

**Université de Poitiers – René Descartes**  
U.F.R. de Sciences Humaines et Arts

N° attribué par la bibliothèque

**THESE**

pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE POITIERS**

Discipline : **Philosophie**

présentée et soutenue publiquement  
le 11 juin 2009  
par

**Wouanssi Eké**

Titre :

Les Silences de Heidegger : Prolégomènes pour une piété questionnante.

Sous la direction de

**Monsieur le professeur Bernard Mabilie**

**Membres du Jury :**

Monsieur le Professeur Alain BOUTOT – Université de Dijon  
Madame Claudie LAVAUD – Professeur des Universités Bordeaux

A

Mon père,  
Ma mère,  
Mes mères,  
Mon épouse,  
Mes frères et sœurs.

## REMERCIEMENTS

De ma première rencontre avec Heidegger à ce jour où je suis jugé sur texte sur l'ensemble de ce qu'il m'a appris, 20 années sont passées ; de la première ligne de ce texte à la dernière, 6 années se sont écoulées : des années interminables au cours desquelles le découragement, l'existence agressive et la solitude ont failli l'emporter.

Mais je n'avais pas le droit de me trahir ni de trahir tous ceux que j'ai admirés, ceux qui m'ont éveillé et ceux de qui je dois mon chemin : Monsieur Assalé Aka Bwassi m'ouvrit un texte de Heidegger, Madame Tanella Boni me montra le chemin de l'Histoire de la philosophie, Monsieur Biaka Zasseli fit de moi un homme, Monsieur Dibi Kouadio me fixa les yeux et Monsieur Mabilie me les a gardés ouverts sur l'essence de la pensée critique. Mais si Monsieur Vetö n'était intervenu personnellement au consulat de France à Abidjan et n'avait guidé ici mes premiers pas dans la recherche, jamais ce travail n'aurait vu le jour. Que tous ces éminents enseignants trouvent ce jour l'expression de ma profonde gratitude.

J'avais longtemps cru que les Pères jésuites d'Abidjan avaient parié sur un vieux cheval en m'octroyant « contre mon gré », une bourse d'études universitaires : je m'étais trompé. Pour toutes leurs œuvres à travers le monde, je leur dédie ce travail à travers les Pères Alain Renard en Afrique, Edmond Bizard et Alain de Surveilliers à Poitiers. Qu'au firmament où il vit désormais, le Père René Roy récolte les fruits des graines qu'il a semées ici-bas.

Je voudrais également que la Sœur Directrice Paule Florence Abo, le personnel et toutes les élèves du collège Notre Dame du Plateau à Abidjan trouvent ici toute l'expression de ma reconnaissance et de mon indéfectible attachement.

Pour avoir toujours été là au moment où j'avais besoin de soutien et de consolation, je veux dire merci à Monsieur François Vezin et à Monsieur Jean-Marie Billé, aux familles Landart, Picard et Drouard.

Et à tous ceux nombreux qui auraient voulu, légitimement s'entendre nommer ici, j'adresse mes sincères remerciements pour l'attention qu'ils ont portée à ce travail ; souvent, le silence est la forme la plus éloquente d'une parole émotive. C'est en ce sens que nous parlent les silences de Martin Heidegger.

# I N T R O D U C T I O

La quasi totalité des œuvres de Heidegger revendique presque ouvertement un retour aux « sources ». Ces sources, dans le projet phénoménologique, renvoient à ce qu'il appelle l'autre commencement (*andere Anfang*) c'est-à-dire, le moment où la parole inaugure la pensée comme philosophie. On ne peut donc lire Heidegger qu'en interprétant ce qui dans sa pensée, comprend ce retour aux sources comme commencement originel. Or ce commencement, du point de vue même de l'ontologie, quoi qu'en dise Heidegger, ne peut-il pas être considéré comme théologique ?

En effet, on peut considérer comme point de départ de la pensée de Heidegger le problème de l'oubli de l'être ; à partir de la pensée de l'être et la quête du fondement<sup>1</sup> de l'étant, sa démarche n'a cessé de s'affronter à la métaphysique entendue comme onto-théo-logie c'est-à-dire le lieu du logos, de la raison et du fondement du divin. Il paraît donc légitime de penser que ce retour aux sources ou mieux ce qu'il a appelé lui-même *Ein Rückblick auf der Weg* ne serait certainement pas étranger au problème théologique. Or, ce problème théologique n'est pas apparent dans ses œuvres ; c'est donc en envisageant cette inapparence comme silence que l'on peut mettre à l'épreuve le lien immanent avec la quête du divin. Le problème de l'oubli de l'être est donc plus *large* que l'unique question de l'être. La première page de *Etre et Temps* rappelle l'aporie de l'étant ; celle de la *Lettre sur l'humanisme* annonce la nécessité de repenser la question de l'être : car « penser, c'est l'engagement par et pour l'Etre<sup>2</sup> ».

*Etre et penser* sont donc chez Heidegger une question primordiale. Pour cette question primordiale, Heidegger remonte volontiers à Platon et à Aristote et même davantage. Le contexte est donc métaphysique, métaphysique qu'il se propose de *détruire*<sup>3</sup> avec *l'ontologie fondamentale* ou mieux, l'analytique existentielle. Et comme l'attesteront plus tard certaines publications notamment

---

<sup>1</sup> Entendu comme ἀρχή (fondement, principe) chez Aristote.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, éd Aubier, Paris, 1964, p. 29.

<sup>3</sup> « Détruire » dans les textes de Heidegger signifie dépassement.

les *Beiträge zur Philosophie* (non encore traduits à ce jour), l'analytique existentielle n'est rien d'autre qu'une *herméneutique*. L'entretien avec le Japonais dans *l'Acheminement vers la parole* nous permettra sans doute de voir ce qui dans cette herméneutique a rapproché l'œuvre de Heidegger à un statut théologique que l'on ne voit pas du premier coup d'œil. Le projet de la *destruction* ou de la déconstruction de la métaphysique ne pourra alors se comprendre que si l'on a compréhension de ce qui dans cette œuvre est considéré comme des *silences* : le berceau de la pensée philosophique de Heidegger est chrétien et ses premières recensions portent sur les textes du Nouveau Testament. Mais pour le reste de son œuvre, sa vue est ailleurs : le monde grec. Il ne visite aucun des textes fondamentaux de la Bible. Ces silences sont pour nous d'embarrassantes parenthèses puisqu'ils ne nous renseignent pas directement sur la question de l'héritage et de l'origine de la théologie chrétienne mais sur l'économie qu'en a fait Heidegger.

Le projet de cette destruction de la métaphysique prend effectivement forme dans le texte de *l'Introduction à la métaphysique* où il est plutôt projet du questionnement : « pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? Telle est la question. Et il y a lieu de croire que ce n'est pas une question arbitraire [...] Telle est manifestement la première de toutes les questions.<sup>4</sup> » *La question* qui devient questionnement a ceci de spécifique qu'elle semble remettre en cause l'acquis « catéchistique » et même le sécurisant repos de la pensée religieuse qui savait, depuis la Révélation pourquoi il y avait quelque chose plutôt que rien. Même la pensée philosophique pourrait se sentir soudain mal à l'aise puisque les mythes fondateurs ont déjà expliqué pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. D'un côté comme de l'autre, Heidegger fait problème. On pourrait donc dire, à tort ou à raison, que les premiers soupçons d'athéisme sur la pensée de Heidegger ont un rapport avec son engagement pour l'être et sa méthode du questionnement.

---

<sup>4</sup>Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, éd. Gallimard, Paris, 1967, p.13.

Mais la chose n'est pas facile. Peut-on seulement classer Heidegger dans la longue file des philosophes dits athées, puisque d'une part, il ne s'avoue pas athée et d'autre part, n'assume pas les *non-dits* qu'il développe dans ses écrits depuis *Etre et Temps* et même bien avant ? Est-il seulement même question d'athéisme dans l'œuvre de Heidegger comme le laisse entendre une certaine interprétation ? La poursuite de nos travaux nous le dira.

Il est bien connu que l'intérêt pour la philosophie naît chez le jeune Heidegger à partir du livre de Brentano sur les différentes significations de l'être chez Aristote. Cette dissertation qui n'est rien d'autre que l'annonce de la différence être/étant, éveillera plus tard chez Heidegger de façon irréversible la question de l'oubli de l'Etre. Mais il reconnaîtra lui-même que cet oubli n'est pas dû à une quelconque négligence ; « l'oubli de la différence n'est nullement l'effet d'une négligence de la pensée. L'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être par lui voilée <sup>5</sup> ». Pierre Aubenque, dans *Le problème de l'être chez Aristote*, arrive à la même conclusion de l'immanence de l'oubli de l'Etre.

Le problème de l'être, dans les projets de Heidegger obéit désormais à la clarification de la position de l'étant à partir duquel la confusion avec l'être peut être évitée, ce qui n'a pas toujours été le cas chez ses devanciers. Mais comment se fait-il que le concept le plus prenant de l'histoire de la pensée ait engendré jadis et aujourd'hui encore tant d'impensés et tant d'apories ? Chacun ne sait-il pas de façon intuitive que l'étant a un être ? Que l'être est *de facto* différent de l'étant ? Pourquoi cette différence n'a-t-elle pas été pensée ? C'est sans doute la confusion introduite par l'ignorance de cette différence que Heidegger appelle nihilisme. « L'oubli de la différence, avec laquelle commence l'histoire de l'Etre pour en lui s'accomplir n'est cependant pas un défaut, mais l'avènement le plus riche et le plus vaste, celui dans lequel l'histoire hespérale du monde advient et se décide. C'est l'avènement de la métaphysique<sup>6</sup> ».

---

<sup>5</sup>Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier. éd Gallimard, Paris, 1962, p.297. (1)

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 297.

Nous pouvons dire que nous tenons là l'origine de la métaphysique. Si l'avènement de la métaphysique coïncide avec l'oubli de l'être, nous comprenons donc pourquoi Heidegger s'emploiera à *détruire* la métaphysique, si nous admettons que la phénoménologie a pour tâche à terme, le dévoilement de l'être. Mais comment *détruire* la métaphysique sans l'utiliser contre elle-même ? Comment l'utiliser sans la maintenir d'une manière ou d'une autre, tant son histoire se confond avec l'histoire de la philosophie, de l'ontologie et probablement de la théologie ?

Le but de ce travail est de montrer le statut de la question théologique de l'être chez Heidegger en démontrant d'abord comment Heidegger – *historien* – a utilisé l'histoire de la philosophie pour *retracer* le chemin de la pensée, ses fortunes et ses déboires, ses dettes et son héritage. Cette révision de l'histoire, comme on devait s'y attendre rendra la démarche de Heidegger redevable à maints égards, mais seulement, il ne semble pas évident qu'il rende visible ce qu'il a obtenu des autres, notamment de Husserl, de Hölderlin et au sommet, des sources bibliques. C'est ce que nous appellerons les *silences de Heidegger*.

Ensuite, démontrer comment Heidegger – *philosophe* – donne une nouvelle impulsion à la question de l'Être et de l'étant thématifiée dans *Être et Temps*, avec le projet avoué ou inavoué de ruiner la métaphysique et subrepticement, la critique de la foi chrétienne. Le texte suivant condense ce projet qui, à y voir de plus près, participe pour la plus grande part, au « théocide » dont on s'est pressé d'associer Heidegger à la *vengeance* de Nietzsche :

« Nietzsche se sert du terme « nihilisme » pour désigner le mouvement historial dont il fut le premier à reconnaître le règne à travers les siècles précédents... dont il a brièvement défini l'interprétation essentielle par ces mots : « Dieu est mort », ce qui veut dire le Dieu chrétien a perdu son pouvoir sur l'étant et sur la destinée de l'homme. Le Dieu chrétien est représentation propre à désigner le « suprasensible » en général et ses

différentes interprétations, les idéaux, les normes, les principes, les règles, les buts et les valeurs érigées au-dessus de l'étant pour donner à la totalité de l'étant une fin, un ordre, et comme on dit simplement, pour lui donner un sens. Le nihilisme est ce processus historial par lequel le suprasensible est déchu de sa souveraineté et se vide de telle sorte que l'étant lui-même perd sa propre valeur et son propre sens. Le nihilisme est l'histoire de l'étant à travers laquelle la mort du Dieu chrétien se fait jour lentement, mais inévitablement. Il se pourrait dorénavant, que la croyance en ce Dieu se poursuive encore et que « son monde » soit tenu pour « réel » « agissant » et « normatif » ce qui équivaudrait au processus suivant lequel l'apparent rayonnement d'un astre éteint depuis des millénaires luit encore, alors même que ce luire n'est que pure apparence <sup>7</sup> ».

Ce texte est capital pour nous parce que nulle part ailleurs, Heidegger n'était jamais allé aussi loin dans une affirmation aussi ouverte sur la question de Dieu et son intention de suivre Nietzsche. « *La mort du Dieu chrétien se fait jour lentement, mais inévitablement.* » Mais l'inévitable mort du Dieu chrétien fait-elle de Heidegger un athée ?

Enfin, nous démontrerons comment Heidegger – *théologien* – se situe par rapport à Aristote qui concevait la théologie comme philosophie première, science première de toutes les sciences parce qu'elle fondait l'ontologie. Mais comment laisser l'ontologie accolée à la théologie lorsque l'on sait depuis Aristote que l'ontologie est restée une « science recherchée » ? Sommes-nous dans l'erreur une fois de plus lorsque nous suivons la tradition qui a laissé en l'état la philosophie première comme science de Dieu et de l'être ? Telle est, après l'aporie de l'étant, la deuxième aporie de l'être. Heidegger a dû savoir qu'Aristote en avait conscience puisqu'il écrit : « résoudre l'aporie c'est

---

<sup>7</sup>Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, éd Gallimard, Paris, 1975, p. 32.

découvrir le vrai<sup>8</sup> ». Bien qu'annoncée, il semble qu'Aristote n'ait pas réussi à résoudre l'aporie qu'il avait trouvée. Il va laisser à la postérité une question que Pierre Aubenque a su bien formuler : « quelle est la perspective qui a guidé Aristote dans ses projets indéfiniment repris, malgré ses échecs, d'une science de l'être en tant qu'être ?<sup>9</sup> »

L'échec de la science de l'être, l'imperfection de sa solution vont se retrouver sous une forme renouvelée dans toutes les sciences de l'étant et même plus tard dans la théologie chrétienne. C'est ce que Heidegger dénonce au § 10 de *Etre et Temps* : « les origines dont relève l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et la directive théologique, montrent bien qu'en s'attardant à déterminer l'étant *homme* dans son essence, on a laissé dans l'oubli la question de l'être, cet être étant plutôt conçu comme *allant de soi* au sens de *l'être-là-devant* du reste des choses créées...<sup>10</sup> »

Nous pensons que c'est pour résoudre cette aporie c'est-à-dire trouver un thème approprié à l'ontologie que Heidegger innove avec la phénoménologie : « la phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie<sup>11</sup> ». La philosophie première peut à présent désigner l'ontologie ou la théologie à condition que l'être se dévoile. Voilà pourquoi tout discours sur l'être est nécessairement métaphysique et théologique. C'est à ce titre que nous considérons Heidegger comme métaphysicien et comme *théologien*.

Cependant, ce statut de *théologien* est fragile et attaquable. Mais comment nommer celui dont la tâche de la pensée porte exclusivement sur le dévoilement de l'être ? S'il n'était pas théologien, comment aurait-il pu occulter si efficacement ses sources religieuses et théologiques ? Comment aurait-il su ce

---

<sup>8</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque* VII, 1146 b

<sup>9</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, éd PUF, Paris, 1972, p. 302.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, trad François Vezin, éd Gallimard, Paris 1986, p. 49.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 35.

qu'il devait éviter, éluder ou montrer, s'il ne savait pas ce qui devait, en son œuvre être tenu caché ? C'est en découvrant tout cela que nous comptons montrer que théologie sans théophanie, divinité sans dieu, Dieu sans l'être appartiennent bien à l'ordre du théologique ; que cet ordre soit païen ou chrétien ou simplement philosophique. D'ailleurs, le retour à la parole de l'origine que Heidegger semble revendiquer ne saurait contredire la démarche de l'ontologie qui aurait Dieu comme fin : « les Anciens qui nous étaient supérieurs et dont l'existence était plus proche des Dieux, nous ont comme une révélation, transmis cette vérité, que ce dont on dit qu'il existe, se compose d'un et de plusieurs<sup>12</sup> ». Ce que nous appelons donc théologie chez Heidegger peut tout aussi bien concerner la philosophie première d'Aristote, la théologie chrétienne que le monde mythologico-paganiste grec.

