubérances spéculatives » (*spekulativen Überschwänglichkeiten*) de la tradition, qu'une voie plus sobre est à même d'être empruntée, qui ne sera pas moins métaphysique pour autant. A l'encontre de la tradition, une telle recherche n'aspire pas à se hisser jusqu'à un domaine supra-sensible, à déterminer les premiers principes et premières causes. Tout au contraire, la recherche ainsi engagée a pour objet l'archi-facticité, les archi-faits (*Urtatsachen*), qui relèvent d'une métaphysique dans la mesure où ils ne sont pas justiciables d'une démarche eidétique, indissociable de la phénoménologie au sens strict⁹. La métaphysique porte sur du réel, et non pas sur du possible : pourtant le réel n'est pas une sur-essence, excédant le possible, mais un fait qui lui résiste.

Selon Tengelyi, Heidegger engage une démarche similaire, dans la période qui suit immédiatement la publication d'*Etre et temps* (1927–1930). A l'encontre d'une tradition interprétative qui voit dans le chemin de pensée de Heidegger un développement unitaire, régi à chaque étape de son parcours par une unique

⁸ Tengelyi assume ici le diagnostic formulé par Alain de Libera. Cf. *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1992, p. 72. Cité par Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 84.

⁹ *Ibid.*, p. 184.

question – celle de l'être – et dont la motivation interne réside dans la tentative de penser de façon de plus en plus décidée l'être dans sa différence, dans sa séparation avec l'étant, Tengelyi singularise une étape de ce parcours à qui il attribue une signification décisive non seulement pour la pensée de Heidegger, mais aussi pour le statut de la phénoménologie elle-même. Dans ce qui suit nous nous proposons de faire apparaître l'itinéraire qui a conduit Heidegger à placer sa recherche sous la bannière de la métaphysique et à insister notamment sur les distances qu'il a prises à l'égard du projet de l'ontologie fondamentale.

Si *Sein und Zeit* est extrêmement parcimonieux dans l'emploi du concept de métaphysique, et si, lorsque ce terme apparaît dans cette œuvre sous la plume de Heidegger, il est presque toujours entouré de guillemets, « après *Etre et temps*, Heidegger cherche à retrouver un usage propre (*disquotational use*) du terme de 'métaphysique' »¹⁰. Ce virage métaphysique est amplement attesté par la correspondance. Ainsi, le 8 Août 1928 il écrit à E. Blochmann à propos du dernier cours de Marbourg qu'il « frayait déjà une *voie nouvelle*, ou plutôt il a consisté à fouler des sentiers dont je croyais qu'il ne m'était permis, et pour longtemps, que de les pressentir. Toutes les questions parfaitement légitimes que vous posez relèvent de ce champ de la métaphysique »¹¹. Et il précise un an plus tard à J. Stenzel, à propos du cours *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, qu'il s'agit de « mon premier véritable cours sur la métaphysique » (« *meine erste wirkliche Metaphysikvorlesung* »)¹².

Deux étapes scandent l'appropriation du concept de métaphysique par Heidegger. En un premier moment – dans les cours qui suivent immédiatement l'achèvement de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire, approximativement, depuis l'hiver 1926/27 (GA 23) jusqu'à l'hiver 1927/28 (GA 25) – ses efforts visent à extraire la métaphysique de l'association défavorable avec l'occultisme et la théosophie. Il s'agit donc d'abord de « sauver un nom », celui de métaphysique : « La métaphysique en un sens scientifique = ontologie, et ne sera utilisée ici qu'en ce sens. La métaphysique n'est nullement liée à la mouvance de la théosophie ou de l'occultisme, mais tout au contraire son élément est la sobriété et la froideur glacée du concept » (« *ihr einziges Element ist die Nüchternheit und eisige Kalte des Begriffs* »)¹³. Le prix à payer pour cette opération de sauvetage est un usage indifférencié du concept de « métaphy-

¹⁰ Hodge Joanna, *Heidegger and Ethics*, Londres, Routledge, 1995, p. 177.

¹¹ Heidegger M. – Blochmann E., *Briefwechsel 1918–1969*, Marbach-sur-le-Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1990, p. 24 : « das letzte Marburger Kolleg diesen Sommer war ein neuer Weg oder vielmehr ein Beschreiten der Pfade, die ich glaubte noch langhin nur ahnen zu dürfen. All die Fragen, die Sie mit recht und ganz eindeutig stellen, gehören in dieses Feld der Metaphysik ».

¹² Lettre à J. Stenzel du 23 Nov. 1929, *Heidegger Studies*, 16, 2000, p. 16.

¹³ Heidegger M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, éd. par H. Vetter, Frankfurt am Main, Klostermann, 2006, p. 7.

sique », qui est identifiée purement et simplement à l'ontologie. Il y a bien un sens « scientifique » de la métaphysique, différent du sens vulgaire – en ce sens vulgaire, le dépassement (*Übersteigung*) qu'elle met en scène est orienté vers un autre étant, vers un *Hinterwelt* – mais ce sens scientifique est synonyme de l'ontologie : « la science transcendantale de l'être n'a rien à voir avec la métaphysique vulgaire qui traite de tel ou tel étant qui se tiendrait à l'arrière-plan de l'étant connu, mais le concept scientifique de métaphysique est identique au concept de philosophie en général, au sens de science transcendantale critique de l'être, c'est-à-dire ontologie »¹⁴. Ces premiers usages, bien qu'ils marquent un écart par rapport au silence de *Sein und Zeit* au sujet de la métaphysique, n'apportent pas avec eux une innovation décisive dans le cadre conceptuel déjà établi, pour autant que la métaphysique n'est pas associée à une nouvelle thématique excédant l'ontologie. Cette voie, qui est celle d'une simple assimilation, sera bientôt abandonnée. En un second moment, Heidegger fera recours à la métaphysique pour répondre à une exigence interne à sa pensée, celle d'élargir le champ philosophique au-delà de ce qui était thématisé dans *Sein und Zeit* et, par conséquent, de pallier aux insuffisances de son ouvrage de 1927. Il y aura donc un écart, une distribution des rôles entre l'ontologie et la métaphysique, car, comme l'affirme *Kant et le problème de la métaphysique*, « l'ontologie fondamentale n'est que la première étape de la métaphysique du *Dasein* »¹⁵. Dans le §10 de son dernier cours marbourgeois consacré à Leibniz, il formule l'exigence d'opérer un revirement (*Kehre*), qui conduira l'ontologie dans l'ontique métaphysique¹⁶. Enfin, dans son cours de Fribourg sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger affirme explicitement l'appartenance et, partant, l'inclusion de l'ontologie dans une démarche d'ordre métaphysique : « l'ontologie et son idée doivent tomber, précisément parce que la radicalisation de cette idée fut un stade nécessaire dans le développement de la problématique nécessaire de la métaphysique ».¹⁷

En faisant appel au terme de métaphysique, Heidegger ne procède pas seulement à un changement de vocabulaire, mais cherche avant tout à conquérir un nouveau domaine, que *Sein und Zeit* avait négligé. Quelles sont les raisons

¹⁴ Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 23. (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 35).

¹⁵ Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991, p. 232 (*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par Walter Biemel et Alphonse de Waehlens, Paris, Gallimard, 1981 [1953], p. 288).

¹⁶ Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, éd. par Klaus Held, 1978, p. 201 : « die Kehre, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft ».

¹⁷ GA 29–30, p. 522 ; tr. fr., p. 516.

qui conduisent Heidegger à s'avancer dans une telle direction ? En quoi consiste l'insatisfaction qu'il ressent vis-à-vis de ses développements antérieurs et qu'est-ce qui motive la conviction que la métaphysique pourrait remplir avec succès la fonction d'un correctif ? Plusieurs hypothèses d'ordre philologique peuvent être ici envisagées. En un premier lieu, on peut faire valoir l'influence de la lecture de Kant – qui est au cours de cette période le « héros » que Heidegger se choisit – et de la thématique de « l'instauration du fondement de la métaphysique ». En rejetant les interprétations néo-kantiennes qui réduisent la *Critique de la raison pure* à une théorie de la connaissance, Heidegger est amené à insister sur la problématique métaphysique que cette œuvre recèle et à la reprendre à son propre compte. Deuxièmement, on peut alléguer l'importance des échanges que Heidegger a eus avec Scheler à cette époque et l'importance de son concept de « métanthropologie »¹⁸. Enfin, la revendication de l'engagement métaphysique de son entreprise peut apparaître comme une réaction contre la première réception « anthropologisante » de *Sein und Zeit*. En qualifiant sa démarche de « métaphysique », Heidegger aurait tenté de couper court à toute tentative de réduire son enquête à une contribution à l'« anthropologie philosophique »¹⁹. Nous privilégierons dans notre tentative de brosser le paysage conceptuel propre à la métaphysique du *Dasein* une piste « systématique » – celle même suivie par Tengelyi dans les travaux consacrés à ce pan de l'œuvre heideggérienne²⁰ –, en tentant de saisir la spécificité de cet usage du concept de métaphysique non pas à partir de ses sources ou de son contexte d'émergence mais en insistant sur les innovations conceptuelles qu'il apporte. La thèse qui guidera notre démarche est que l'émergence de la métaphysique comme

¹⁸ Cf. Jaran François, *La métaphysique du Dasein*, p. 18–19 : « C'est sous l'influence conjointe de Kant et de Scheler que Heidegger vient à souhaiter non pas déjà 'dépasser' la métaphysique, mais bien lui offrir la rigueur et la résolution qu'elle n'a pas connues dans le cours de son histoire ». S. Crowell formule une thèse similaire : « the idea of an enquiry into *das Seiende im Ganzen* as the ontic context for a metaphysics of *Dasein* clearly tracks Heidegger's new interest in something like a philosophical *cosmology*, stimulated by Max Scheler's work » (« Metaphysics, Metontology and the End of *Being and Time* », in : Husserl, *Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2001, p. 231).

¹⁹ La conférence donnée en janvier 1929 devant la *Kant-Gesellschaft* de Frankfurt qui porte le titre *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* représente un vif témoignage en faveur de cette thèse. Cf. son commentaire par F. Jaran, *La métaphysique du Dasein*, p. 45–46.