Par contre, nous nous sommes rendu compte que si Aristote et le monde grec sont présents et partout visibles dans l'œuvre de Heidegger, la théologie chrétienne y fait figure de parent pauvre. Son grand ouvrage, *Etre et Temps* avait pour but de « réveiller une entente pour le sens de la question de l'être.<sup>13</sup> » Cette entente, cette compréhension est ce qui, précisément a fait défaut depuis le soupçon de l'être par ceux que Heidegger nomme les *penseurs matinaux* (Anaximandre, Héraclite, Parménide, etc.) Vu sous cet angle, le traité *Etre et Temps* est en phase avec son projet. Mais comme « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli<sup>14</sup> », comment la ramener à la *mémoire* sans altérer le sens de l'être dont on dit que l'oubli lui est consubstantiel ? Cette difficulté inattendue a sans doute compromis les plans de *Etre et Temps* et l'a également condamné à un échec provisoire et à un inachèvement.

Mais cet échec et cet inachèvement ne peuvent pas être compris si on ne considère pas les écrits qui ont précédé *Etre et Temps* ; notamment des cours où encore jeune professeur, il commentait les Epîtres de Paul, de Jean, etc. Il est

---

<sup>12</sup> Platon, *Philèbe*, 16 c

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p. 1.

<sup>14</sup> Ibid. p. 3

probable que « cette période (a pu être) décisive pour la genèse de sa pensée<sup>15</sup> ». De ces cours, on en sait très peu puisque Heidegger a décidé de les exclure de l'édition intégrale de ses œuvres. Qu'à cela ne tienne, ses interprètes pensent que ces premiers écrits ont déteint sur l'ensemble de son œuvre et même que la méthode interprétative qui est de rigueur dans *Etre et Temps* est sans aucun doute une herméneutique de type théologique. D'autres se sont même prononcés ouvertement sur la question et soutiennent que *Etre et Temps* est un traité théologique. Henri Crétella y a consacré deux beaux articles dans *Les études heideggeriennes*<sup>16</sup>.

De ce point de vue comme le dit Crétella, si « la théologie n'est rien d'autre que la nécessaire relation du logos à la manifestation<sup>17</sup> », alors *Etre et Temps* contient bien une théologie sous la forme de la phénoménologie et du dévoilement. Nous sommes favorable à cette interprétation des œuvres de Heidegger car nous pensons que la différence ontologique être/étant est inséparable de la différence Dieu/être. N'y change rien le *démenti* que Heidegger apporte quant à l'opposition radicale Dieu/être dans l'*Introduction à la métaphysique* et encore moins *les harmoniques* sur la vérité de l'être et l'essence du sacré dans la *Lettre sur l'humanisme*<sup>18</sup>.

Fort de tout ceci, nous sommes en droit de soupçonner cette œuvre d'endettement dont le plus lourd serait sa dette hébraïque. En effet, il y a si peu de références bibliques « affichées » dans les écrits de Heidegger que nous nous sommes demandé s'il ne les avait pas ignorées expressément, d'autant que l'on peut repérer des traces de l'héritage hébraïque sous une *forme cachée* un peu partout dans son œuvre. En outre, l'Occident savant, civilisé et croyant ne doit pas son hégémonie à la seule Grèce dont Heidegger recherche le premier matin, en ignorant l'apport judéo-chrétien que nous estimons qu'il fait partie

---

<sup>15</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse : Martin Heidegger entre les choses et les mots*, éd Beauchesne, Paris, 1987, p. 34.

<sup>16</sup> *La théologie de Heidegger* vol 6, 1990 et *Staurologie*, vol 9, 1993.

<sup>17</sup> Henri Crétella, *Staurologie*, p. 65.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit. p. 135.

intégrante de l'ascension et du triomphe de la culture et de la morale occidentales.

Nous avons l'impression qu'il *ne veut rien savoir* de cet apport, ni pour lui-même, ni pour l'Occident alors que jeune professeur, il écrivait à Karl Löwith : « je suis un théologien chrétien<sup>19</sup> ». C'est sans doute en tant que théologien qu'il opte pour la phénoménologie (théologie et phénoménologie ayant une parenté de signification).

La phénoménologie, dans les projets de Heidegger est capitale. Elle est la seule méthode capable de remonter à la question de l'être dont l'histoire est un long processus hérité de son oubli. Des premiers penseurs grecs à la théologie chrétienne en passant par la métaphysique, le matérialisme, l'idéalisme, l'empirisme, le positivisme, etc. , l'être est au centre des débats, mais toujours comme un impensé. C'est encore avec lui que la scolastique identifie Dieu. C'est sans doute l'omniprésence de cet impensé qui contraint Heidegger à mettre des parenthèses sur son héritage hébraïque. Cet héritage même, de ce que l'histoire nous apprend aujourd'hui, a connu de profondes crises d'interprétation pendant les trois premiers siècles du christianisme. Les principaux acteurs dont saint Jean, saint Paul, Justin, Marcion, Tertullien, etc., nous auraient alors légué des textes dont l'originalité pose problème. Est-ce ce fait historique qui oblige Heidegger à prendre ses distances par rapport à cet héritage judéo-chrétien ?

L'impensé de l'être, les silences sur l'héritage hébraïque semblent avoir donné à notre philosophe de nouvelles perspectives dont la phénoménologie est le cheval de bataille. Nous appellerons ces perspectives et ces silences, *prolégomènes* pour une nouvelle forme du dire et du dire-dieu dont le questionnement nous paraît comme la forme incontournable : la piété. Dans l'expérience et l'épreuve de la pensée, le questionnement arrive à un point où la pensée, docile à elle-même, aspire presque au bonheur, à la sérénité (*Gelassenheit*). Les silences de Heidegger comme prolégomènes peuvent donc

---

<sup>19</sup> Lettre du 21 août 1921 à Karl Löwith in *Mein Leben in Deutschland*.

être considérés comme un nouveau commencement, d'une nouvelle forme du regard et de la parole sur l'être, Dieu, la technique, etc. car « questionner c'est, dit Heidegger, construire un chemin... le chemin est un chemin de la pensée<sup>20</sup> ». C'est ainsi que le questionnement devient tout naturellement la piété de la pensée. Ainsi compris, il est un acheminement vers la parole qui cherche l'être et Dieu dans un *autre commencement*.

Cherchant l'être, Dieu et un *autre commencement*, Heidegger peut donc difficilement aujourd'hui être *encore* considéré comme un athée ou un existentialiste. La *Lettre sur l'humanisme* montre bien la démarcation de sa pensée par rapport à une certaine interprétation du type sartrien. Il le précisera encore plus tard, en 1965 : « je ne suis ni existentialiste ni athée<sup>21</sup> ». Mais la pensée qui cherche l'être peut-elle penser profondément sans se heurter à la question de Dieu ou des dieux ? Tel peut être le problème fondamental de la philosophie occidentale ; cet Occident pensant où les dieux se couchent.

## **L'OCCIDENT : le berceau et le couchant.**

Nous pouvons entendre par berceau, l'accueil de la pensée ; l'Occident est donc la terre de la pensée (la terre où la pensée se lève). Et qu'appelle-t-on penser ? Depuis les dialogues de Platon, la connaissance philosophique renaît par la méthode de définition. La question *qu'est-ce que ?* semble avoir été fatale à toutes les connaissances approximatives ainsi qu'aux sophistes qui croyaient savoir alors qu'ils ne savaient pas encore ou pas du tout.

Mais certaines définitions héritées de la tradition antique posent problème, notamment la définition de l'homme. Ainsi, lorsque Heidegger revient sur la définition de l'homme proposée par l'anthropologie traditionnelle, c'est pour montrer d'abord les limites des définitions, ensuite les limites du ζῷον λόγον

---

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad André Préau, éd Gallimard, Paris 2001, p. 9

<sup>21</sup> ARTS, hebdomadaire, n° 1001, 20 avril 1965, p.4.

ἔχον. Aussi le § 10 de *Etre et Temps* a-t-il pour titre *délimitation des frontières séparant l'analytique du Dasein de l'anthropologie, la psychologie et la biologie*. On peut voir dans cette approche, l'annonce d'une rupture : l'analytique du Dasein ne sera pas une définition de l'homme. Puisque la méthode traditionnelle ne donne pas satisfaction, Heidegger va recourir à un autre procédé : c'est ce que nous révèlent la question et le cours intitulé *Qu'appelle-t-on penser ?* Cette question a tout l'air de s'engager sur la même voie de la définition, mais ce n'est pas le cas : Heidegger précise qu'il faut entendre *apprendre à penser*<sup>22</sup>. Mais, l'apprentissage tel que Heidegger l'entend ne s'oppose-t-il pas à la phénoménologie dont le but à terme est de laisser l'être être ? Nous touchons là à une des apories dont se nourrit la pensée occidentale car, à force de penser (car penser ici peut avoir plusieurs sens), on risque de *projeter* sur l'être et sur l'étant ce qu'ils ne sont pas. C'est là peut-être la principale cause de l'échec du dépassement de la métaphysique.

Et si nous entendions par penser (ou pensée), la parole ? Alors, nous comprendrons pourquoi l'Occident est le berceau de notre pensée et pourquoi aussi Heidegger cherche la parole initiale : « nous devons acclimater notre façon d'entendre au domaine du dire qui est celui de la langue grecque<sup>23</sup> » conclut-il l'explication du cours. Penser c'est donc dire l'originel ; c'est être fidèle à cet originel et le sauvegarder. Penser est donc un acheminement vers la vérité de la parole originelle. C'est cette parole que cherche dès l'origine la pensée occidentale avec diverses fortunes et qu'elle a fini par désigner avec un privatif : ἀ-λήθεια car l'être (caché) vient à la parole en tant qu'être de l'étant et c'est l'étant que l'on voit. Voyons-nous là un lien entre parole et penser ? Sans doute : Heidegger écrit « A un dialogue, il appartient que son parler parle du Même et cela, à partir d'une même appartenance au même. D'après ses propres

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* trad Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, Paris, 1959, p. 21.

<sup>23</sup> Ibid., p. 262.

termes, la parole parle des ὄντα... Il y est parlé de l'étant dans la mesure où est énoncé l'être de l'étant. L'être advient à la parole en tant qu'être de l'étant<sup>24</sup> ».

A ces premières heures, comment les Grecs pouvaient-ils distinguer l'être de l'étant ? On peut dire qu'ils ne l'ont pas distingué immédiatement, car ils avaient devant eux, la chose, l'objet qui se montrait ; Heidegger le dit bien au séminaire du Thor : « pour les Grecs, les choses paraissent [...] chez Hegel, la philosophie grecque est interprétée comme « bloss objectiv » (purement et simplement objective), ce qui est l'interprétation moderne et hégélienne de ce qu'était vraiment la philosophie grecque<sup>25</sup> ». On peut donc comprendre que le monde ne nous est donné que comme monde des objets. C'est cet *objet* qui sera au fil des âges, pesé, mesuré, conceptualisé, abstrait, compté, calculé ; cela, grâce à la perspicacité de la volonté de comprendre. Dans la pérégrination de cette volonté de comprendre, un seul élément est resté invariable : la pensée. Si l'objet a pu prendre différentes formes, la pensée elle, est restée la même. La pensée est donc, si on peut le dire, le *levain* de la connaissance, entendue comme volonté de puissance.

L'Occident est donc le berceau de notre pouvoir de comprendre le monde. Vu sous cet angle, force est de reconnaître le dynamisme de cette *volonté de puissance* qui est allée – pour emprunter le titre d'un magnifique ouvrage d'Alexandre Koyré – *Du monde clos à l'univers infini*. Le monde clos ne s'est éclos que par surcroît de puissance, toute chose qui est caractéristique de la *société* occidentale depuis ses origines, comme Heidegger le décrit si bien dans *Nietzsche* : « chaque puissance ne l'est que pour autant et aussi longtemps qu'elle est surcroît, c'est-à-dire intensification de puissance. La puissance ne saurait se maintenir en elle-même c'est-à-dire en son essence, qu'à condition de transgresser à chaque fois le degré de puissance atteint, donc se transgresser et se surélever elle-même, nous disons : surpasser son niveau. Dès que la puissance

---

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., 271

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Questions IV*, trad. Jean Beaufret et François Fédiér, éd Gallimard, Paris, 1976, p.262.

stagne à un niveau atteint, elle équivaut à de l'impuissance. La volonté de puissance ne signifie jamais le désir et l'aspiration purement romantique de l'impuissance à s'emparer du pouvoir, mais : que la puissance s'autorise à se vaincre elle-même à l'état de surpuissance<sup>26</sup> ». C'est cette 'évolution dynamique' de la puissance qui est à l'œuvre dans la quête du savoir et du confort de la vie quotidienne depuis le *monde clos* des mythes jusqu'à *l'univers infini* des sciences. Par la surpuissance des sciences l'Occident berceau devient *fatalement* la terre du couchant des dieux. La terre où les dieux se couchent et meurent. Le destin des dieux serait sans doute de mourir dans ce *pays* dont le nom signifie littéralement « faire mourir » ; *occidere*. Et c'est par cette même surpuissance de l'Occident qu'est probablement née chez Heidegger, la question (le problème) de la science.

## LA QUESTION DE LA SCIENCE

La question de la science n'est pas la pointe du massif des œuvres de Heidegger. Pourtant, cette question y est bien présente, notamment dans *Essais et Conférences*, et *Qu'appelle-t-on penser ?* Nous tenons d'ailleurs l'élaboration du thème de notre travail à partir d'une conférence que Heidegger avait donnée (en 1953) sur la technique : « *le questionnement est la piété de la pensée* » clôt la conférence.

Cette conclusion va au-delà de la question de la technique et englobe la métaphysique, l'ontologie, la théologie, etc. La problématique que contient *l'Introduction à la métaphysique* et le §2 de *Etre et Temps* (« le degré de limpidité du questionnement ») témoignent de la fécondité de ce propos. Ici, la science est entendue d'abord par Heidegger comme « recherche » ; « chercher, sur le plan de la connaissance s'appelle recherche<sup>27</sup> ». Ce qui veut dire que

---

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Op. cit., p.35.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p. 5.

chercher c'est avant tout recherche. C'est-à-dire que dans le chercher, on connaît ce que l'on recherche. « Nous ne pouvons, de toutes les façons, chercher que ce que nous connaissons déjà, fût-ce de manière voilée <sup>28</sup> ».

Mais peut-on dire que l'homme est responsable du péril du monde puisqu'il savait ce qu'il cherchait ? Nous ne trouvons pas pareille allégation dans l'œuvre de Heidegger pour la simple raison que la phénoménologie n'est pas une *science morale*. Il nous a été simplement agréable de voir à quel point Heidegger liait le péril du monde à la toute puissance de la technique en absence des dieux : ce qui ramène la question de la science à la problématique que nous comptons conduire dans ce travail à savoir ontologie et théologie à l'épreuve de la pensée de Heidegger. Le texte qui suit pose ce problème avec clarté.

« Les dieux de la Grèce et le plus élevé d'entre eux, s'ils reviennent jamais, ne feront pas sans métamorphose leur entrée dans un monde dont le changement du tout au tout a son fond dans le pays des dieux que fut l'ancien pays des Grecs. (Entendons l'Occident) Si ce que ses penseurs ont pensé, au temps où les dieux commencèrent à prendre fuite, si ce qui avait été dit dans une langue de taille à le faire, si ce qui avait alors été dit n'avait pas été remanié par la suite pour devenir l'instrument d'une autre vue du monde, alors ne régnerait pas à présent la puissance de la technique, même si elle reste pour l'essentiel en retrait, ainsi que celle de la science et de la société industrielle qui lui sont étroitement liées. Si donc la violence du monde moderne n'entretenait pas un rapport énigmatique avec la fuite des dieux telle qu'elle a jadis eu lieu, alors nous qui cherchons, face à l'extrême péril où nous met l'éventualité de la pure et simple destruction de l'homme par lui-même, [...] nous

---

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Séjours*, trad. F. Vezin, éd du Rocher, 1992, p. 11.

n'aurions pas besoin de remonter loin dans la mémoire jusqu'à l'absence des dieux enfuis, ni de penser à préparer le domaine de leur arrivée sous une forme modifiée<sup>29</sup> ».

Faut-il ici reconnaître que les dieux n'habitent plus notre monde moderne que sous une forme modifiée ou qu'ils n'y habitent plus du tout ? Quel est ce rapport énigmatique que le monde moderne entretient avec la fuite des dieux ? La réponse dépendra de la façon dont l'homme accueille la technique et vit avec elle *sans donner l'assaut tête baissée*<sup>30</sup> et espérer qu'un *dieu* veuille *encore nous sauver*.

## LA QUESTION DE DIEU : NOTRE QUESTION

La *sentence* de Heidegger « la science ne pense pas » lui a valu les courroux des positivistes logiques : *Le manifeste du cercle de Vienne* qui vise exclusivement la leçon inaugurale de Heidegger *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929) avait bien failli empêcher de voir le fond de sa pensée : la question de l'être et la question de Dieu ; deux questions inséparables. Mais la bibliographie de ces dernières années témoigne du regain de la re-découverte de Heidegger. Notons le colloque du collège des Irlandais en 1980, *Heidegger et la question de Dieu, Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* de Philippe Capelle, *La dette impensée* de Marlène Zarader, *Dieu sans l'être* de J.L. Marion, *Du logos chez Heidegger* de Denise Souche-Dagues, *Hegel, Heidegger et la métaphysique* de Bernard Mabilie, *Seul un dieu peut encore nous sauver* de Bernard Sichère, etc.