²⁰ Cf. notamment Tengelyi L., « L'idée de métontologie et la vision de monde selon Heidegger », *Heidegger Studies* 27, 2011, pp. 137–153 ; Tengelyi L., « Transformation of Heidegger's Concept of Truth between 1927 and 1930 », in : Pol Vandavelde et Kevin Hermeberg (éds.), *Variations of Truth. Approaches in Contemporary Phenomenology*, Londres, New York, Continuum, pp. 94–108, de même que le chapitre « Heideggers metontologische Grundlegung der Metaphysik », *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., pp. 228–263. Ces thématiques avaient été auparavant abordées aux cours de son *Oberseminar* dispensé à la *Bergische Universität Wuppertal*.

champ thématique distinct est liée à l'apparition d'un sens du monde irréductible à un moment structurel de l'*in-der-Welt-sein*. Entre ces deux thèmes il n'y a pas seulement simultanéité chronologique, mais aussi solidarité structurale. Ainsi, le monde (en un sens non existentiel) s'avère être un problème insoluble au sein de l'ontologie fondamentale, alors que la métaphysique peut gagner son sens véritable – et se délimiter ainsi de l'ontologie – dans la mesure où elle prend en charge la thématique du monde. Pourtant, la démarche qui consiste à proposer un nouveau sens du monde, et à assigner à une entreprise d'ordre métaphysique son exploration ne se contente pas d'ajouter un volet manquant au projet philosophique de *Sein und Zeit*, mais il le bouleverse en profondeur, provoque un revirement (*Umschlag*) : « Il en résulte la nécessité d'une problématique autonome, qui prend pour thème la question de l'étant dans son tout. Bien que ce nouveau questionnement appartienne à l'essence de l'ontologie, il ne peut être obtenu que de son revirement, de sa *metabolé*. Je désigne cette problématique du titre de métontologie »²¹. Si la métaphysique présuppose la prise en compte de ce nouveau sens du monde, elle ne s'identifie pas purement et simplement à la discipline qui le prend en charge. Pour cette discipline, Heidegger réserve le terme de « métontologie ». Comme le souligne László Tengelyi, « la métaphysique recherchée par Heidegger se révèle bipolaire ou plutôt bifocale (comme une ellipse) : alors que l'un de ses foyers reste toujours l'être, l'autre sera désormais le monde. Et si la question de l'être demeure bien l'affaire de l'ontologie fondamentale, celle du monde appartiendra désormais à une discipline différente, à savoir précisément la 'métontologie' »²².

La source de ce revirement peut être située dans la radicalisation d'une problématique que *Sein und Zeit* avait déjà affleurée : la question du fondement de l'enquête ontologique. Dans une lettre à Karl Löwith du 20 Août 1927, abandonnant toute fausse modestie, Heidegger revendique le mérite d'avoir été le premier à reconnaître la nécessité de fournir un fondement ontique à l'ontologie : « Je suis d'avis que l'ontologie ne peut être fondée que de manière ontique, et je crois, que jusqu'à aujourd'hui personne n'a vu et formulé cette exigence de façon explicite ».²³ De quelle manière peut-on déterminer ce fondement ontique ? Sur ce point le cours

²¹ GA 26, p. 199 : « Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer *metabolé*. Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie* ».

²² Tengelyi L., « L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger », *op. cit.*, p. 139.

²³ Cf. Papenfuss Dietrich et Pöggeler Otto, (éds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. II: Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am M., Klostermann, 1990, p. 36 : « Auch ich bin der Überzeugung, dass Ontologie nur ontisch zu fundieren ist, und ich glaube, das hat bislang noch niemand vor mir explizit gesehen und ausgesprochen ».

de 1927, les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* est tout à fait explicite : « L'ontologie a pour discipline fondamentale l'analytique du *Dasein*. Ce qui a également pour conséquence que l'ontologie ne se laisse pas fonder de manière purement ontologique. Sa propre possibilisation est renvoyée à un étant, à quelque chose d'ontique : le *Dasein*. L'ontologie a un *fundamentum* ontique. [...] La philosophie, dans ses possibilités et ses destinées, dans la mesure où elle est l'œuvre de la liberté du *Dasein* de l'homme, demeure rivée à son existence, c'est-à-dire à la temporalité et par là à l'historicité, en un sens plus originel que toute autre science »²⁴. Il s'agit donc de référer l'être à la compréhension qu'on en a, et d'élucider cette compréhension par une analyse de la structure existentielle de l'étant qui peut dérouler une telle compréhension. Ceci revient à dire que sans *Dasein*, il n'y aurait pas d'ontologie : « toute recherche – à commencer par celle qui se meut dans l'orbe de la question centrale de l'être – est une possibilité ontique du *Dasein* »²⁵.

Aussi révolutionnaire que pourrait être sa formulation initiale, la thèse selon laquelle l'ontologie ne peut être fondée que de manière ontique s'avère être une manière pour Heidegger de justifier le chemin emprunté par *Sein und Zeit*, consistant à rattacher la question de l'être à l'élucidation du sens d'être du *Dasein*. En effet, le fondement ontique renvoie au fait (*Faktum*) de la compréhension de l'être et celle-ci à son tour à la constitution d'être d'un étant qui se rapporte à l'être. Par conséquent, Heidegger n'apporte pas avec cette thèse de modifications majeures au cadre théorique de *Sein und Zeit*, pour autant que, au §4 de cette œuvre, il indiquait déjà comme le troisième privilège du *Dasein* le fait d'être « la condition ontico-ontologique de possibilité de toutes les ontologies »²⁶. Pourtant, si la question du fondement ontique se réduisait purement et simplement à la thèse selon laquelle c'est la compréhension de l'être qui fournit à l'enquête ontologique son sol, la déclaration de Heidegger quant à son originalité semblerait bien étrange. En effet, au §4 d'*Être et temps*, il admet que le rapport étroit entre être et compréhension, entre *eon* et *noein* constitue une des découvertes inaugurales de la philosophie : « La primauté ontico-ontologique du *Dasein* a été très tôt aperçue [...] Aristote dit : l'âme (de l'homme) est en quelque manière l'étant ; l'âme qui constitue l'être de l'homme découvre, en ses guises d'être – l'*aisthesis* et la *noesis* – tout étant en son être-que et son être-ainsi (*hinsichtlich seines Daß- und Soseins*), donc toujours en même temps en son être. Thomas d'Aquin repris cette proposition, qui remonte

²⁴ GA 24, p. 26 ; tr. fr., p. 38.

²⁵ Heidegger M., *Sein und Zeit*, GA 2, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977, p. 27 (*Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentic, 1985, p. 37).

²⁶ GA 2, p. 18 ; tr. fr., p. 31 : « die ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien ».

à la thèse ontologique de Parménide, dans une élucidation caractéristique ». ²⁷ Si la thèse relative à la nécessité de fournir à l'enquête ontologique un fondement ontique était équivalente à l'idée selon laquelle toute élucidation de l'être doit nécessairement passer par un examen de la pensée, Heidegger ne ferait que réactiver une démarche tout aussi ancienne que la philosophie elle-même. Bien évidemment, Heidegger peut alléguer le défaut de radicalité des tentatives antérieures : celles-ci sont demeurées infructueuses dans la mesure où elles n'ont pas élaboré de manière suffisante le mode d'être de l'étant qui « pense », n'ayant pas mis en lumière la finitude fondamentale qui le caractérise. Pourtant, si tel était le cas, Heidegger serait contraint d'atténuer le ton de sa revendication, car il y a bien une distance entre radicaliser une thématique ancienne et soutenir que « personne n'a vu et formulé cette exigence ».

Afin de rendre compte de la radicalité et l'originalité que Heidegger assigne à sa propre démarche – celle de procurer un fondement ontique à l'ontologie – il est nécessaire de faire un pas supplémentaire et de nous tourner vers le cours de 1928, intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Dans ce texte, Heidegger donne un aperçu plus net de cette problématique :

être il n'y a que si le *Dasein* comprend l'être. En d'autres termes : la possibilité qu'il y ait être dans le comprendre présuppose l'existence facticielle du *Dasein*, et celle-ci présuppose à son tour l'être-subsistant facticiel de la nature. Dans l'horizon de la question de l'être posée de manière radicale il apparaît que tout cela n'est visible et que l'être ne peut être compris comme être que si une possible totalité de l'étant est déjà là. D'où résulte la nécessité d'une problématique spécifique qui prend désormais pour thème l'étant dans son ensemble (*im Ganzen*). Cette nouvelle problématisation réside dans l'essence de l'ontologie elle-même et provient de son virage, de sa *metabolé*. C'est cette problématique que je caractérise comme métontologie ²⁸.

Ce passage reprend dans un premier moment la thèse auparavant énoncée qui rattache l'être à la compréhension : l'enquête ontologique est renvoyée à l'existence facticielle du *Dasein* comme à sa présupposition. Pourtant, la démarche régressive ne s'arrête pas en ce point, car l'existence facticielle du *Dasein* présuppose

²⁷ GA 2, p. 19 ; tr. fr., p. 32.

²⁸ GA 26, p. 199 : « es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht. Mit anderen Worten: die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist ». Nous reprenons (avec des légères modifications) la traduction proposée par J.-Fr. Courtine, *Inventio analogiae : métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 53. Ce passage est cité et commenté par Tengelyi in *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 231 sq.

à son tour « l'être-substant facticiel de la nature ». La facticité du *Dasein*, que *Sein und Zeit* distinguait soigneusement de la factualité de l'étant intra-mondain s'avère dépendante – sinon dans son être, au moins dans son être là – de l'existence (mieux, de la subsistance) de la nature. L'ordre de la possibilisation s'inverse, ou au moins se redouble : si le *Dasein* recèle en sa structure d'être la possibilité pour qu'un étant tel que la nature puisse entrer dans le monde, le fait qu'une « totalité de l'étant soit déjà là » représente la condition en vertu de laquelle le *Dasein* peut exister facticement. L'« il y a » qui s'atteste dans la compréhension et sur lequel se bâtit toute démarche ontologique est renvoyé à un « il y a » antérieur, à un « il y a » muet et antérieur à tout *logos*, qui constitue son fondement. Par conséquent, Heidegger ne se contente pas de réhabiliter le concept d'une « totalité de l'étant », mais il lui attribue également une fonction fondatrice eu égard au problème ontologique – un geste théorique, qui, mesuré à l'aune de l'orientation globale de l'ontologie fondamentale, a la signification d'un retournement, d'un *Umschlag*, d'un *metabolé*. La signification théorique de cette démarche peut être saisie comme une « apriorisation de la facticité »²⁹. Si *Être et temps* insistait déjà sur le rôle indispensable de la facticité pour la détermination du *Da* du *Dasein*, celle-ci était toujours envisagée dans sa co-originarité avec le comprendre. Ici, Heidegger semble rompre le cercle d'une fondation réciproque de ces deux moments, insistant sur la primauté de la facticité, qui reçoit par là même une signification plus vaste. En opérant ce geste, Heidegger « marque une rupture avec les tendances propres à une métaphysique de la subjectivité, dans la mesure où il fait ressortir le caractère de facticité contingente que possède à chaque fois le fait de la compréhension de l'être (*den jeweil skontingenten Faktizitätcharakter des Faktums von Seinsverstehen*) »³⁰.