Tous ces ouvrages ont pour thème la question métaphysique de l'ontologie et de la théologie. Il y a donc bien une question de Dieu dans l'œuvre de Heidegger, même lorsqu'il tente de radicaliser son discours sur l'être qui « n'est

---

<sup>29</sup> *ibid.*, p.13.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Questions III*, trad André Préau, éd Gallimard, Paris, 1966, p. 176.

ni Dieu, ni un fondement du monde<sup>31</sup> », on finit par voir dans cet *acharnement* plutôt que la négation de Dieu, sa manifestation. Si l'être peut se dévoiler pourquoi trancher systématiquement que cet être ne peut être Dieu ? Nous pouvons voir là, une contradiction interne dans l'évolution de la pensée. Mais si nous entendons ce que *être* veut dire et ce que *Dieu* ne veut pas dire, alors nous pouvons déduire que la question de l'être et la question de Dieu se confondent dans la phénoménologie de Heidegger.

Si comme nous le pensons, nous découvrons au cours de ce travail quelque raison qui aurait poussé Heidegger à éviter *sa provenance théologique*, alors nous tiendrons cette absence pour une présence. C'est d'ailleurs par pareille approche qu'entre véritablement la question de Dieu chez Heidegger dans la littérature philosophique. En effet, au cours du séminaire de Cerisy le 4 septembre 1955, Paul Ricœur « reproche » à Heidegger de n'être pas allé chercher la *question de l'Être* dans la Bible ou chez les prophètes ; plus tard, Marlène Zarader trouvera un magnifique titre à ces « reproches » de Paul Ricœur : *La dette impensée...* que nous pouvons traduire aujourd'hui par les *silences de Heidegger*. D'ailleurs, en reprenant textuellement dans ce mot introductif l'objection de Ricœur, nous voulons montrer le lien qu'il y a entre l'oubli de l'Être et l'oubli de la dette hébraïque d'une part, et le lien qu'il y a entre Dieu et l'Être d'autre part : dans sa conférence *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Ricœur découvrit que Heidegger avait passé sous silence l'héritage hébraïque de la philosophie. Les objections qu'il formula alors ressemblaient à des protestations : les voici.

« 1/ L'héritage hébraïque ne traite ni de l'Être ni de l'étant, mais comporte un appel. Un appel qui n'est pas grec, peut-on l'exclure de la philosophie ? 2/ La traduction de la Bible en grec, dite traduction des Septante, n'est-elle pas un insondable événement à la base de notre culture ? 3/ La relation à coup sûr « équivoque » du monde grec et du monde juif n'est-elle pas ce qui, à l'intérieur

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 79.

de la philosophie maintient une interpellation ? 4/ l'Être peut-il l'être sans être le premier étant ? Ou inversement le premier étant n'est-il pas strictement son propre être et le foyer d'irradiation de l'être de l'étant ? <sup>32</sup> ». On peut ramener ces objections à une seule préoccupation : Ricœur veut simplement savoir si la philosophie, la culture, la civilisation et la morale occidentales ont leur racine seulement dans la pensée grecque et aucunement dans la Bible. La réponse de Heidegger est des plus embarrassantes et des plus accablantes aussi : « vous touchez là ce que j'ai appelé le caractère onto-théologique de la métaphysique dont j'ai bien souvent traité. Faut-il vraiment à ce sujet relier comme vous le proposez, les philosophes aux prophètes ? Je suis convaincu que le questionnement d'Aristote – qu'il soit comme on le dira bien plus tard, ontologique ou théologique – prend sa racine dans la pensée grecque et n'a aucun rapport avec la dogmatique biblique<sup>33</sup> ». Après quoi, il n'a plus jamais tenu compte de ces objections. La question de Dieu naît donc chez Heidegger d'un silence.

Mais Heidegger se tait-il pour exclure de l'Occident tout ce qui ne lui est pas *propre* ou bien se tait-il parce que l'Occident est déjà le destin achevé et destiné de tout ce qui en nous, fait office de culture ? Le grand livre d'Histoire hébraïque, la Bible, ne porte-t-il pas un nom grec ? βίβλος. Dionysos n'a-t-il pas un ancêtre asiatique ? Et notre vieille Europe n'est-elle pas une princesse d'Orient ? L'Occident ne s'est donc pas engendré.

C'est pour ces silences, ou à cause de ces silences (de sa dette hébraïque) que François Fédier au colloque de 1980 déclara sans ambiguïté : « Nous partons d'un fait : Heidegger n'a pas la foi [...] si être non-croyant c'est être athée, alors Heidegger est athée » (nous savons que depuis François Fédier est revenu sur cette déclaration). Mais Heidegger nous aurait rendu les choses faciles si dans ses œuvres ou dans ses conversations *privées*, on ne trouvait pas

---

<sup>32</sup> Cité par Marlène Zarader, in *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, éd Seuil, Paris, 1990, p. 199.

<sup>33</sup> Marlène Zarader (cite Jean Beaufret, Heidegger et la théologie), *ibid.*, p. 200.

presque toujours des positions ambiguës. Mais plus il y d'ambiguïtés, plus les réponses se dévoilent. Par exemple, lorsqu'il l'eut apporté à sa mère sur son lit d'agonie le tout premier exemplaire sorti de *Etre et Temps*, il déclara à Karl Jaspers « vous comprenez à peu près que je lui cause bien de soucis et que je lui rends la mort difficile. La dernière heure que j'ai passée auprès de ma mère [...] fut un moment de philosophie pratique. Je crois que pour la plupart des « philosophes », la question de la théologie et de la philosophie, ou plutôt de la foi et de la philosophie est une question purement livresque<sup>34</sup> ». La fin de cette phrase, disons, de ce *repenti*, est ambiguë : reconnaît-il qu'il s'est retrouvé en foi à l'agonie mortelle de sa mère, laissant dans les livres l'opposition foi/philosophie ? Ou bien qu'il a choisi d'assumer cette opposition, quitte à rendre difficile la mort de sa pieuse génitrice ? Toujours est-il que dans la même semaine, il prononce la fameuse conférence de Tübingen, *phénoménologie et théologie* où il affirme « la foi dans son noyau le plus intime, reste, en tant que possibilité spécifique de l'existence, l'ennemie mortelle de la forme d'existence essentiellement propre à la philosophie<sup>35</sup> ».

Par contre, nous ne savons pas ce qu'est devenue cette *ennemie* lorsqu'il va falloir nommer « Dieu » dans la *Lettre sur l'humanisme* : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Etre que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot « Dieu »<sup>36</sup> Ici, *sacré, divinité, Dieu*, sont en attente d'être, en attente de la « vérité de l'Etre ». Voilà pourquoi nous soutenions d'entrée de jeu que la question de Dieu chez Heidegger peut être légitimement ramenée à la question de l'Etre. Dieu sera donc ce que la vérité de l'Etre est. C'est l'essence de la vérité de l'Etre qui *enlève* les guillemets sur Dieu, et l'empêche de se retirer à nouveau ou de fuir, car désormais, il y a un Lien (*religare*) entre vérité

---

<sup>34</sup> Rüdiger Safranski. *Heidegger et son temps*, trad. Isabelle Kalinowski, éd Grasset, Paris, 1996, p. 211.

<sup>35</sup> *Wegmarken*, Francfort/Main, Klostermann, 1978, p. 66.

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p.135.

et langage, entre Etre et sacré d'une part et d'autre part, entre Etre et Dieu entendu comme sacré c'est-à-dire mis à part par le langage. Ce lien, s'il est détruit, il n'y a plus rien. Dieu a donc besoin de l'Etre pour être et pour être nommé. Et l'Etre « a besoin de l'homme pour sa manifestation, sa garde et sa forme <sup>37</sup> » A ce titre, comme l'a si bien mentionné Gianni Vattimo, l'ontologie et la phénoménologie de Heidegger peuvent bien aider à revenir à Dieu entendu comme Révélation.

On peut constater que la question de Dieu chez Heidegger est traitée, mais *cachée* entre les lignes : « le religieux n'est jamais détruit par la logique (entendons philosophie)\*mais toujours uniquement par le fait que le Dieu se retire <sup>38</sup> » ; « le langage est la maison de l'Etre. Dans son abri habite l'homme <sup>39</sup> » ; « la pensée est la pensée de l'Etre <sup>40</sup> » Tout est donc pour l'Etre, tout est par et pour l'Etre, tout même Dieu.

Mais, il y a chez Heidegger, *un évitement* (le terme est de Jacques Derrida)<sup>41</sup> caractéristique à utiliser le support et les références bibliques et théologiques, même si dans la *Lettre sur l'humanisme*, Etre et pensée nous sont offerts comme un don – providentiel. Ce don, seul le Dasein « le voisin de l'Etre » pourra en assurer l'éclaircie comme lieu de *l'ouvert*, apte à accueillir et à produire la pensée du dire-dieu adéquat. C'est par l'existence *effective* du Dasein – mot dont nous ne comptons pas utiliser la traduction française – que Dieu peut être entendu comme profondeur et *l'épaisse* 'réalité' ineffable de l'Etre comme Rien ou comme Néant ou comme Abîme. C'est dans cet abîme que le Dasein re-devenu *le mortel* se voit comme finitude. Pour le Dasein, l'infini est-il un de ses possibles ? Si on l'envisage comme ontique, la réponse est non puisqu'il n'en a pas la conscience ; comme ontologique, la réponse est oui puisqu'il peut comprendre que l'infini (Dieu) est dressé devant lui comme un im-pensable ; et

---

<sup>37</sup> Interview accordée à Der Spiegel in *Ecrits politiques*, trad F. Fédier, éd Gallimard, Paris, 1995, p. 260.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* Op. cit., p.29.

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 27.

<sup>40</sup> Ibid., p.35.

<sup>41</sup> Jacques Derrida, *De l'Esprit*, p. 164.

comme impensable, il devient, pour la pensée, un pensable : Dieu est l'impensable, mais c'est un pensable. *L'impensable pensable* est ce qui s'offrait aux Grecs sous la forme de Vérité ; ἀλήθεια.

## HEIDEGGER ET LES GRECS

Si la question de l'Être doit être repensée et reposée, ce sera de la façon dont elle l'avait été dans l'antiquité grecque ; ce que Heidegger appelle dans *Essais et Conférences* « le retour à la maison natale ». Mais l'époque moderne a-t-elle les moyens d'effectuer ce saut périlleux vers les origines de la pensée ? Les méandres tracés par ses dérivées n'ont-elles pas contribué à ressusciter le nihilisme qui, en prenant l'étant pour l'être a définitivement sonné le glas de la pensée thétique ? N'y a-t-il pas un risque à rechercher le fond du fondement ? C'est sans doute les réponses à ces questions qui éclaireront ce que nous appelons *prolégomènes pour une piété questionnante*, car, l'attitude initiale des Grecs face à l'étant, face à la présence était interrogative, questionnante, même s'ils se sont retrouvés dans l'aporie de l'être et de l'étant (première page de *Etre et Temps*)

Ce retour aux Grecs a occulté dans l'œuvre de Heidegger la présence réelle et active de l'héritage hébraïque. Mais ce retour a-t-il quelque chance d'arriver à l'originel ? Le contenu de l'histoire même de la philosophie occidentale ne s'y prête plus. Marlène Zarader a écrit : « on sait ce que deviendra... cette quête de l'originel. Elle conduira Heidegger à abandonner successivement tous les registres où un découverte lui avait d'abord paru possible. Tout se passe comme si, après s'être efforcé d'atteindre le sol, par déconstruction de l'édifice, il s'apercevait chaque fois que le sol avait lui-même déjà fonction de recouvrement et devait en conséquence être délaissé au profit d'un sous-sol, puis d'un abîme [...] ni la Grèce, ni sa langue ne sont finalement l'abri du « plus originel ». La Grèce elle-même – le radieux matin de l'Occident – est déjà

dérivée, l'aube authentique est pour demain. Elle se lèvera en Hespérie et en allemand <sup>42</sup> ». A quoi nous ajoutons, dans sa mythologie, la Grèce *lorgnait* déjà vers l'Orient : *Athéna, la déesse aux jeux pers*<sup>43</sup> : l'origine est donc inatteignable.

En appliquant la phénoménologie à la lettre pour remonter l'histoire de l'Être, Heidegger s'est retrouvé à la croisée de deux chemins qui *s'opposent* à l'intérieur d'une même philosophie: le chemin des Grecs dont la recherche est toute orientée vers le passé et le chemin de l'hébraïsme oriental dont le mouvement messianique est orienté vers le futur (l'attente du Rédempteur). Nous savons ce que Heidegger a choisi, mais également aussi ce qui est *caché*.

C'est pour le suivre dans son choix et sans doute, celui de toute une époque que ce travail a été envisagé comme une tentative d'introduction générale (prolégomènes) à la piété (entendue réellement comme *pietas*, comme *primus* et comme vaillance et docilité de la pensée à l'épreuve d'elle-même). Piété qui s'interroge à nouveau sur l'étant et amène l'être à l'éclaircie en même temps qu'elle dévoile ce qui, dans la pensée de Heidegger est tu, par choix délibéré ou par inadvertance.

Parce que la question de l'être était tombée dans l'oubli, c'est pour la renouveler que Heidegger *découvre* la constitution onto-théo-logique de la métaphysique.

Mais comme cette *constitution* est de l'ordre de la philosophie première où il y va toujours d'une ontologie et d'une théologie, Heidegger ne pouvait passer sous silence son héritage hébraïque sans se trouver à nouveau dans un processus de rétablissement de la question de Dieu. Lorsque le questionnement devient piété, l'approche ontologique et phénoménologique ne saurait éluder le statut théologique de la question de l'être, autrement dit, quoi qu'en dise Heidegger, sa question de l'être est vraisemblablement une variante de la question de Dieu.

---

<sup>42</sup>Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., pp. 175-176.

<sup>43</sup> Homère, *L'Odyssée*, VII 16-55

Notre analyse pourrait bien se tenir en trois grandes divisions dont la première situera *la position de l'étant dans le long processus hérité de l'oubli de l'être*, cet oubli étant inhérent à l'histoire-même de la métaphysique. La deuxième mettra à jour les oublis et les dettes de la philosophie occidentale et notamment ceux de Heidegger lui-même que nous nommerons *ces silences de Heidegger*. Enfin dans la troisième, *la piété questionnante chez Heidegger*, nous montrerons ce que ses silences contiennent comme limites d'une part et d'autre part, ce qu'ils offrent comme enrichissement de la pensée entendue de nouveau comme dévoilement et recueillement d'un dire-dieu original.

## **PREMIERE PARTIE :**

La position de l'étant dans le long  
processus hérité de l'oubli de l'être

## Chapitre I : L'héritage antique ou la position de l'étant

On ne peut entreprendre un travail sur Heidegger sans être obligé d'aller chercher dans l'antiquité classique ce qui l'y intéressait. On ne peut se trouver à la *fin* d'une œuvre, viser les *prolégomènes* sans avoir pour outil un regard rétrospectif. On ne peut non plus vouloir le comprendre sans cet héritage gréco-romain avec lequel il a réussi de fort belle manière à prendre le départ pour « sa » phénoménologie. Nous n'avons nullement la prétention de visiter les textes antiques, les approches philologiques nous faisant défaut. Nous ne considérerons que le versant historique de cet héritage puisque de toute évidence, Heidegger renoncera au monde moderne au profit du « modèle » antique, dont l'étant a été la préoccupation centrale et la langue comme le point de départ de la métaphysique. En parcourant l'œuvre de Heidegger, on a la nette impression qu'il n'a vécu que pour écrire sur l'étant dont il découvre l'être comme le linéament. L'intérêt que nous avons à envisager ce projet, et surtout à le commencer par ce site lointain nous permettra de nous convaincre que la question de l'être est bien l'aiguillon de l'œuvre de Martin Heidegger comme elle fut jadis l'haleine de la première *parole*. Marlène Zarader écrit : « si donc l'on considère l'œuvre heideggerienne à partir de son terme, et à titre de totalité achevée, il apparaît qu'elle s'articule selon un double geste ou plus précisément, selon un geste unique qui, en s'achevant, se dédouble. L'unité de geste consiste à se retourner sur le commencement pour considérer ce qui, y demeurant en retrait n'y fut jamais pensé <sup>44</sup> ». Il n'y a donc pas de Heidegger sans cet impensé initial. Il s'agit de l'appropriation de l'apport des Grecs dont le deuxième chapitre de ce travail rappellera l'oubli. Nous montrons ainsi une tentative (réussie) du retour aux sources et du dépassement des Grecs à partir de cet oubli initial.

---

<sup>44</sup> Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Op. cit. , p.267.

Au-delà de ce nouveau commencement que recherche Heidegger par son retour aux Grecs, il y a l'origine. C'est sans doute ce qu'il appelle *andere Anfang*. Cet autre commencement ne peut, de toute évidence, n'être plus commencement que déjà promu ; s'il y a promotion, il y a une source en aval qui le soutient : c'est l'origine. Cette origine, c'est la parole : c'est la raison pour laquelle nous parlons d'héritage, et ce faisant remontons à la parole (grecque) d'Anaximandre, de Platon et d'Aristote. L'autre langue, l'hébreu, (comme nous parlons de l'héritage occidental) sera complètement ignorée ici.

*Anfang* chez Heidegger marque bien le projet exposé dans *Etre et Temps*. Le commencement va vers l'arrière pour trouver la trace et donc l'origine de l'être, et ensuite, simultanément va vers l'avant pour marquer un nouveau commencement, l'ouverture de la « chasse », disons de la quête du sens qui dure depuis plus de 2000 ans aujourd'hui : ce qui sera désormais pensé, c'est ce qui, dès l'origine, fut soupçonné et abandonné presque aussitôt. Heidegger tient là le trésor inépuisable de ce qui plus tard deviendra pour lui ontologie et phénoménologie. Quoi qu'il en soit, il y a chez Heidegger, l'idée d'un retour fondamental. C'est donc à dessein que, dans son ouvrage majeur, l'être doit être lié au temps, chronologiquement et phénoménologiquement et devenir le traité « *Etre et Temps* ». Tout ce qui sera ultérieurement développé et thématiqué aura eu son ancrage dans ce sol lointain où les mots *disaient* les choses telles qu'elles étaient, ou mieux telles qu'elles sont ; Heidegger, en allant chercher chez eux les nouvelles forces de la description phénoménologique, rencontre la puissance des mots, dont le plus prégnant, ἔόντα, l'étant, veut dire présent comme présence. Or pour l'herméneutique heideggerienne, le présent n'est pas figé ; le présent n'est présent que prêt au dévoilement. Le présent a toujours le double sens du dévoilement et du voilement. Le vu, le voilé, le voyant, le voilant sont concentrés dans le présent comme une marque indéfectible. Il y a donc dans l'étant, du mouvement. Il y a dans l'étant le temps, étant donné que seul le temps peut *voir* ce qui dans l'étant est présent et absent. Du coup, l'étant ne se

montre que pour s'être déjà soustrait à la vue : il montre l'absent. C'est la mémoire de l'être. L'étant, l'ἔόν, ce qui est, c'est ce qui se déploie comme présent dans le dévoilement: *anwesend in die Unverborgenheit*. En revenant aux Grecs, Heidegger veut savoir ce que voulaient dire ὄντα, ἔόν d'où découle le destin de l'Occident pensant. C'est la signification pour nous du titre retenu, *héritage*.

## 1) La parole d'Anaximandre

En effet, Heidegger lui-même dans *Parole d'Anaximandre*, montre que originellement, la présence, parce qu'elle est indissociable de l'absence, n'a rien d'une permanence. Le présent a toujours un horizon et en tant que tel est non-présence, donc absent. Il va sans dire, au début de ce travail, que Heidegger ayant remarqué très tôt la difficulté des premiers penseurs à présenter ce qui est, y trouvera volontiers la fécondité de l'ontologie et donc de la phénoménologie. D'ailleurs, ces présocratiques, notamment Anaximandre à qui Heidegger consacre un travail dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, ont montré en substance qu'il n'est pas juste pour l'étant de rester dans *la présence*. C'est le soupçon de l'être qui voit ainsi le jour en pleine nuit des temps. L'être qui n'est ni défaillance, ni manquement, mais « le durcissement de l'étant qui le maintient pour ainsi dire en vie, en présence. Le présent est donc présent selon le mot d'Anaximandre. « κατὰ τὸ χρεών<sup>45</sup> ». Présence du présent. Ici c'est l'être qui est sous-entendu dans « présent ». Dans χρεών, il y a donc la différence de l'être ; disons tout court, il y a différence. Par cette différence, Heidegger montre que dans la seule présence de l'étant (τὰ ὄντα), il y a toujours provenance et déclin : l'étant est toujours sur le point de se montrer et simultanément sur le

---

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, éd Klostermann, Frankfurt sur Main, p. 334.

déclin. Et Heidegger de conclure : « la sentence est le dire initial de l'être <sup>46</sup> »  
Cette sentence, là voici :

ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι  
καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ  
τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην  
καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν  
τοῦ χρόνου τάξιν .<sup>47</sup>

*Là où naissent les choses, là aussi elles vont périr selon la nécessité, car elles doivent être jugées et châtiées pour leur injustice dans (par) l'ordre du temps.*  
Nous avons modifié la traduction de Nietzsche et celle Heidegger afin d'avoir un sens plus adéquat selon notre propre entente, pour que celle-ci se prête mieux à la logique de la compréhension de son fond : par et avec le temps, les choses naissent et périssent nécessairement, comme condamnées avant même qu'elles n'aient eu la possibilité « d'exister ». Ce qui est visé ici, et Heidegger l'atteste dans son commentaire (p 269) c'est la naissance et le déclin des choses ; les choses viennent au jour et déclinent. Dans le fond, naissance et déclin ont une même origine : l'ordre du temps, la nécessité dans la parole d'Anaximandre, sont si implacables que l'on retrouve dans cette sentence les lois qui régissent l'ordre humain, à savoir l'ordre moral et juridique, comme si la nature elle-même évoluait par ordonnance : *justice, injustice, châtement, pénitence, expiation, dette et paiement.* Dans cet ordre naturel, Dieu n'est même pas soupçonné, ni dans la sentence d'Anaximandre, ni dans le commentaire de Heidegger. Mais c'est lui, comme nous le verrons plus tard, *qui dans l'ombre,* tient les commandes

La première chose qui frappe d'emblée, c'est justement le lexique de cette sentence qui, a priori, n'a rien à voir avec ce qui a accroché Heidegger et qui fait justement d'Anaximandre le premier penseur de l'aurore. On se demande bien

---

<sup>46</sup> Martin Heidegger, G A 5, P123

<sup>47</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit. , p. 262. (1)

comment d'une telle sentence, a pu naître un projet ontologique, phénoménologique et théologique. Il faut donc, et c'est ce que fait Heidegger, comprendre ce que *parler veut dire*. Comme il en sera pour l'être et l'étant, il en est de même pour la sentence et sa signification, comment par cette sentence, « l'être advient à la parole en tant que être de l'étant <sup>48</sup> ». L'être adviendra, c'est-à-dire il faut à l'avenir compter avec l'être. Tout le travail de Heidegger s'annonce déjà dans cette analyse de la parole d'Anaximandre et déjà là-bas même, la différence impensée de étant et être comme un oubli dans un pli. « *Dans la plupart des cas, nous prêtons sans hésiter aux mots  $\epsilon\upsilon\upsilon$  et  $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  l'ensemble d'impensé qui s'est accumulé dans les mots correspondants de notre langue maternelle : étant et être. Plus exactement, nous ne prêtons même pas de signification à ces mots grecs. Nous les acceptons immédiatement à partir de l'à-peu-près intelligible que l'intelligibilité habituelle de notre propre langue leur a déjà prêté...<sup>49</sup> »*

Donc, étant et être, quand ils quittent leur terre grecque natale, perdent de leur intelligibilité c'est-à-dire perdent ce qu'ils veulent dire dans leur fond : les traductions les rendent immédiats à l'usage, de telle sorte que « nous ne savons pas, de manière claire et fondée, ce que nous pensons nous-mêmes lorsque nous faisons usage des mots « étant » et « être » dans notre propre langue <sup>50</sup> ». Que veulent dire ces mots lorsqu'ils sont pensés en grec ? Heidegger ne répond pas à cette question et estime même que « ces rapports sont constamment embrouillés et impensés <sup>51</sup> ».

A notre tour de nous interroger : pourquoi revenir absolument au sens grec des mots étant et être ? La réponse sera des plus honnêtes : pour donner à ces mots leur sens historial. Il est donc question chez Heidegger de l'histoire de la philosophie à partir de ses sources, de son origine. Source et origine qui ne

---

<sup>48</sup> *ibid.* , p.271.

<sup>49</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, éd de 2004, p.403. (2)

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit. , p.273. (1)

<sup>51</sup> *Ibidem*, p.273.

sont ni une propriété ethnique, nationale, ni une propriété culturelle ou « anthropologique ». Cette source et cette origine, c'est le grec en tant que « matin du destin » de l'Occident. C'est dans ce destin que l'être s'éclaircit au sein de l'étant « et prend en son appel une futurition de l'homme qui en tant qu'historiale a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pour autant jamais en être séparée <sup>52</sup> ».

« Jamais séparée », cette futurition est à jamais liée à l'être et à son histoire. C'est sans doute pourquoi chez Heidegger la thématization de l'être va avec le temps, et avec le temps revient toujours à l'être en tant que vérité. Il y a donc à l'aube de la monstration de l'être, la quête de la vérité, au sens où, comme étant et être, vérité va avec dévoilement et retrait, mettons les mots dans leur ordre, va avec retrait et dévoilement. Nous pouvons résumer ici par anticipation que la fin de l'ontologie de Heidegger c'est l'*aletheia*. ἀλήθεια parce que le caractère existentiel de l'*aletheia* est le même que celui de l'être : monstration, retrait, dévoilement : « la pensée dit la dictée de la vérité de l'être <sup>53</sup> ».

Il est bien connu que la parole d'Anaximandre est la parole philosophique la plus ancienne parmi les pré-socratiques. Heidegger va donc *prendre* sa pensée dans la pensée la plus ancienne afin de mieux la comprendre dans sa propre langue allemande. Il y a donc un urgent besoin de traduction. Mais comment traduire sans trahir ? « C'est, dit-il, un saut par dessus une fosse <sup>54</sup> ». Selon cette traduction, l'image de la parole d'Anaximandre se résume en ceci : les choses naissent et meurent nécessairement. Naissance et mort (déclin) ont donc la même appartenance, nous l'avons déjà dit ; les choses obéissent à une loi : la loi du temps ; cette loi n'est pas extérieure aux choses, elle n'est pas non plus explicite, mais se conçoit comme fondamentale. C'est

---

<sup>52</sup> *ibid.* , p.274.

<sup>53</sup> Martin Heidegger, Chemins (2) Op. cit., p.396.

<sup>54</sup> *Ibidem* p.396.

elle qui est voilée par le présent de la présence. Mais voilée, elle est visible, déjà visible par cette « science naturelle débutante <sup>55</sup> ».

En effet, Anaximandre parle de justice, de châtement, de pénitence dans les choses, par analogie. Le premier pas de la science commence avec l'expérience analogique de la vie humaine, preuve que la science commence avec ce que l'on a sous les yeux, à portée de la main. N'est-ce pas là la lointaine source de la phénoménologie ? Heidegger dira « des notions morales et juridiques sont mêlées à l'image de la nature <sup>56</sup> ». Il y a encore ici nécessité d'interpréter ce que dit la parole, c'est-à-dire de traduire car il n'y a pas un ordre moral dans le biologique ; il n'y a pas une éthique dans la nature. Mais pour la comprendre, les premiers penseurs sont partis de l'ordre de l'humain. N'est-ce pas les tout premiers pas de la phénoménologie ? Ces premiers pas voyant par la transparence des « choses humaines » à portée de main, ne voyaient-ils pas déjà poindre un ordre ontologique ? Prenons dans la parole d'Anaximandre, δίκη parmi τίσις, ἀδικία, διδόναι qui ressortissent tous à l'ordre moral : selon le dictionnaire grec A. Bailly, δίκη c'est la justice personnifiée, la vengeance ou le châtement, assimilée aux Erinyes, les trois déesses chargées de la vengeance et de la punition des morts ; cette image parle d'elle-même : la nature qui se rend justice elle-même en passant par l'épée vengeresse, les choses qui ont eu le tort de naître...ainsi, les choses naissent et meurent comme par châtement. Cette première image doit donc être dépassée lors de la traduction et montrer plutôt ce qu'elle sous-entend. Heidegger se sentant si bien dans ce jeu, va y faire jouer toute son œuvre. Que parle la parole ? La parole, celle qui nous concerne, parle de la présence. De la présence de l'étant et donc bien sûr de l'être ; « la parole d'Anaximandre constitue le plus ancien témoignage pensé de l'Occident, quelque chose comme la toute première phrase de notre histoire. A cette question, Heidegger ne pose qu'une question : la parole d'Anaximandre ne

---

<sup>55</sup> ibid. p.397.

<sup>56</sup> ibid. P.398.

pouvant nous parler d'autre chose que de l'être, que nous dit-elle de lui... ? <sup>57</sup> ». Voici qui justifie que la parole parle de l'être. On ne sera donc plus étonné que toute l'œuvre de Heidegger ait été tenue en haleine par la question de l'oubli de l'être : l'être, annoncé dans la première pensée de notre histoire, n'a plus eu cours. Abandonné. Mais la question de l'être a-t-elle vraiment été abandonnée ? Que disent Héraclite, Parménide, Platon, Aristote et bien d'autres ? Ils parlent tous de l'être. Certes, mais plus comme thème. Alors, pourquoi Heidegger lui-même ne commence-t-il pas son chemin de philosophie par la parole d'Anaximandre, mais s'y réfère seulement en 1946, c'est-à-dire au soir de tous ses écrits majeurs ? Pourquoi Heidegger ne dit-il pas « je prends l'œuvre là où Anaximandre l'a laissée » ? Sans doute parce que sur le chemin de la remontée de la question de l'être, l'ordre chronologique importe si peu (nous y reviendrons ; deuxième partie : Heidegger et Saint Paul). C'est pourquoi, nous aussi, indifféremment, nous commençons ce travail par la parole de l'origine, bien que celle-ci ne soit pas l'objet principal de notre investigation. Mais il nous est impératif de le faire parce que de ce site lointain on voit mieux les différentes péripéties qui ont conduit à l'oubli de l'être. Cependant, au-delà de cet écart chronologique, reposer la question de l'être, même tardivement, ne met-il pas Heidegger et nous avec lui à la proximité des premiers penseurs ? Que ce soit par le bantou, le malinké, le français, l'allemand ou le grec, nous retournons à la source. « Mais par là même que τὰ ὄντα signifie l'étant et que εἶναι ne nomme rien d'autre que « être », nous avons déjà franchi l'abîme et nous nous retrouvons à travers toute différence des âges , avec les premiers penseurs dans la région du Même <sup>58</sup> ».

Revenons à la parole même d'Anaximandre ; dans la phrase citée, Heidegger écrit « même » en majuscule. (Selben) Ceci nous amène à considérer cette parole comme une sentence énigmatique. D'ailleurs, le fait d'y trouver des

---

<sup>57</sup> Marlène Zarader, *Heidegger et paroles d'origine*, éd J. Vrin, Paris, 1990, p. 86.

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, (2) Op. cit., p.401.

termes philosophiques, moraux et juridiques témoigne du fait sur lequel Heidegger a toujours insisté : au commencement les Grecs philosophaient (il n'y avait ni logique ni aucune autre science) : « ils philosophaient sans faire de la philosophie une science <sup>59</sup> ». Dans cette parole primitive, il y avait une unité totale : elle est pure, bien que énigmatique. τὰ ὄντα, c'est l'étant. Mais s'il ne s'agit que de l'étant, pourquoi le châtement et autres paiements ? C'est là l'intérêt d'une recherche philosophique de rendre accessible la sentence énigmatique transparente. C'est de cette façon seulement que nous pouvons rejoindre Heidegger sur son terrain privilégié : la question. De quoi parle la parole ? Que dit-elle sur ce dont elle parle ? En se posant ces questions, Heidegger se rend compte qu'il s'agit de l'étant, des choses, pas des choses de la nature, mais de l'étant en général, en sa totalité. Mais la totalité de l'étant, n'est-ce pas ce que l'étant lui-même donne à voir ? Donnant à voir, il garde l'être en retrait. Or, c'est l'être qui fait être l'étant. Et Heidegger dira dans *Etre et Temps* « l'être est le phénomène par excellence ». Le phénomène occulté, car il y a dans l'étant présent là, le *fut*, le *est*, le *sera*. C'est la perdurance. Le présent, l'étant, n'est présent que par cette *filiation* au temps. On ne peut donc parler de la totalité de l'étant sans prendre en compte cet élément absent ô combien fondamental. C'est en effet, l'être qui tient la philosophie en haleine, car c'est lui qui porte la permanence du présent. « Le présent, dit Heidegger dans son commentaire, c'est ce qui est présent pour un temps. » C'est-à-dire, le transitoire, le présent séjournant transitoirement, puisque dans ce séjour, il y a disjonction, disons qu'il y a disjonction, dislocation, rupture, mais une rupture qui veut « se raidir sur le séjour au sens de la pure persistance dans la durée. <sup>60</sup> » Ainsi, « tout ce qui séjourne transitoirement est dans la disjonction <sup>61</sup> ». C'est ce

---

<sup>59</sup> Martin Heidegger, Introduction à la Métaphysique.