Heidegger assigne à la métontologie la tâche d'explorer ce nouveau champ thématique. Dans la mesure où elle prend en charge un espace interrogatif qui représente la présupposition de l'ontologie fondamentale, on peut dire « qu'en un certain sens, la métontologie est encore plus fondamentale que l'ontologie fondamentale »³¹. Pourtant, il faut préciser que cet ordre de fondation n'est pas univoque et que Heidegger restaure la co-originarité de la facticité et du comprendre qu'il semblait avoir abandonné. En effet, on ne parvient au champ propre de la métontologie qu'en opérant précisément un *metabolé* au sein de l'ontologie, c'est-à-dire en radicalisant un type d'interrogation qui a émergé au sein d'une enquête fondamental-ontologique. Tant que la question de l'être n'a pas été gagnée

²⁹ Görland Ingrid, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, p. 23.

³⁰ Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 233.

³¹ *Ibid.*, p. 231.

et déployée, tant que la différence ontologique n'a pas été fixée, la métontologie est privée de sol. Car, prendre en considération la question du tout de l'étant sans opérer auparavant la distinction ontologique, c'est s'exposer au risque d'additionner simplement des connaissances ontiques. Or, comme Heidegger le souligne, « la métontologie n'est pas une ontique sommaire au sens d'une science générale »³². La question de l'être doit nécessairement se dépasser vers la question de la totalité de l'étant. Mais la question de l'étant dans sa totalité n'obtient sa concrétion véritable que dans la mesure où elle représente une radicalisation, un virage au sein de la question de l'être. Il en ressort, comme László Tengelyi le souligne, que « l'ontologie fondamentale et la métontologie se conditionnent mutuellement »³³.

Ce double ordre de fondation rappelle à plus d'un égard la double orientation, ontologique et théologique de la métaphysique traditionnelle. Heidegger reconnaît lui-même cette similitude et opère un rapprochement à l'égard de celle-ci, notant qu'avec la compréhension de la métaphysique comme possédant deux versants, l'ontologie fondamentale et la métaphysique, « vient seulement à l'expression la métamorphose d'un problème fondamental de la philosophie » qui a été évoqué à travers « le double concept de la philosophie comme *prote philosophia* et *theologia* »³⁴. Il reste que dans ce contexte – et selon Heidegger même dans le contexte traditionnel – la question que le versant théologique adresse est à vrai dire un problème cosmologique : le Dieu est envisagé comme la culmination et comme l'emblème de la totalité de l'étant : « le *theologein* est une considération (*Betrachten*) du *kosmos* »³⁵. Il en ressort que Heidegger non seulement place sa démarche sous l'égide de la métaphysique, mais qu'il saisit la position métaphysique qu'il assume comme reprenant l'orientation onto-théologique (ou, pour être plus précis, onto-cosmologique) de la métaphysique traditionnelle.

Le conditionnement réciproque de l'ontologie fondamentale et de la métontologie et la double orientation de la métaphysique proposée par Heidegger renvoient, en dernier lieu, selon la formule de Tengelyi, à la « différence diacritique entre monde et être »³⁶. En effet, une des caractéristiques majeures de cette période de la pensée de Heidegger réside dans le fait que la question de l'être n'occupe

³² GA 26, p. 199.

³³ Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 231.

³⁴ GA 26, p. 202.

³⁵ GA 26, p. 13. Dans sa restitution historique des deux axes de la métaphysique aristotélicienne, Heidegger soutient que le dépassement propre à la *theologike episteme* est de fait orienté vers la totalité de l'étant : « Thema der Metaphysik ist, was über das Seiende hinausliegt – wo und wie wird nicht gesagt. Es geht um a) das Sein als solches, b) das Seiende im Ganzen. Das Hintereinander von Büchern wird zu einem Übereinander, einer Ordnung von Sein und Seiendem ». (GA 26, p. 33).

³⁶ Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 415.

plus, à elle seule, l'espace entier du philosophe. Dans le cours de 1927 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, qui gravite encore dans l'orbe de *Sein und Zeit*, et dans lequel, comme nous l'avons auparavant indiqué, Heidegger identifie la métaphysique à l'ontologie, il affirme que « l'être est le seul et unique problème de la philosophie »³⁷. Or, à peine un an plus tard, après avoir fixé un statut spécifique à la métontologie, il soutiendra que « le problème de l'être – appréhendé dans son originalité – se déploie nécessairement en ce que nous appelons le problème du monde »³⁸. Ou encore, « le problème de l'être se déploie en problème du monde, le problème du monde s'enfonce en retour dans le problème de l'être – cela signifie : les deux problèmes constituent la problématique en soi unitaire de la philosophie »³⁹. L'entrelacement des deux problématiques doit avoir une traduction également au niveau du rapport subjectif qui le dévoile. Si c'est bien le mouvement de transcendance du *Dasein* qui ouvre l'accès et à l'être et au monde, il faudrait montrer qu'une distinction peut être opérée entre ces deux types de mouvement. Autrement dit, afin de maintenir la distinction entre ces deux champs thématiques, il est nécessaire de faire ressortir la différence qui sépare la compréhension de l'être du projet de monde (*Weltentwurf*), terme par lequel Heidegger saisit la transcendance vers le monde. Or si cette distinction est indispensable au projet de Heidegger, il faut pourtant admettre qu'il ne l'accomplit pas toujours expressément. Les éléments qu'il fournit sont néanmoins suffisants pour élaborer une reconstruction de ce cadre conceptuel, quitte à devoir parfois prolonger les lignes restées interrompues. C'est la direction interprétative assumée par László Tengelyi et que nous allons reprendre à notre compte dans les pages suivantes.