<sup>60</sup> Martin Heidegger, Chemins (2) Op. cit. , p. 429.

<sup>61</sup> Ibid. p. 428.

qui s'explique clairement en ces termes : « la disjointure est l'essence de tout ce qui est présent <sup>62</sup> ».

Qu'est ce qui fascine donc tant Heidegger dans cette parole d'Anaximandre ? Est-ce uniquement parce qu'il parle du présent dont il tire le temps comme la cheville de son ontologie ? Le présent est-il dans le temps ou est-ce le temps qui est dans le présent ? Ouvrons *Etre et Temps* pour essayer de comprendre ces questions que nous nous posons (§65, §68, §81)

En effet, l'analyse que Heidegger approfondit dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, a été annoncée dans les paragraphes que nous venons de noter : ainsi en §65, *la temporellité comme sens ontologique du souci* ; mettons de côté pour l'instant, souci, ontologie, Dasein, pour nous consacrer seulement au temps. Heidegger y voit « un phénomène unificateur <sup>63</sup> » qui « ajointe » les différents moments de l'existence de l'homme (Dasein). Ajoignant ces différents moments, il se rend possible à lui-même. Ce n'est plus le temps, dans sa conception *vulgaire* qui garantit le « pouvoir-être », mais bien la temporellité. Heidegger n'y parle pas du futur, du passé et du présent ; il les a même « proscrits d'emblée ». Il parle plutôt de l'unité *ekstatische* de la « temporalité qui tempore » c'est-à-dire qui unit. En effet, si l'on s'en tient aux différentes expressions issues du temps, on disjoint à coup sûr le Dasein. Disjoint, il devient impropre à la compréhension de soi par soi. Il n'est plus entier. Il n'est plus présent. Heidegger contourne toute cette difficulté en utilisant une terminologie adéquate : la temporellité. C'est elle qui fait que le présent, appelé à être pour un temps, tente de s'installer par tous les moyens dans la durée : tentative du reste réussie. C'est ce que Heidegger définit dans le *χρεών* d'Anaximandre, « l'insurrection dans la pure et simple durée <sup>64</sup> ». Cette insurrection n'a pas cours dans la temporellité où il est question de l'unité des *ekstases*. C'est d'ailleurs, pourrait-on dire, le sens profond du phénomène. Ceci aura un impact significatif

---

<sup>62</sup> Ibid. , p.428.

<sup>63</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit. , p.326.

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *Chemins* (2) Op. cit., p.429.

dans l'élaboration de la phénoménologie, qu'elle soit husserlienne ou heideggerienne : le phénomène est présent, il faut se référer à lui. Mais cette présence est une succession de présents qui s'abritent dans le flux du moment dont le destin est d'*emporter* les choses. C'est ce qu'on peut comprendre dans la sentence par *naissance et déclin*. Le passage de l'un à l'autre est tangible et intangible à la fois : encore un signe du soupçon de l'être. L'être ici peut être considéré comme *jointure*, comme l'ajointement, comme l'accord. C'est ce qui maintient d'ailleurs le présent en vie afin qu'il séjourne pour un temps, pour que ayant été, ne disparaisse pas le « est » de maintenant et (comprime) le « sera » qui va venir. Ce n'est que par cette persistance que le présent se donne à voir, là, devant la vue. C'est « la présence du présent <sup>65</sup> ».

Et l'être dans cette présence ? Selon Heidegger, il est là, lui aussi, mais en retrait. Il est l'être du présent, « l'être de l'étant <sup>66</sup> ». Et ce qui a fait l'objet d'un traité (*Etre et Temps*) Heidegger l'explicite dans son commentaire de la parole d'Anaximandre : « dès l'aube, il semble que la présence et l'étant-présent soient, chacun de son côté, séparément quelque chose ... imperceptiblement, la présence devient elle-même présent <sup>67</sup> ». Il y a donc comme un passage flou, une sorte d'énigmatique usurpation, une lutte insurrectionnelle qui va amener la présence à prendre le pouvoir et trôner alors comme présent. Il se joue dans cette lutte, la conquête de l'éclaircie, la quête du permanent-vu. Or cette tentative ne va pas aboutir car l'être ne sera jamais un étant. Cette différence a été tout simplement occultée, oubliée : « l'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être et de l'étant <sup>68</sup> ».

Heidegger s'en explique :

*Allein die Vergessenheit des Unterschiedes ist Keineswegs die Folge einer Vergeblichkeit des Denkens. Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie*

---

<sup>65</sup> *ibid.*, p.439.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p.439.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p.439.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.439.

*selbst verhüllte Wesen des Seins.*<sup>69</sup> (Mais l'oubli de la différence n'est nullement l'effet d'une négligence de la pensée. L'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être, par lui voilé). On peut même dire que cet oubli est l'essence même de l'être. Quelle est donc cette « chose » qui ne vient au jour que déjà oubliée ? Quelle « chose » qui commence par un soupçon, un soupçon qui s'avère si persistant que son « existence » s'impose à la raison comme raison suffisante qui fait ou qui donne à être ? Quelle « chose » qui a devant soi son oubli comme son origine ? Quelle « chose » enfin qui, si elle n'est oubliée, n'est rien ? Alors, si l'oubli est la condition de la venue au jour de l'être, cet oubli n'est-il pas l'essence, le fondement de l'être ? Certes ! Quelle chose que cette chose qui ne se donne qu'en se refusant tant qu'à la fin elle se cache, et ne se cache ainsi que parce qu'elle veut se bien montrer ? Je suis caché alors, vous pouvez bien me voir, pourrait-on lui prêter ce propos. D'ailleurs, tous les efforts de la métaphysique visant à débusquer l'être comme le fait Heidegger et bien d'autres avant lui, ne sont que coup d'épée dans l'eau, parce que sa vie entière et son histoire, c'est cet oubli même.

*« die Geschechte des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit, damit, dass das Sein mit seinem Wesen mit dem Unterschied Zum, an sich hält... Er bleibt vergessen »*<sup>70</sup> (l'histoire de l'être commence avec l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence. La différence fait défaut. Elle reste oubliée)

Mais Heidegger n'omet pas de souligner que cette différence qui fait défaut n'est cependant pas un défaut, au contraire, c'est « l'événement le plus riche, et le plus vaste, celui dans lequel l'histoire hespérale du monde advient <sup>71</sup> » C'est l'avènement de la métaphysique. On peut donc en déduire que si son histoire commence par son oubli, cette histoire n'a jamais commencé ! Car, il s'en est fallu de peu que jamais on n'en eut parlé. Ceci veut dire que l'être est déjà oublié avant même que, de façon énigmatique, on le désigne

---

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Op. cit., p.336.

<sup>70</sup> Ibid. ,P. 336.

<sup>71</sup> Martin Heidegger, *Chemins* (2) Op. cit., p. 440.

comme pouvant sous-tendre le présent dans sa présence. Même quelques longs siècles plus tard, lorsqu'Aristote voulut le dévoiler, il n'eut aucune science qui put le porter. Il abandonna à la perte le corpus de son esquisse : ainsi la perte justifia l'oubli si ce n'est justement l'oubli qui justifia la perte. Est-ce la même « difficulté », comme le confirme Heidegger ailleurs, qui poussa Anaximandre à ne pas se prononcer explicitement sur l'être, le laissant, sans peut-être le vouloir à son historique destin de l'avènement de la métaphysique ! La métaphysique nous est donnée par l'impensé de la différence être-étant. Heidegger a donc le mérite de l'avoir extraite à cette aube dormante où l'être réveillé somnolait encore dans sa ruche, à son commencement. La pensée ultérieure, jusqu'à nous, doit alors écrire l'histoire de l'Occident sous « la dictée de l'être ». Seule la pensée à l'écoute de cette dictée a irréversiblement changé et a orienté le destin occidental. La ruche ici peut caractériser le statut laborieux de la tâche de la pensée. C'est alors l'inlassable labeur des pensants: « *Das Denken aber ist das Dichten der Wahrheit des Sein in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkender* <sup>72</sup> ». Et c'est précisément parce que la pensée est *Dichten* qu'elle peut embellir « le désarroi du destin présent du monde <sup>73</sup> ». C'est parce qu'elle est poème qu'elle peut avec adresse préserver ce qui est beau et sublime dans l'être : sa vérité.

Heidegger termine le commentaire de la parole d'Anaximandre en *protreptique*, exhortation à penser et donc à affronter le péril qui aux aguets, dès la naissance emporte les choses vers leur inéluctable destin. Péril qui, sans même se donner la peine, fait payer par châtement l'injustice de la présence. (Sur ce,) nous préférons de loin la traduction nietzschéenne de la sentence à celle de Heidegger qui, pourtant, sans être imméritoire, nous a éloigné du sens littéral de la sentence : *d'où les choses ont leur naissance, vers là aussi, elles doivent sombrer en perdition. Les choses naissent pour mourir et elles meurent parce*

---

<sup>72</sup> Martin Heidegger, HZW p. 343. (Chemins p.313.)

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Chemins* (2) Op. cit., p.448.

*qu'elles sont nées.* Voilà le véritable chemin qui ne mène nulle part. *Chemins qui ne mènent nulle part.* Comme le soulignent l'exergue et la note préliminaire, ce titre (Holzwege) est ambigu : soit ces chemins se ressemblent, mais seulement en apparence car les forestiers « s'y connaissent en chemins » et savent donc s'orienter, soit ce sont des chemins qui s'enfoncent dans la forêt profonde, qui s'enfoncent dans l'inconnu, « et exposent à un péril d'errance et de fausse route » ou à une route non conventionnelle. Le lieu où il y a un tel risque, le terreau est fertile pour que l'être s'y cache et que sa recherche devienne une dure labour, comme dans une ruche. Une ruche ou une caverne où les apparences, comme dans la forêt, sont trompeuses.

## **2) L'héritage platonicien**

Placer Platon dans l'héritage antique de Heidegger peut paraître abusif, compte tenu du nombre de textes extrêmement réduit qu'il lui consacre. Mais si l'on considère deux choses, l'une que, *Etre et Temps* est l'œuvre majeure de Heidegger, l'autre que l'ensemble, sinon la totalité de son chercher est la question de l'être, alors, l'exergue de *Etre et Temps* rend légitime cet héritage.

En effet, à part *Platons Lehre von der Wahrheit* et le cours *Platon : le Sophiste*, œuvres consacrées, Platon est, pourrait-on dire, disséminé dans l'abondante écriture de Heidegger, notamment des cours et des séminaires ; notons *Introduction à la métaphysique*, *Nietzsche*, *Héraclite*, etc.

En outre, si l'on parcourt le *Sophiste* dont l'exergue de *Etre et temps* est extrait, il n'est plus sérieux de dire que Heidegger a consacré peu de place à Platon. Toute la thématique de la question de l'être de Heidegger lui paie, pour ainsi dire tribut et pour cause, lorsque Platon pense l'être comme Idéal il lui confère le cachet décisif de *l'a priori*. Eu égard à l'étant, l'être devient un *a priori*. Ceci aura des conséquences positives incalculables dans la structuration de la pensée de Heidegger. C'est parce que l'être est un *a priori* qu'il est occulté

par l'étant. Bien plus, l'idée du Bien dans l'idéalisme platonicien est selon Alain Boutot, la première « structure onto-théologique de toute métaphysique <sup>74</sup> ».

Alors, on peut se demander d'entrée, comment, avec un tel travail de Platon sur l'être, l'analyse platonicienne de Heidegger peut conclure à l'histoire de l'oubli de l'être ? D'ailleurs, *qu'est ce que l'étant*, débattu dans le *Sophiste* est bel et bien l'approche appropriée du questionnement heideggerien. Car cette question platonicienne ne s'évertue pas à donner des différentes définitions de l'étant, mais *creuse* l'étant. La question ici devient procédure. C'est d'ailleurs ce que font l'étranger d'Elée et Théétète. Ce dialogue mené à deux ou à plusieurs dans le *Sophiste*, dans le *Cratyle* et dans le *Timée* sur la même question de l'étant, sera mené tout seul par Heidegger à travers le questionnement. Pourquoi Heidegger part-il de Platon (*le Sophiste*) pour éclairer *Etre et Temps* ? Plusieurs raisons peuvent être proposées : le traité *Etre et Temps* n'est pas un système de pensée ; la philosophie de Platon et même celle de toute l'antiquité n'en furent point non plus : *Weder Platon noch Aristoteles « haben » ein « system » der philosophie* écrit Heidegger dans *Schelling*. Donc, s'il y avait eu système, toute cette pensée aurait été enfermée sur elle-même et aurait passé de mode en traversant les époques. Or la question platonicienne *qu'est-ce que l'étant* est encore bien d'actualité, 2500 ans plus tard et davantage. Mais, qu'est-ce qui, dans cette œuvre de Platon lui permet de traverser les époques sans se flétrir ? Il y a dans l'œuvre de Platon, une unité profonde : « Toute l'œuvre de Platon contient une unité profonde de la pensée qui est tout entier par un ajointement interne et une ordonnance du questionnement »... « Il règne dans sa pensée, une manière fondamentale de procéder. Tout se rassemble autour de la question conductrice de la philosophie : *qu'est-ce que l'étant* ? <sup>75</sup> ». Écrit Heidegger dans *Nietzsche*.

---

<sup>74</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon: le problème du nihilisme*, PUF, Paris, 1987, p. 18.

<sup>75</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Op. cit., p.221.

Cette exigence questionnante questionne l'étant quant à son être. On ne peut attribuer un destin autre à cette question que celui d'atteindre l'être. Vu sous cet angle, l'héritage platonicien de Heidegger s'accorde sur l'ensemble des œuvres de Platon dont Heidegger choisira le *Sophiste* comme la plus appropriée. La preuve, *Hippias majeur* a pour question « qu'est-ce que le Beau ? » *Le Ménon*, « qu'est-ce que la vertu ? » *Le Lachès*, « qu'est-ce que le courage ? » *Le Théétète*, « qu'est-ce que la science ? » Dans la *République*, « qu'est-ce que la justice ? », etc.

Cette question, qu'est-ce que...va donc toujours droit vers l'être ou vers l'essence. Au dire de Platon dans le *Phédon*, le philosophe est le chasseur de l'être, l'amoureux de l'être et de la vérité. C'est bien ce que démontre « *qu'est-ce que...* »

Le plus important à nos yeux, dans le contexte platonicien, c'est que, les réalités du monde sensible et du monde des phénomènes étant des réalités *non étantes*, la question qu'est-ce que...ne vise donc pas cette réalité sensible, par nature non-étante ; elle vise l'essence de ce phénomène. Du coup, si la réalité sensible est non étante, c'est donc son essence qui est. Ce qui est donc, c'est l'essence. Ce qui est vrai et réel, c'est l'essence et ce qui est occulté, c'est encore l'essence. Voilà pourquoi la *question qu'est-ce que* vise l'étant en général non tel ou tel étant en particulier. C'est pour cela également qu'il intéresse le philosophe.

*Platons Poleteia ist eine Erinnerung ins Wesenhafte, aber nicht eine Planung ins Faktische.*<sup>76</sup> « La république de Platon est une remémoration dans l'essentiel et non pas une planification dans le factuel » Donc, le discours de Platon n'est pas un discours ontique mais bien un discours ontologique. C'est pourquoi, Heidegger commentant le reproche « d'utopie » adressé à la philosophie de Platon y trouve une certaine vérité. « L'être de l'étant (chez Platon) n'est donné nulle part à l'intérieur de l'étant comme une de ses parties

---

<sup>76</sup> Martin Heidegger, Parménide, p.140.

<sup>77</sup> ». Et Boutot ajoute : « Loin d'être sans lieu, la République platonicienne est elle-même un lieu (τόπος), le lieu essentiel dont procède et dont doit procéder toute république véritable <sup>78</sup> ». On verra que Heidegger défendra bien cette *thèse* à propos de « l'étant général » dans toutes ses œuvres. Il n'est donc pas abusif d'entrevoir un déjà possible et réel héritage platonicien chez Heidegger puisque, comme nous venons de le montrer, le fond de la philosophie de Platon est bel et bien la quête de l'être. Mais comme on le sait, cette quête reste inachevée. Heidegger le confirme au tout début de *Etre et Temps*. Platon « a posé la question décisive de l'être » dans le *Sophiste* qui semble avoir tant inspiré le traité de Heidegger. La tournure que Platon met dans la bouche de l'étranger d'Elée « que voulez-vous signifier chaque fois que vous utilisez le mot étant », veut dire exactement qu'est-ce que l'étant ? Que signifie étant ? Ce n'est donc pas un hasard si Heidegger ouvre ce premier traité par une citation du *Sophiste*. *Le Sophiste* porte en effet le sous-titre περί τὸν ὄντος, à propos de l'être, ou de l'être.

Il nous est arrivé plusieurs fois de nous demander pourquoi une question aussi essentielle chez Platon est traitée dans un dialogue qui porte le nom *sophiste* ? Le sophiste ! Chacun sait que Platon ne portait pas les sophistes dans la meilleure partie de son cœur. Est-ce parce que définissant celui-ci comme un pêcheur, Platon voulait caractériser la quête de l'être comme analogue à une pêche à la ligne ? Ou alors est-ce parce qu'il est encore défini comme un sorcier, un imitateur, un faiseur d'images (εἰδωλοποιός)<sup>79</sup> Dans ce cas précis, est bien manifeste le problème de copie, du reflet, du simulacre, du faux mis en exergue dans l'allégorie de la caverne. Alors, on aura compris pourquoi Heidegger s'est tant engagé dans l'éclaircissement de la question de l'être : l'étant n'est pas un être. Il y a donc dès l'origine, une différence oubliée. La différence de l'être et

<sup>77</sup> Martin Heidegger, idem, p 141.

<sup>78</sup> Alain Boutot, Heidegger et Platon, Op. cit., p.28.

<sup>79</sup> Platon, *Le Sophiste*, 235 a <sup>79</sup> Platon, *Le Sophiste*, 238 d

de l'étant. Telle est l'origine du projet de l'ontologie fondamentale de Heidegger.

On n'a pas idée que toute la carrière philosophique d'un penseur ait pu se jouer sur ce minuscule mot ὄν. Le retour à la parole d'Anaximandre que fait Heidegger n'est qu'un détour pour mieux comprendre l'implication –oserait-on dire juridique –de Platon et aussi Aristote dans la *manœuvre* qui a fait oublier l'être. La preuve se trouve une fois encore dans *Le Sophiste*. Tout d'abord, la définition du sophiste comme faiseur d'image et comme simulateur (du simulacre) débouche sur la possibilité effective d'un non-être. Cette possibilité du non-être comme non-existant devient alors une contradiction insurmontable : l'étranger d'Elée le fait savoir à Théétète : « Ne réfléchis-tu pas, extraordinaire garçon, que par le seul fait de nous être exprimés comme nous l'avons fait, le non-être vient aussi placer celui qui le réfute en une telle impasse que lorsqu'on entreprend de le réfuter, on se contredit soi-même à son sujet ?<sup>80</sup> ». Ceci veut dire qu'à partir du moment où on est d'accord pour discourir sur le non-être, il n'est plus non-être. *De facto*. D'où la « découverte » et l'aveu de l'étranger qui, s'il s'était déjà familiarisé avec la définition de l'être, maintenant, il se trouve dans l'embarras. L'embarras qu'une chose qui est n'est pas et qu'une chose qui n'est pas est. Faire être le non-être est, dans la hiérarchie des apories, le sommet.

Mais pourquoi Platon semble-t-il assumer cette aporie dans le Sophiste ? Parce qu'il a eu besoin, de toute évidence, d'introduire la notion d'altérité dans le débat « ontique » de l'étant. Seulement – et c'est bien vu – il ne considère pas le non-être comme le contraire de l'étant, mais comme, devrions-nous dire, l'autre de l'étant. « Quand nous parlons du non-être, ce n'est pas, semble-t-il d'un contraire de l'être que nous parlons mais seulement d'un autre terme<sup>81</sup> » Il n'y aurait même pas une peine philosophique à engager un discours qui fonderait l'opposé ou le contraire. Ce ne serait que trivialité sans importance.

---

<sup>81</sup> Platon, *Le Sophiste*, 257 b

Par contre, poser l'autre de l'être comme possibilité de l'altérité a permis à Platon de rendre compte de la possibilité de l'erreur. Car le sophiste ne dit pas le non-être pur, mais autre chose que ce qui est, le discours étant toujours le discours sur quelque chose. On est donc contraint de donner un « certain » être, une consistance même, au non-être. On retrouvera plus tard cette problématique chez Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique* et même dans *l'Introduction à la métaphysique*. Nous sommes donc d'accord que *Le Sophiste* tente de répondre à la question *qu'est-ce que l'étant*, et le dialogue s'achève dans l'embarras comme il avait commencé dans l'embarras, sans réponse explicite à la question.

Socrate a manié à la perfection « l'art de la question », introduisant dans la philosophie contre les sophistes, prétentieux savants, la recherche de la connaissance par la définition. Cette recherche sous-tend tout le dialogue nommé *Sophiste* : Platon, disciple de Socrate, ne répond pas à la question *qu'est-ce que l'étant* ; question que va reprendre Aristote, disciple de Platon, se passant ainsi l'héritage de main en main. En effet, dans le corpus que l'on nommera plus tard *Métaphysique*, Aristote pose l'expresse question *qu'est ce que l'étant ?* « En vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, la question toujours posée : qu'est-ce que l'être ? revient à ceci qu'est-ce que la substance ? C'est cette substance en effet dont les philosophes affirment, les uns l'unité, d'autres la pluralité, cette pluralité étant pour les uns limitée en nombre, et pour les autres infinie. C'est pourquoi pour nous aussi, notre objet capital, premier, unique pour ainsi dire sera d'étudier ce qu'est l'être pris en ce sens. <sup>82</sup> » Le livre Z de *La Métaphysique* est donc lié au *Sophiste* par le cordon de la question de l'étant et du coup, une observation saute aux yeux lorsque Platon et Aristote parlent de l'être et de l'étant : l'infinitif du verbe être c'est τὸ εἶναι ; le participe (présent) τὸ ὄν . Platon et Aristote emploient toujours τὸ ὄν (τί τὸ ὄν) qu'est-ce que l'étant ? La version bilingue du sophiste

montre bien cette particularité. Nous sommes donc sûr que Platon parle de l'étant en sous-entendant certainement l'être lorsqu'il emploie τὸ ὄν . τὸ ὄν, l'étant désigne alors ce qui est ceci ou cela, l'ensemble de ce qui est (là) : ce premier sens a une signification ontique ; l'ontique de τὸ ὄν, est donc l'étantité. La qualité de ce qui est (là). C'est également le sens banalisé de la chose qui est (là) et qui ne demande pas si elle est là ou si elle n'est pas là : c'est le propre de l'ontique.

Dans un second sens, τὸ ὄν peut désigner plus ce qui est, le fait d'être. Le fait d'être introduit une approche active à l'être, disons à l'étant. Il y a une catégorie de l'étant qui octroie à l'étant sa position et son être comme une activité : ce sera la signification ontologique du même τὸ ὄν. C'est ce qu'on peut lire dans *l'Introduction à la métaphysique*. « Le mot étant peut être compris selon deux points de vue comme le mot grec τὸ ὄν. L'étant désigne d'abord ce qui est étant dans chaque cas... l'étant signifie ensuite ce qui fait pour ainsi dire que ce qui est nommé ainsi soit un étant et ne soit pas plutôt un non-étant. Il signifie, ce qui dans l'étant, si c'est un étant constitue son être <sup>83</sup> ». Ce mot est donc, au dire de Heidegger lui-même, « ambigu », du fait que sa forme nominale et sa forme verbale disent tantôt la même chose, tantôt deux choses « différentes » Nous pouvons donc penser que c'est par cette ambiguïté qu'il y a eu dès cette heure matinale, le *ratage* du sens de l'être. Car s'interrogeant sur le sens de τὸ ὄν, l'étant, ces premiers penseurs avaient une arrière pensée pour τὸ εἶναι, l'être. « Lorsque le penseur pense l'étant, il ne comprend pas ce participe dans un sens substantif, mais verbal <sup>84</sup> ».

S'il y a eu manifestement « confusion » ou ambiguïté à propos de ce mot, nous pensons, et l'histoire l'attestera, que la pensée de Heidegger doit sa notoriété à cette ambiguïté.

---

<sup>82</sup> Aristote, *La Métaphysique*, 1028 b

<sup>83</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.42.

<sup>84</sup> Martin Heidegger, *Héraclite*, Op. cit., p55.

Ainsi, la question τί τὸ ὄν, veut en réalité dire τί τὸ εἶναι. Voilà donc justifiée la page de l'exergue de *Etre et Temps* où Heidegger compte bien revisiter la question de l'être : « Il faut donc poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être <sup>85</sup> » car écrit-il par ailleurs dans *Héraclite, Platon a lui-même forgé une expression pour montrer à quel point il était urgent de chercher ce qui était digne d'être pensé dans l'étant*. Ce qui est digne d'être pensé dans l'étant est donc le soupçon de l'être : τὸ ὄν τῶς ὄν, ce que Heidegger traduit par *das Seienderweise Seiende*, l'étamment étant. Donc, s'il n'y avait que l'étant, on ne lui exigerait pas une manière ou une qualité étante. S'il n'y avait que l'étant (ontique) il n'y aurait pas une autre résonance (intuitive) lorsqu'on dit « étant ». L'être est donc le but de l'étant ; bien plus, l'étant n'est qu'un prétexte. *L'étamment étant* est donc l'étant qui est, l'étant qui a une qualité à être, qui a donc un être. La suite, on la connaît. C'est non seulement le point de départ mais encore toute la métaphysique et toute l'ontologie telles que Heidegger les entend dans son œuvre.

De l'ontologie. Ce qui nous contraint à ce retour, c'est la ferme conviction que Heidegger a puisé sa pensée dans les sources jadis fréquentées par ce qu'il appelle lui-même, les penseurs matinaux. Le problème de l'être s'est posé à eux justement non pas parce qu'il y avait un quelconque problème, mais parce que l'être lui seul était un problème. C'est la raison pour laquelle - nous pouvons le comprendre aujourd'hui, il a été abandonné comme oublié. (Cet oubli est traité au chapitre 2 du présent travail).

Dans *Etre et Temps*, Heidegger s'arrête sur deux d'entre ces penseurs matinaux : Platon et Aristote, non seulement pour reconnaître leur mérite, mais également pour les « dénoncer » d'avoir entériné la fin de la question de l'être. C'est comme si Heidegger n'avait écrit que pour « réécrire » Platon d'abord et Aristote ensuite, une sorte d'*aggiornamento* de « la primauté de la question de l'être ». Le texte qui suit en donne le ton.

---

<sup>85</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p. 1

« *La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli...notre époque, certes, met en compte comme un progrès de tenir à nouveau en faveur la « métaphysique ». Toutefois, l'effort, la peine que cela demanderait d'engager une nouvelle γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, on s'en tient pour dispensé. La question que nous touchons là n'est pourtant pas une question quelconque. Elle a tenu en haleine Platon et Aristote dans leur investigation, il est vrai aussi qu'elle s'est tue à partir de là – en tant que question et thème d'une recherche véritable. Ce qu'ils ont tous deux atteint s'est néanmoins conservé à travers toute une variété de décalage et de « repeints » jusque dans la logique de Hegel. Et ce que la pensée a, autrefois, enlevé de haute lutte aux phénomènes, fût-ce par fragments...le voilà depuis longtemps trivialisé<sup>86</sup> »*

L'oubli d'abord, la banalisation et la trivialité ensuite ont donc fini « d'achever » l'être et même de l'enterrer dans l'œuf qui, à peine éclos, l'a enseveli : l'antiquité. Seuls quelques fragments et repeints ont pu parvenir jusqu'à nous ; parvenus pour être aussitôt oubliés à nouveau. « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli ... » En revenant à Platon, Heidegger pose le diagnostic de cet oubli de l'être, afin d'en trouver les causes : des préjugés au rang desquels trois émergent : sa prétendue généralité, sa prétendue indéfinissabilité, sa prétendue évidence. *L'Introduction à la métaphysique* a pour rôle premier de combattre ces préjugés : *la question de l'être est la question la plus vaste, la plus profonde et la plus originaire.*<sup>87</sup> C'est pour briser ces préjugés et revenir à la question de l'être proprement dite que Heidegger commence *Etre et Temps* par *Le Sophiste* de Platon et que des chapitres considérables de ses séminaires s'originent dans la République.

« La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli... ». Mais quand on s'approche du Sophiste, on mesure l'ampleur de la dette de Heidegger envers Platon et il n'est même plus sûr ni sérieux de dire qu'il a oublié la question de

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 2.

<sup>87</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Gallimard, St Amand 1987, p.14.

l'être ou même qu'il en est le déclin ; sa question de l'être ne sourd pas du Dasein, mais si elle sourd de l'étant (τὸ ὄν), où est la différence ?

L'important ici n'est- il pas d'avoir posé le problème, même en des termes inachevés et sous-entendus? Heidegger lui-même écrit dans son cours sur *Le Sophiste* (1924) cette phrase prémonitoire : « de toute manière, il est de prime abord suspect de prendre appui sur ce qu'un auteur met lui-même à l'avant plan. Il s'agit plutôt de prêter attention à ce qu'il passe sous silence »

Cette suspicion peut s'appliquer effectivement à Platon mais également à Heidegger à propos de l'avant- plan de *Etre et Temps*. « Ce qu'il passe sous silence » est bien ce qui a motivé le présent travail

### **3) L'héritage d'Aristote**

Dans l'œuvre de Heidegger, l'héritage d'Aristote est plus visible que celui de Platon (voir l'épigraphie de notre conclusion) étant donné que la dissertation qui éveille la recherche philosophique du jeune Heidegger était un commentaire sur Aristote. Dans ce chapitre *héritage*, ce n'est pas cette dissertation qui va nous intéresser de prime abord mais une petite note renvoyée en bas de page de *Etre et Temps*, page 226 ; le paragraphe 44 traite du « phénomène originel de la vérité ». Le renvoi porte sur *La Métaphysique* Livre Θ, 10 et *l'Ethique à Nicomaque* Livre VI, 6 : problème que nous avons déjà signalé dans *Le Sophiste* de Platon.

Aristote annonçait que la vérité ne devait plus être cherchée du côté du jugement mais de celui de la raison intuitive. Ici, comme dans *Le Sophiste*, il s'agit encore de façon sous-entendue, de la question de la vérité. L'œuvre de Heidegger s'achevant par *l'Ereignis*, ne se justifierait que parce que cette appropriation de « l'événement » est événement et avènement de la vérité de l'être. Cette conclusion n'a pu être possible que par la position de la recherche de cette vérité que Heidegger découvre chez Aristote. « L'objet de la science est

démontrable.<sup>88</sup> » C'est-à-dire empirique. Or, ce que nous cherchons, l'être, n'est pas de l'ordre de l'empirie, « il reste donc que c'est la raison intuitive qui (le) saisit<sup>89</sup> » Cette affirmation est fondamentale en phénoménologie ; ce fut également d'ailleurs la position de Husserl à propos de la réduction eidétique.

La note du traducteur éclaire mieux ce point de départ, et annonce pour ainsi dire, l'origine de l'ontologie : cette note précise ; « le νοῦς seul est apte à saisir les principes [...] les principes ne sont pas connaissables par la discussion et échappent à l'emprise de la science et de la sagesse qui fait, l'une et l'autre, appel à la démonstration : le νοῦς, qui seul les saisit à l'aide de l'intuition, est donc lui-même principe des principes<sup>90</sup> ». Cette vision de l'être comme principe des principes illumine toute l'œuvre de Heidegger, de la phénoménologie à l'ontologie fondamentale. Mais il y a plus dans le cadre de cet héritage ; le temps que Heidegger *donne* à l'être. Ce temps, il l'a dû à Aristote.

*« Dans le cadre de l'élaboration fondamentale de la question de l'être qui va suivre, il est impossible d'exposer en détail l'interprétation temporelle des soubassements de l'ontologie antique – surtout au stade où elle est la plus pure et atteint à la scientificité la plus haute, c'est-à-dire chez Aristote. Au lieu de cela, elle donnera une explication du traité d'Aristote sur le temps, qui peut être choisi, étant donné sa vertu discriminatoire, pour mesurer en sa base et ses limites la science antique de l'être.*

*Le traité d'Aristote sur le temps est la première interprétation d'ensemble de ce phénomène que nous ait livré la tradition. Il a déterminé pour l'essentiel toute conception ultérieure du temps, y compris celle de Bergson [...] la conception kantienne du temps se meut dans les structures dégagées par Aristote, ce qui veut dire que l'orientation ontologique de Kant – quelles que soient les*

---

<sup>88</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1141 b35

<sup>89</sup> *ibidem*, 1141 a5

<sup>90</sup> Note n°4

*différences introduites par la nouveauté du questionnement, demeure en son fond grecque*<sup>91</sup> ».