L'analyse de Tengelyi prend son départ dans l'autocritique que Heidegger formule dans le cours de 1929/30, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* à l'égard de la théorie de la vérité exposée dans *Être et temps*. En assumant la double distinction aristotélicienne du *De interpretatione* entre des jugements affirmatifs et négatifs et entre des jugements vrais et faux, Heidegger reproche à la tradition d'avoir privilégié les jugements affirmatifs vrais et d'avoir cru pouvoir déduire les trois autres combinaisons (les jugements négatifs vrais, affirmatifs faux et négatifs faux) de cette première catégorie. Or, ce qui est le plus surprenant, c'est que Heidegger affirme avoir été lui-même victime de cette illusion dans *Sein und*

³⁷ GA 24, p. 15.

³⁸ Heidegger M., *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, éd. par Otto Saame et Ina Saame-Speidel, 1996, p. 391. Tengelyi évoque ce passage dans *Welt und Unendlichkeit*, p. 230.

³⁹ GA 27, p. 394.

*Zeit*⁴⁰. Au premier abord, cette autocritique est déconcertante, pour autant qu'une des avancées majeures de l'œuvre de 1927 réside précisément dans la mise en évidence du statut dérivé de la doctrine traditionnelle, selon laquelle le lieu de la vérité est le jugement. En effet, la vérité de l'énoncé est référée à la déclôture de l'étant : un énoncé vrai recueille le « se montrer » de l'étant, il atteste son caractère découvert. L'être-découvert de l'étant présuppose à son tour l'être-découvrant du *Dasein*, son ouverture. C'est seulement parce que le *Dasein* existe, c'est-à-dire qu'il est toujours déjà au monde, que l'étant intramondain peut apparaître et « se montrer soi-même ». Si la vérité comme monstration d'un être-découvert trouve sa possibilité dans l'être-découvrant du *Dasein*, ce dernier doit à plus forte raison – selon un type de raisonnement très répandu chez Heidegger⁴¹ – être appelé la vérité. L'ouverture du *Dasein* est la vérité originare.

Cette démarche consistant à remonter de la vérité de l'énoncé à l'être-découvert de l'étant et, ensuite, à l'être-découvrant du *Dasein* semble avoir laissé derrière elle, comme dérivée, toute considération relative au caractère positif ou négatif, vrai ou faux de l'énoncé. Pourtant, et c'est le sens de l'autocritique de Heidegger, il est possible que cette démarche récursive soit fondée, de manière tacite, sur un des modèles judiciaires traditionnels. Selon Tengelyi⁴², ce que cette remarque autocritique vise c'est l'assimilation de la vérité au non-retrait (*Unverborgenheit*) du monde, qui a pour conséquence d'enlever au jugement l'espace de jeu qui lui permettrait d'être vrai ou faux. Car selon *Sein und Zeit*, le jugement est une simple expression de l'hors-retrait du monde appréhendé de manière immédiate. On peut d'ailleurs se référer également à l'interprétation que Heidegger donne de la théorie aristotélicienne de la vérité dans le livre Θ , 10, où Heidegger voit dans le vrai – entendu précisément comme « *dasunmittelbare Vernehmen der Unverborgenheit eines Seienden* » – le « véritable sens » (*eigentlichen Sinn*) de l'être. Si tel est le cas, on peut alors comprendre pourquoi l'énoncé affirmatif – qui dit que l'étant est, et comment il est – possède une primauté. Or, si l'énoncé ne réside pas dans une pure expression de ce qui est, mais dans une prise de position à l'égard de ce qui est, il faut que cette prise de position possède un espace de jeu (*Spielraum*) pour le « ou bien – ou bien » (*entweder – oder*), pour la vérité et la fausseté. Autrement dit, la vérité ne peut plus être assimilée à l'être-manifeste. Certes, elle présuppose l'être

⁴⁰ GA 29–30, p. 488 : « Ich selbst bin noch – wenigstens in der Durchführung der Interpretation des *logos* – in *Sein und Zeit* ein Opfer dieser Täuschung geworden ».

⁴¹ Cf. Dreyfus Hubert, *A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, (Mass.) – London, The MIT Press, 1991, p. 271 : « Heidegger often uses the term "primordial X" to name "that which is the condition of possibility of X" ».

⁴² Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit, op. cit.*, p. 253sq.

manifeste – sans quoi elle serait dépourvue d’objet – mais pour autant qu’elle représente une prise de position, elle doit également dépasser l’être manifeste – c’est-à-dire elle doit dépasser non seulement le non-retrait de l’étant, mais aussi l’être⁴³. Ce dépassement, qui va au-delà de l’être, est le mouvement de transcendance qui conduit au monde et qui ouvre un espace pour le vrai et le faux.