La suite de ce texte – héritage avoué – est très enrichissante ; Heidegger y parle de « la preuve irréfutable que la question du sens de l'être est incontournable ». Preuve est donc donnée que Heidegger n'a rien *inventé*. Son travail « fait ainsi la démonstration du sens dans lequel elle (la désobstruction) parle d'une répétition de la question de l'être<sup>92</sup> ».

Le paragraphe 1 de *Etre et Temps* s'intitule « nécessité d'une franche répétition de la question de l'être » Si donc Heidegger veut répéter la question, c'est la preuve que quelqu'un l'a posée avant !

Ce texte, à nos yeux, est fondamental car il dévoile en un bref clignotement, non seulement la raison suffisante de *Etre et Temps*, mais bien plus, le projet de l'ontologie fondamentale et donc toute l'œuvre de Heidegger. On y voit, entre les lignes, que la science antique de l'être (ontologie) était déjà liée au temps. Le traité *Etre et Temps* est donc une sorte d'épistémologie avant la lettre de la Physique d'Aristote.

En effet, le livre Δ auquel remonte la note du texte de *Etre et Temps* que nous avons citée, est une analyse du temps. Les différentes approches, les difficultés inhérentes à l'existence du temps montrent bien la complexité de sa définition, déjà chez Aristote. « Faut-il, écrit-il, placer le temps parmi les êtres ou parmi les non-êtres ?<sup>93</sup> » Une telle question n'a pu être sans marquer profondément Heidegger et nous pensons même que l'ouverture accordée à cette question, à savoir poser le temps comme l'horizon de l'être était une astucieuse réponse et une magistrale résolution de la question que posait Aristote. Si le temps est l'horizon de l'être, il existe sans être, ni être, ni non-être. Il fait être l'être. Il tisse l'être. Il l'appelle et l'apprivoise. Il ne peut l'apprivoiser que s'ils (être et temps) sont co-originaux. Nous avons vu avec la

---

<sup>91</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.26.

<sup>92</sup> Ibid. , p.26.

parole d'Anaximandre que l'être était ce qui se donnait comme absent dans la présence qui est présente. Le temps devient alors le lieutenant innommé qui *dans* l'être, fait passer ce qui est caché dans la lumière de la présence (le phénomène en grec) Le temps fait entrer dans son retraits ce que le phénomène a et est de plus précieux et ne le montre pas ; mieux, ce que le phénomène montre en cachant et cache en montrant. Ce « jeu phénoménologique » se passe dans et avec le temps : c'est sans doute ce qui a amené Aristote à approfondir son étude sur le temps et lui à consacrer un traité. Le livre cité analyse effectivement les parties du temps, l'instant du temps, la nature et le mouvement du temps. Mais, ce qui, pour Aristote, n'est qu'une simple étude critique du problème du temps deviendra prolégomènes et fondement de toutes les études ultérieures, « quelles que soient les différences introduites par la nouveauté du questionnement », y compris donc celles de Heidegger lui-même.

Si le temps, comme le dit Aristote, « n'est pas composé d'instant<sup>94</sup> », voilà de même que chez Heidegger, « les différents moments, passé, présent et futur sont proscrits » (infra) Une fois de plus, ceci tranche radicalement avec ce que nous avons appelé la conception vulgaire du temps : le mouvement. Parlons-en. Ce que Heidegger n'explicite pas dans son œuvre mais qu'il tient d'un bout à l'autre d'Aristote, c'est l'analyse du temps comme mouvement. Or ce mouvement chez Aristote est au centre de son ontologie et de sa théologie.

A ce moment précis où nous parlons de l'héritage de Heidegger, à ce moment précis où nous *surprenons* Heidegger lisant Aristote, il a dû se heurter à un terrible choix à faire : l'ontologie d'Aristote sert principalement la théologie et l'être constamment nommé Dieu. (On y voit la théologie astrale d'Aristote) Mais par la suite, de l'être chez Heidegger, bien que aristotélicien, il n'y aura, de façon explicite aucune affirmation de ce genre, ce qui nous reconforte dans le choix du thème « les silences de Heidegger »

---

<sup>93</sup> Aristote, *La physique*, Δ, 217 b31

<sup>94</sup> Ibid., Δ 218 a6

En effet, sur la question de l'être chez Aristote entendu comme οὐσία et comme παρουσία, nous le disions tantôt, Aristote a déjà accolé l'être au temps, ce qui n'a pas échappé à Heidegger qui va revenir plusieurs fois sur cette conception. A quelques différences près, on retrouve la remarque suivante dans *Etre et Temps*, dans *Kant et le problème de la métaphysique* et dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* « Le fait que l'étant dans son authenticité soit compris comme οὐσία, παρουσία en un sens qui, par sa racine veut dire être présent trahit ce fait que l'être est entendu au sens d'une persistance dans l'état de présent<sup>95</sup> ». Dans *Etre et Temps*, le sens de cette remarque est plus précis : οὐσία, est entendu en référence à un mode précis du temps ; le présent (page 25). *Etre et Temps* peut d'ores et déjà être considéré comme une critique de l'être et du temps chez Aristote. Cependant, nous avons remarqué une chose consternante : on était déjà familier de la franche distinction qu'Aristote établit entre la philosophie première et la philosophie seconde, autrement, entre la *métaphysique* et la *physique*. Or, sa conception du temps est élaborée non pas dans le corpus qui sera nommé « métaphysique » mais bien *ex professo* dans la *Physique*, où précisément, le mouvement paraît être l'unique objet. Pourquoi le temps appartient-il, selon Aristote, à l'ordre du sensible ? C'est ce que sans doute, Heidegger va rectifier car Aristote parlant du temps, revient presque inéluctablement à l'être. Au début de *la Physique*, Aristote pose ce postulat fondamental : « Les êtres de la nature, en totalité ou en partie, sont mus<sup>96</sup> ». Ce qui veut dire en d'autres termes qu'il est propre aux êtres d'être en mouvement. Cette idée est si présente dans la *Physique* que Aristote, pour expliquer l'existence de l'être, est obligé de « postuler » l'existence d'un premier moteur immobile.

En effet, le mouvement qui donne vie à « l'être présent » n'est possible que parce que le premier moteur est immobile ; c'est ce qui meut sans, à son tour se

---

<sup>95</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Op. cit., §4

<sup>96</sup> Aristote, *La Physique*, 185 a12

mouvoir ni être mu. Mais cette *transmission* du mouvement ne livre-t-elle pas l'être à l'usure et à la dégradation ? Apparemment non puisque l'être lui-même est ce mouvement ; il est donc impérissable. Le temps qui se mouvrait ne saurait l'emporter : c'est la raison pour laquelle la science que propose Aristote pour son analyse s'appellera ontologie, une science qui est au-delà de la physique.

Il n'y a sans doute pas dégradation de l'être parce que le temps chez Aristote, vu sous l'angle du mouvement, ne se conçoit que comme unité « tripartite » matière, forme, privation. Il se joue donc dans cette unité « triphasée » une continuité *discontinué* ; disons une continuité « discontenue » c'est-à-dire une continuité interne, toujours contenue. Les exemples que l'on trouve dans *La Physique* sont formels : l'illettré disparaît en devenant lettré, mais reste homme c'est-à-dire sujet. Même si ce sujet, devenu lettré, pouvons-nous ajouter, reste en attente de devenir autre chose, le mouvement étant le mode d'être de tous les êtres naturels. Ici, le lettré est la forme que deviendra le sujet. Le lettré n'est donc pas contenu dans l'illettré ; il est la continuité informe et inachevée. L'être est donc en attente d'être sans cesser d'être ce qui a été et ce qui est. L'être est sans être. Il est sans être s'il n'y avait pas le temps et si le temps n'entraînait pas le mouvement. Dans le livre 1, Aristote présente les différentes acceptions de l'unité qui lui permettront, dans les livres suivants de discourir sur l'être et le mouvement : « l'un s'entend en plusieurs acceptions...l'un se dit soit du continu, soit de l'indivisible<sup>97</sup> ». Il y a donc du continu entre l'illettré et le lettré, entre Clinias ignorant et Clinias savant ; il y a écoulement continu des instants périodiques qui se succèdent sans que le sujet soit modifié. S'il arrivait que le sujet se modifie, on assisterait à une succession de contradictions entre « naissance » et « mort » aussi spontanée que stérile (car il y a en réalité un accord *parfait* entre la naissance et la mort). Le sujet est donc le « maintenant » qui maintient à égale distance la forme et la privation, la matière, (le présent qui s'appréhente continuellement, le maintenant

---

<sup>97</sup> Aristote, *la Physique* I 2, 185 a5

de l'instant) est ce que la privation (le passé) a produit et sera ce que appelle la forme (l'avenir ou le devenir) ; le devenir devenu est donc la synthèse entre matière et privation. C'est pour cette raison que dans le « continu, l'un sera multiple ; car le continu est divisible à l'infini <sup>98</sup> ».

Ce divisible à l'infini se fait grâce au mouvement ; mouvement que Parménide refusait ou feignait de refuser. En effet, nous pouvons considérer ce livre I de *La Physique* comme l'introduction à la réfutation des thèses en place avant Aristote bien entendu. Il écrit « c'est précisément pour n'avoir pas fait une telle distinction qu'ils se sont égarés et cette méprise les a conduits à cette autre aberration énorme ; ils crurent qu'une autre chose n'est engendrée et n'existe, et supprimèrent la génération <sup>99</sup> ».

Cette distinction est parachevée dans le livre 4 ; nous disons parachevée car c'est elle que Heidegger dans *Etre et Temps* a qualifié de « stade où elle est la plus pure et atteint à la scientificité la plus haute » (infra)

Le renvoi de Heidegger à cette distinction a pour caractéristique, l'instant. C'est par l'instant que Heidegger réussira à fixer sa pensée sur celles collectées ça et là et à en faire un massif presque imprenable. C'est cet instant que déjà décrivait Kierkegaard dans *Le concept de l'angoisse*. C'est toujours lui que l'on retrouve dans les multiples possibilités d'être du Dasein. Le Dasein de Heidegger n'est pas une fiction : il est *le là* de la présence qui sent le temps lui pénétrer les sens. Il est le quotidien, le témoin instantané du temps ; du temps qu'il fait et du temps qui passe ; c'est dans l'instant que le Dasein sent la peur, la chute, l'angoisse, le souci : « ...cura cum fluvium transiret... » (Nous reviendrons sur cette fable de la page 198 de *Etre et Temps*) Le souci, le soin, le monde, la curiosité, le dévoilement, la mort sont pour le Moi, l'expérience immédiate de l'étant dont l'essence est l'existence. Or, cette existence est là, hic et nunc. C'est ce sens de l'étant en tant que possible-être-vers qui a occasionné

---

<sup>98</sup> ibid. , I , 2 185 b10

<sup>99</sup> ibid., I, 8,191 b10

l'appellation *existentialisme* chez les premiers lecteurs de Heidegger dont Sartre, appellation dont Heidegger se défend dans la *Lettre sur l'humanisme*. Nous pouvons, avec recul aujourd'hui, considérer ce glissement comme dû à l'ignorance de la source d'où a puisé Heidegger. Ils ont pris Heidegger sur le fait, comme forclos d'héritage et ils l'ont interprété au premier degré. Or Heidegger dans la chaîne, est un maillon.

Revenons à la page 226 de *Etre et Temps* sur la vérité de l'être où Heidegger renvoie au livre VI de *l'Ethique à Nicomaque* et à *La métaphysique* Θ 10. Quand on commence à lire *Etre et Temps*, au paragraphe 10, on est frappé par le « discrédit » que Heidegger jette soudain sur toutes les sciences, de la biologie à l'anthropologie traditionnelle en passant par la directive théologique. On remarque du coup la taille de la tâche que Heidegger va affronter en s'attaquant de la sorte au pilier de toute l'acquisition qui procède de l'éclatante séparation de l'homme d'avec l'animal par cette spécificité unique : le λόγος. Rien n'aurait eu lieu dans le domaine spéculatif sans la toute première définition rationnelle de l'homme : ζῷον λόγον ἔχον . On se demande secrètement : si alors le λόγος n'est pas la détermination première de l'homme, qu'est-il donc ? Et on se souvient avoir lu cette remarque de Heidegger : « ce qui empêche de poser la question fondamentale de l'être du Dasein ou ce qui égare quand on la pose, c'est qu'on s'oriente généralement sur l'anthropologie d'origine antique et chrétienne...<sup>100</sup> » Ces deux origines sont, à en croire l'héritage biblique, le fondement même de l'histoire des hommes et de Dieu. « Dieu dit : créons l'homme à notre image et à notre ressemblance<sup>101</sup> ». Résumons : selon Heidegger et surtout selon ce qu'il veut démontrer, l'homme n'est pas d'abord cet animal rationnel ni créé à l'image de Dieu. On pourrait tenir cette position comme une révolution sans précédent. Pas tout à fait car il faut remonter chez Aristote pour en trouver l'origine. En effet, dans *l'Ethique à Nicomaque*,

---

<sup>100</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p. 48.

<sup>101</sup> Gn 1, 26 (cité par Heidegger)

Aristote avait déjà mis en garde contre toutes les sciences. Il disait en substance ceci : sagesse, prudence, science (au sens de τέχνη) ne pouvaient atteindre la vérité...de l'être. « Il reste que c'est la raison intuitive qui (la) saisit <sup>102</sup> ». Nous avons déjà noté un peu plus haut et nous le ferons encore, le rôle que va jouer l'intuition en phénoménologie.

Après cette découverte, après ce long pont jeté par dessus l'histoire chronologique entre les recherches ontologiques et phénoménologiques de Heidegger, les positions d'Aristote sur l'être, on ne pourra plus s'étonner que Heidegger ait tu son héritage hébraïque. Son silence obéit à un ordre, pourrions-nous dire, aristotélien. Il était nécessaire et même logique que Heidegger mît une parenthèse sur ce qu'il a appelé lui-même la *déthéologisation*. La longue période qui s'étend de la fin de l'antiquité au XXème siècle, fortement marquée on le sait, par la chrétienté et la scolastique vers la fin du Moyen Age, cette période donc a complètement occulté la véritable question de l'être. Aristote, passé le *magister* de l'Eglise et christianisé pouvons-nous dire, post mortem, a remis entre les mains des Pères de l'Eglise l'arme redoutable qui a achevé d'occulter l'être : la question de l'être elle-même (les cinq preuves ontologiques de Dieu chez Saint Anselme et Saint Thomas). Près de 15 siècles où il ne s'est, comparativement à l'antiquité, presque rien passé de proprement philosophique si ce n'est quelques ratiocinations et quelques élucubrations sans grande ni féconde portée. Que quelques bravoures aient pu ou voulu s'émanciper, elles ne trouvèrent que balises, partout : *magister dixit*. Ce maître qui a déjà tout dit, c'est Aristote. Pas l'Aristote philosophe, mais l'Aristote récupéré. Quelques-uns, comme Duns Scot à qui Heidegger consacre sa thèse d'habilitation, sont encore des porte-voix d'Aristote. Cependant, il convient ici de restituer la position exacte de Duns Scot, ce qui vaudrait à nos yeux le choix de Heidegger. Duns Scot (1266-1308) peut être considéré comme un philosophe –certes – un théologien de rupture. Rupture d'avec la scolastique dont l'aristotélisme

---

<sup>102</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1141 a3

vermoulu était encore ravivé par Thomas d'Aquin (1225-1274) ; rupture avec la tentative du retour au platonisme incarné par Bonaventure (1221-1274)

Pour Duns Scot, le but de l'intellect n'est ni l'essence abstraite de la réalité empirique, ni Dieu lui-même mais l'être, entendu de façon univoque. (La fortune de ce petit mot *unique* sera grande tant chez les ontologistes comme Heidegger que chez les empiristes logiques de la première heure comme Wittgenstein).

Présenté sous cet angle, Duns Scot à nos yeux passe pour être le premier philosophe critique de la raison ; critique de la raison au sens où celle-ci ne pouvait atteindre les questions métaphysiques ni l'opaque question de l'essence divine. La raison qui s'y risque est pure prétention. Seule la foi, engagée à bon escient peut comprendre les choses qui sont au-delà de la connaissance sensible. Il y a donc, comme on le voit, un clivage net et irréductible entre raison et foi (on retrouvera cette même démarche chez Kant en pleines Lumières et également portée à son faite chez Heidegger dans *l'Introduction à la métaphysique*) aussi bien que *disséminée* dans son œuvre.

Et cette thèse d'habilitation sur les catégories chez Duns Scot, qu'a-t-elle de significatif dans la jeune carrière de Heidegger ?

Tout d'abord, les catégories de Duns Scot ne figurent pas explicitement parmi les dix recensées par Aristote (substance, qualité, quantité, relation, lieu, temps, position, possession, action et passion) et qui sont fondamentalement des attributs qui, grammaticalement, ne valent rien par eux-mêmes. Ensuite, les catégories de Duns Scot, les transcendants comme il les appelle, l'être, l'un, le vrai, le beau (le bien) tournent uniquement autour de l'un, de l'unique, propice donc pour une ontologie plus explicite qui serait en parfait accord avec « la présence du présent » que nous avons signalée dans la parole d'Anaximandre.