Ceci impose alors de forger un sens du monde plus vaste que celui obtenu par l’analytique existentielle. Est-ce tout simplement possible, sans abandonner les acquis de l’analytique existentielle, c’est-à-dire sans retomber dans une conception qui fait du monde une totalité additive ? Pris au sens existentiel, le monde représente le présupposé nécessaire de toute manifestation. En un sens plus vaste, le monde désigne la totalité de ce qui est manifeste (c’est-à-dire découvert au *Dasein*) et de ce qui n’est pas manifeste. Un sens plus vaste que celui développé au sein de l’analytique existentielle ne peut être obtenu qu’à la condition d’inclure dans le monde une brèche, d’admettre qu’il est fondamentalement troué. Que le monde ne passe pas entièrement dans la manifestation explique pourquoi il peut être dit indifférent aux projets de monde, à jamais inassimilable à eux, car aucun ne peut domestiquer cette région sauvage qui lui est constitutive. Ainsi, Tengelyi écrit, « nous comprenons pourquoi les modifications des valeurs de vérité (*Wahrheitswerte*) peuvent procéder de nouveaux projets-de-monde, car le monde – à la différence de l’être – est en un certain sens indifférent à l’égard de ses modifications. [...] Le monde est maintenu en dépit de ces modifications. Car tout ensemble de propositions vraies vaut comme description de l’unique monde. Si la description se modifie, change également la configuration d’être (*Seinsbestand*) du monde, mais pas le monde lui-même »⁴⁴.

Il n’y a pas de l’être en dehors de la compréhension de l’être – mais en revanche tout *Weltentwurf* est excédé par le monde ; le monde est donc, avec les mots de Tengelyi interprétant Heidegger, « indifférent » (*gleichgültig*) aux projets-de-monde. Il faut pourtant rappeler que le rapport entre l’être et le monde n’est pas unilatéral, mais est celui d’un conditionnement mutuel. Il est certes séduisant de vouloir dégager le monde de l’être, de risquer une pensée du monde qui ne serait pas redevable de l’être, de prendre en charge, pour elle-même, cette région sauvage. Or cet excès du monde ne s’atteste que de manière médiate, il ne se donne que comme excès sur le fond d’un projet ontologique : la pensée est donc rivée irrémédiablement à une diacritique.

⁴³ *Ibid.*, op. cit., p. 256 : « der urteilende Mensch muss über das Seiende und das Sein hinausgehen ».

⁴⁴ *Ibid.*, p. 258.

En explorant la période métaphysique de Heidegger, Tengelyi ne travaille pas en simple historien de la phénoménologie. Cette période, et notamment l'articulation en son sein d'une « ontologie fondamentale » et d'une « métontologie » possède une signification paradigmatique pour la phénoménologie comme telle. A cet égard, Tengelyi note que « le terme 'métontologique' ne doit pas être entendu comme renvoyant à la période métaphysique de Heidegger, mais plutôt comme la caractérisation d'une conception radicalisée du transcendantalisme méthodologique, qui appartient à la phénoménologie, même dans sa version husserlienne »⁴⁵. Le binôme « ontologie fondamentale » – « métontologie » est donc transcrit par Tengelyi comme différence entre le « transcendantalisme méthodologique » et le « transcendantalisme métontologique ». Afin de faire apparaître toute la teneur et l'originalité que la position de Tengelyi recèle, il est nécessaire d'éclaircir ce couple terminologique.

Selon Tengelyi, la décision qui ouvre l'espace propre de la phénoménologie peut être saisie sur le vif dans le §55 des *Ideen I*, lorsque Husserl affirme que « toutes les unités réelles sont des unités de sens ». Il en résulte que « la phénoménologie considère le monde non pas comme un tout fermé de choses ou d'état de faits, mais plutôt comme une connexion de formations-de-sens (*Sinngebilden*) »⁴⁶. Pourtant, au moment même où Husserl énonce la « quintessence de la réduction phénoménologique », il la mésinterprète en référant ces « unités de sens » à la « conscience donatrice de sens ». La position initiale qui est celle d'un « transcendantalisme neutre », ou, avec les mots de Tengelyi, d'un « transcendantalisme (uniquement) méthodologique » est convertie en un « subjectivisme transcendantal » de sorte que le monde est suspendu à une conscience donatrice de sens. Le rejet de cette seconde décision théorique – rejet qui détermine en profondeur les développements de la « nouvelle phénoménologie en France » – ne doit pas pourtant conduire à mettre en question la position transcendantale initiale, qui en tant que telle, est indemne de toute dérive subjectiviste. La phénoménologie est un transcendantalisme, mais ce transcendantalisme ne verse pas nécessairement ni dans un idéalisme ni dans un subjectivisme. Assumer une telle position implique de contester le sens que l'on prête habituellement au « renversement copernicien ». Soutenir que la phénoménologie est caractérisé par un transcendantalisme qui ne verse pas dans le subjectivisme – ou avec les mots de Patočka, dont Tengelyi est ici extrêmement proche, qu'elle est une « philosophie transcendantale asub-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 419.

⁴⁶ Tengelyi László – Gondek Hans-Dieter, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2010, p. 21.

jective »⁴⁷ – présuppose de réinterpréter le sens du tournant transcendantal, qui n'est plus à comprendre comme retour au sujet ou comme primat de la subjectivité sur l'objectivité, mais plutôt comme dépassement de l'étant vers le monde : « nous pouvons éviter de manière plus conséquente le danger du subjectivisme et de l'idéalisme, pour autant que nous interprétons la philosophie transcendantale non pas comme un tournant de l'objet vers le sujet, mais comme le résultat d'une transcendance compris comme dépassement des choses individuelles vers le monde ».⁴⁸

Pourtant, le transcendantalisme méthodologique n'épuise pas l'intégralité du champ de recherche ouvert par la phénoménologie. Dans la partie finale de son ouvrage, Tengelyi caractérise sa position « non plus simplement comme un transcendantalisme méthodologique, mais de manière plus précise, comme un transcendantalisme métontologique »⁴⁹. Ce qui motive un tel passage, c'est la saisie de la phénoménologie comme un « projet de monde » (*Weltentwurf*), que Tengelyi oppose au « naturalisme autarchique ». Lorsqu'elle assume la position d'un « transcendantalisme (uniquement) méthodologique » la phénoménologie installe sa recherche au sein du domaine déterminé par l'« a priori universel de la corrélation », de sorte que son champ d'exploration est limité aux « formations-de-sens » renvoyant à une conscience (même si la conscience n'apparaît plus comme l'instance donatrice de sens). En revanche, dès lors qu'elle prétend formuler un projet de monde, la phénoménologie est contrainte d'intégrer dans son domaine d'enquête un « ontique métaphysique » : « le 'méta' de la métontologie renvoie au-delà de l'ontologie vers un 'ontique métaphysique' au sens d'une doctrine portant sur l'articulation globale du monde »⁵⁰. En effet, comme Tengelyi le précise dans un entretien « un projet de monde philosophique n'est pas un compendium des sciences, une encyclopédie des savoirs sur le monde, mais réside dans la détermi-

⁴⁷ Patočka Jan, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. par Erika Abrams, Grenoble, Millon, 2002, p. 225 : « la philosophie transcendantale devra alors être une philosophie des conditions de possibilité de l'apparaître, et non pas une justification du sujet transcendantal – elle deviendra *asubjective* – l'est au fond déjà chez Husserl ». Tengelyi a consacré un nombre non négligeable d'études à la philosophie de Jan Patočka. Cf. L. Tengelyi « La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka », in : R. Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milano, Mimesis, 2007, pp. 137–152. Cf. aussi le chapitre « Der Überschuß im Horizontbegriff », in : *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Springer, Dordrecht, 2007.

⁴⁸ Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 414.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 411.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 416.

nation du lieu de la vie au sein de la connexion d'ensemble du monde »⁵¹. En tant que « projet de monde », la phénoménologie ne peut pas demeurer simple description du champ phénoménal, elle est contrainte de transgresser les limitations méthodologiques du « transcendantalisme méthodologique » afin d'interroger le statut de l'apparaître – ou des « formations de sens » – au sein du monde.

Vouloir faire l'économie d'une telle enquête, cantonner la phénoménologie dans le domaine de l'« apparaître comme tel », de ce qui est « rien que phénomène », c'est s'interdire de poser la question concernant l'émergence de la subjectivité, de son apparition au sein d'un monde qui n'est pas pré-ordonné à ses prises. Tout au contraire, assumer une telle optique métontologique permet à la fois de rendre compte d'un « monde simplement matériel en tant que strate inférieure et phase initiale »⁵² mais aussi d'admettre que « la conscience représente au sein du monde dans son ensemble quelque chose de nouveau »⁵³. Pourtant, cette nouveauté ne concerne pas seulement le statut de la subjectivité, l'impossibilité de la faire dériver de ce qui lui préexiste, que ce soit « la vie, le cerveau ou les conditions matérielles de l'activité cérébrale »⁵⁴. Pour autant que l'apparaître n'est pas simplement une dimension du monde, mais ce qui la fissure, ce qui introduit une brèche en son sein, la prise en compte de l'événement de l'apparaître a des effets sur le statut du monde, en rendant notamment impossible l'identification du monde à une « totalité fermée (*geschlossene Totalität*) »⁵⁵. Interroger le lieu de l'apparaître – et de la nouveauté qu'il apporte – au sein du monde permet donc de parvenir à une nouvelle saisie du monde lui-même : « même si le monde en tant qu'univers spatio-temporel ne serait pas infini, mais fini, nous devons concevoir le monde qui, dans une optique transcendantale apparaît seulement comme la totalité des expériences concordantes, comme une totalité infinie ouverte – ou, dans le langage de la théorie des ensemble comme 'transfini' »⁵⁶. L'adoption du transcendantalisme métontologique – la version tengelyienne de la métaphysique phénoménologique – ouvre sur une diacritique plus profonde que celle de l'être et du monde, à savoir sur celle de la totalité et de l'infinité. La métaphysique phénoménologique proposée par Tengelyi est donc en dernière instance une posi-

⁵¹ Chernavin Georgy – Kozyreva Anastasia, « Gespräch mit prof. dr. László Tengelyi. Teil I », *Horizon*, 1 (2), 2012, p. 249.

⁵² Husserl E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, Hua XXXVI, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 141. Ce passage est cité et commenté par Tengelyi in *Welt und Unendlichkeit*, pp. 210–211.

⁵³ Chernavin G. et Kozyreva A., « Gespräch mit prof. dr. László Tengelyi. Teil I » *art. cit.*, p. 255.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Tengelyi L., *Welt und Unendlichkeit, op. cit.*, p. 417.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 411.

tion infinitiste, à condition de comprendre l'infini comme un « infini du monde », comme une « infinité ouverte », comme une « infinité de ce côté »⁵⁷ (*diesseitiges Unendlichkeit*).

Ovidiu Stanciu, docteur en philosophie de l'Université de Bourgogne et de la Bergische Universität Wuppertal. Ancien élève (international) de l'Ecole Normale Supérieure (Paris). Co-éditeur du volume *Patočka, lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie* (Argenteuil, Cercle Herméneutique, 2015).

E-mail : ovidstanciu@gmail.com

⁵⁷ *Ibid.*, p. 555.