Avec le Un de Duns Scot, c'est le retour masqué de ce que nous avons appelé « l'éternel problème de la philosophie » : le problème de Un et du

Multiple. Mais ce retour masqué a un début de résolution. Le Un ne tient son statut d'unique que parce qu'il se distingue de quelque chose de différent. Il n'y a pas dans la nature, ni dans la pensée, un Un isolé qui ne soit ou qui n'ait un opposé ou une différence ontologique. Cette nature, si elle existe, serait la *pré-aube* où il n'y a ni origine, ni commencement ni mouvement. Le non-un est le divers, le diversifié, que l'on peut nommer tout court l'Autre. Heidegger écrit dans *Post-scriptum* « l'un et l'autre sont la véritable origine de la pensée en tant que prise de possession de l'objet <sup>103</sup> ». Pour mémoire, Platon avant Duns Scot avait déjà signalé l'importance de l'altérité pour la recherche de l'être dans *Le Sophiste*. Nous l'avons noté.

En quoi la découverte de l'autre change-t-elle la donne de l'ontologie ou de la phénoménologie ?

D'abord, il y a d'une part la pensée (le sujet) et de l'autre, l'objet (l'étant). Entre les deux, il y a un fossé. Il peut y avoir ici un premier niveau d'altérité ; la pensée qui est différente de l'objet et l'objet qui est indifférent à la pensée. Le deuxième niveau, l'objet, l'étant, le un qui est un par nature et par définition. Chaque étant est ce qu'il est et non pas l'autre qui lui aussi est ce qu'il est. Cette différence entre les étants est donc une indifférence indifférente puisqu'il n'est pas de la nature des étants de se comparer les uns aux autres ; les étants ne se distinguent pas ; ils se renvoient sans même en avoir conscience, l'indifférence. L'étant est donc un et individuel par essence et par nature. Par contre, il peut être distingué par la pensée. C'est donc la pensée qui met ordre et nombre dans le « cafouillis » du divers. Mais la fondamentale tâche de la pensée est de connaître et de reconnaître le un, car, selon Heidegger, « ce qui existe réellement est un individuel <sup>104</sup> ». Duns Scot (ou ses disciples) appelaient ce genre d'existence *l'haeccitas*, l'haeccité, c'est-à-dire littéralement être-le-cesti-ici-et-maintenant. N'est-ce pas là, l'origine de l'analytique du Dasein (§ 9) qui

---

<sup>103</sup> Martin Heidegger, p202

<sup>104</sup> ibidem, p194

annonce et traverse tout *Etre et Temps* et va même transtextuellement au-delà, puisqu'on la retrouve *camouflée* dans la théologie innommée de Heidegger ? N'est-ce pas le véritable début de l'abstraction de la raison et de la pensée pour laisser place à la chose de se montrer ? N'est-ce pas là, le véritable rayonnant *lever du jour* de la phénoménologie telle que nous la connaissons aujourd'hui ? Phénoménologie : la plus belle locution de la langue française, à nos yeux c'est bien « voir le jour » ; mais elle passe presque inaperçue à force d'avoir été utilisée même pour les choses triviales. Voir le jour est l'exacte traduction de φανοῦμαι. L'haecceité est précisément ce qui brille, qui vient au jour et s'y tient. Venu au jour « pour un temps », il prend goût à la brillance émerante et veut y séjourner. Voir le jour, venir au jour est plus que naître dont elle passe pour être la métaphore. Car on peut naître sans voir le jour ; on peut naître sans se montrer à la lumière. On peut également naître dans les ténèbres et se tenir dans le jour. Même mourir, c'est voir le jour puisqu'avec le temps le jour est un jour sans fin. En définitive, voir le jour, c'est percer le tissu du temps et entrer dans le Temps.

Et l'être dans cet étant individualisé ? Qu'est-il devenu d'Anaximandre à Duns Scot ? Et le non-être soupçonné dans *Le Sophiste* de Platon ? Nous sommes obligé de revenir à Aristote.

« L'être et le non-être se disent d'abord selon les différentes formes de catégories ; ils se disent ensuite selon l'acte et la puissance de ces catégories ou selon leurs contraires ; et enfin dans le sens de vrai et de faux <sup>105</sup> ».

Allons pas à pas : l'être et le non-être (l'un et l'autre) Le *et*, conjonction de coordination a ici, une fonction grammaticale capitale : non seulement il lie et dévoile, mais il tient à distance deux entités subordonnées dont l'espace à conquérir est à chaque fois le même. C'est seulement sur cet espace qu'elles se livrent la courtoisie de la préséance et de la présence : l'être ne peut pas être être et non-être à la fois et sous le même rapport. « Etre, c'est être uni ; c'est être un.

N'être pas c'est ne pas être uni.<sup>106</sup> » On peut dire ici que l'analyse d'Aristote sur la question était à son sommet achevée. La dissertation de Brentano part justement d'elle, précisément du livre I. La phénoménologie de Husserl également. En quoi donc, selon Heidegger, Aristote serait le déclin de la question de l'être ? Cette question est fondamentale pour nous car il a fallu que Heidegger ait eu une bonne raison pour avoir à répéter la question de l'être.

Nous croyons pouvoir proposer un début de réponse, à partir des remarques mêmes de Heidegger : c'est sans doute, juste une question de renversement et « d'embarras » comme il s'agit de métaphysique.

La première remarque de Heidegger se trouve au début de *Kant et le problème de la métaphysique* : « Ce que Aristote vise ici comme la πρώτη φιλοσοφία, la philosophie proprement dite, ce qui est, en premier lieu philosophie ; μετὰ τὰ φυσικά sert de titre à une difficulté philosophique fondamentale<sup>107</sup> ». Il va sans dire que cette difficulté fondamentale, c'est bien l'être. Et au moment de son érection en une science qui a pour nom ontologie, Aristote n'a pas su ou n'a pas pu lui assigner une « place » adéquate, car l'essence de cette philosophie première est aussi la connaissance de l'étant en tant que étant et la connaissance de la région la plus éminente de l'étant « à partir de laquelle se détermine l'étant en totalité<sup>108</sup> ».

A nos yeux, il n'y a pas seulement un problème fondamental de la philosophie première, mais deux ou un double problème : l'étant en tant qu'étant ; l'étant en totalité. L'étant peut-il être tel s'il n'était en totalité ? Y a-t-il un étant en tant que tel qui ne soit englobé dans la totalité de l'étantité ? En d'autres termes, l'étantité est-elle un concept particulier ou un concept général ? On peut même aller plus loin ; y a-t-il chez Aristote déduction ou induction pour la démonstration de l'*existence* de l'être ? Et si c'était l'induction comme on le

---

<sup>105</sup> Aristote, *La métaphysique*, Θ, 10, 1051 a34

<sup>106</sup> *ibid.*, 1051 b10

<sup>107</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème*, Op. cit., p. 67.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 67.

sent dans la Métaphysique, jusqu'à quel sommet arriverait-elle ? Cette dernière interrogation contient la réponse, de l'aveu même d'Aristote : au divin. On voit alors sur la question de l'être chez Aristote, la présence effective d'une science qui se dédouble ou de deux sciences qui « s'unifient » : ontologie et théologie. Deux sciences du même front ; deux sciences de la même rive du fleuve. Une difficulté fondamentale incontestable à coup sûr.

La deuxième remarque de Heidegger est justement à ce sujet et au-delà de ce sujet, la véritable question du fondement de l'être. Heidegger va reprocher à Aristote de n'avoir pas situé ce fondement dans l'être de l'étant (ontologie) mais de l'avoir situé dans le « divin » qui n'est qu'une région de l'être, région « à partir de laquelle se détermine l'étant dans sa totalité <sup>109</sup> ».

Donc, la difficulté fondamentale qui devient métaphysique est effectivement une dégradation de l'ontologie ; la question ontologique (de l'être) n'est donc pas achevée chez Aristote ; elle n'est même pas encore posée, bien posée. « τί τὸ ὄν pose assurément la question de l'étant, mais poser une question ne signifie pas nécessairement qu'on soit capable de dominer et d'élaborer la problématique qui l'anime <sup>110</sup> ». Implicitement, Heidegger veut dire qu'Aristote pouvait rater la problématique de la question de l'être puisqu'il l'a, de toute évidence, ratée bien que l'ayant posée.

Mais sur un plan purement humain, pour notre part, nous ne considérons pas ce *ratage* comme un manquement de la part d'Aristote. La pensée évolue et se nourrit uniquement de ce qu'elle trouve d'inachevé sur son chemin. Le vide est la nourriture préférée de la pensée. Ce que Heidegger appelle « oubli » chez Aristote est seulement un pli au fond de la pensée qui a pu permettre un nouveau départ, une ré- pétition, (entendons une seconde demande (de *petere*), un second appel) de la question de l'être, cette fois bien élaguée. A partir de la question oubliée et laissée comme en jachère pendant plus de 2400 ans, Heidegger va la

---

<sup>109</sup> Ibidem, p.67.

<sup>110</sup> Ibid. , p. 277.

reprendre dans son fond et y ajouter une nouvelle figure, née de l'angoisse que l'écoulement des siècles a fait subir au « simple fait de vivre. » Nouvelle figure que Aristote n'était pas sensé développer puisque, par induction, l'étant tenant son séant de l'être suprême. Cette nouvelle figure qui donne un regain d'intérêt à la question de l'être, c'est la finitude radicale de l'homme : « Ce dont il s'agit au fond, c'est de mettre en lumière l'imbrication essentielle de l'être (non pas de l'étant) comme tel et de la finitude dans l'homme <sup>111</sup> ». Il nous plaît ici de noter la beauté de cette tournure, la finitude *dans* l'homme et non la finitude *de* l'homme. Ceci veut dire selon Heidegger, qu'il faut que être et finitude coïncident dans l'homme. Si être et finitude coïncident dans l'homme, l'analyse du Moi s'arrête à la porte du « divin » aristotélicien. C'est tout le projet de l'ontologie fondamentale, de l'analytique existentielle du Dasein, dans son histoire et son cheminement à travers le temps; le temps qu'il fait (Watter) et le temps qui passe (Zeit). L'être, est ce que le temps prend par la main et lui fait traverser le Temps comme la nature traverse les saisons : en automne, les feuilles qui ne jaunissent pas traverseront l'hiver ; les marcescentes, mêmes mortes, s'accrochent encore aux branches, à la vie ; et celles qui tombent en tourbillonnant au champ de bataille des saisons, comme le néant et comme le temps, le vent en emporte autant. Le vent en emporte autant qu'on oublie la permanence du présent qui se manifeste dans la φουσις, se montrant tantôt flétrie, tantôt terne, tantôt flamboyante. Pourtant, même dans cette *flamboyance* de l'être, quelque chose a été oublié.

## Chapitre 2 : L'oubli initial

« L'être, un petit mot ambigu qui a fait  
Une grande carrière dans le vide » Paul Valéry

---

<sup>111</sup> Ibid. , p. 278.

Il est difficile, chronologiquement, de situer exactement dans l'histoire de la pensée, l'instant précis où l'être a été oublié au bord du chemin. Ni même quand il est entré dans la pensée. Il y a seulement dans cette histoire, une série de « comportements » de la pensée, une série de manières d'être de l'être en question qui montre, a posteriori, que la pensée a manqué d'approfondir ou de creuser tel ou tel aspect de la question de l'être. Ce manquement lui aussi sera à l'origine de plusieurs interprétations : mythe, religion et théologie

Il y a d'abord son avènement en tant que éjet d'une nouvelle science. Avant cet avènement, c'est la « constitution » ontique même de l'être qui pose problème à tous ceux qui l'ont traité : vu sous cet angle, on pourrait même remonter toute la mythologie jusqu'à Hésiode et Homère, car ce que la raison tente avec les mythes, c'est comprendre le fondement de la chose et plus particulièrement, la *chose-homme*. L'être est donc déjà présent dans la pré-compréhension de *l'étant-chose*. Le premier œil qui s'ouvre sur la présence, le premier étonnement est déjà un œil inquisiteur et insatisfait puisqu'il manque d'expliquer ou de comprendre l'être-là. On peut comprendre donc, à cette aube hypothétique, les révérences, les égards, la piété voués à tout ce qui, telle une divinité pouvait être au-delà de l'étant-chose, commun aux mortels. On comprend également mieux pourquoi la faute la plus lourdement sanctionnée de cette « pré-époque » était bien l'impiété.(Anaxagore, Socrate, Aristote, Théophraste, etc. ont été tous accusés d'impiété)

Nous ne croyons pas que ceci soit une fiction philosophique car nous ne voyons pas comment autrement, il a pu y avoir des théories de la connaissance, des plus farfelues et immédiates aux plus élaborées ; des plus empiriques aux plus rationnelles. Toutes les théories ont, par nature, une arrière-pensée de l'essence.

Pour partir donc de cet oubli comme fait caractéristique de l'histoire de la pensée, nous sommes obligé, une fois de plus, de nous arrêter chez Aristote, pas de façon arbitraire, mais bien parce que, d'abord, c'est chez lui que commence

la méthode qui confère à l'être le titre d'une science de l'être en tant qu'être. Ensuite, parce qu'avant lui, il y avait une absence totale d'une *science de l'être* en tant qu'être dans les grandes divisions du savoir.

« Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être [...] Elle ne se confond avec aucune des autres sciences dites particulières car aucune de ces sciences ne considère en général l'être en tant qu'être [...] Mais puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre <sup>112</sup> ». Ce point de départ d'Aristote est pour nous plus un constat qu'un défi.

*Il n'y a aucune science de l'être en tant qu'être.* Pas encore. Une telle science va donc commencer sans aucun ancêtre attitré dans la tradition et pour longtemps sans descendant. En effet et ce, même avant Platon et les platoniciens, la connaissance spéculative comprenait trois grandes branches : la dialectique (la logique), la physique et la morale. Même après Aristote, les *philosophes du portique* resteront dans cette division et considéreront la philosophie comme « un champ dont la physique est le sol, la logique la clôture et la morale le fruit. »<sup>113</sup> Il en sera de même, à quelque chose près, pour les épicuriens. Selon l'enseignement qui a longtemps perduré après Aristote à travers diverses écoles qui virent le jour, cette classification est restée de rigueur ; la physique traite du monde et de son « contenu » ; l'éthique s'occupe de la vie (en société) et des mœurs ; la dialectique (la logique) donne aux deux premières les moyens de s'exprimer. Toutes les divisions, comme l'atteste Diogène Laërce<sup>114</sup> ne purent s'éloigner de cette directive. Il y a donc, à n'en point douter, une raison de la mise entre parenthèses de la nouvelle science de

---

<sup>112</sup> Aristote, *La Métaphysique*, I, 1003 a21

<sup>113</sup> Pierre Aubenque, *le problème l'être chez Aristote*,

<sup>114</sup> Diogène Laërce, *La vie des philosophes*, trad. Genaille, p 37.

l'être dès sa naissance, jusque même dans les milieux aristotéliens. « La science de l'être à peine née, retomba pour des siècles dans l'oubli <sup>115</sup> ».

Des sources historiques, on peut dresser le petit roman abrégé de cet oubli. Jusqu'à 60 av. J.C., pendant que les œuvres exotériques n'avaient cessé de circuler dans et hors du Lycée, le manuscrit qui contenait « l'esquisse » de l'être connaissait diverses fortunes ; légué à Nélée par Théophraste, les disciples de celui-là, un peu ingénus, enfouirent le manuscrit dans une cave où il resta quelques siècles, avant d'être vendu à prix d'or par les héritiers et descendants de Nélée. De pérégrination en infortunes, le manuscrit arrive à Rome où le péripatéticien Andronicos de Rhodes donne la première édition des écrits ésotériques du maître et fondateur du Lycée.

Ce petit *roman* n'aurait aucune valeur, ni historique ni scientifique s'il n'expliquait implicitement d'une part la décadence de l'école d'Aristote après sa mort et d'autre part les vraies raisons de la perte et de l'oubli du manuscrit ; à cause de la décadence, aucun esprit élevé ni personne d'autre ne s'intéressa à son contenu : la perte est justifiée. Comme le livre est perdu, son contenu est oublié : la perte explique l'oubli. Mais comme l'a si bien montré Pierre Aubenque, c'est l'inverse qui est vraisemblable : « c'est l'oubli qui explique la perte <sup>116</sup> ».

Donc, quand elle vient à la *science*, la question de l'être est déjà en déclivité vers le péril. Car si le manuscrit est perdu, c'est parce que la question de l'être n'était plus d'actualité, et ce même dans le milieu qui l'avait engendrée. Comprendons : d'abord, et c'est le premier constat, ce corpus retrouvé qui traite de l'être en tant qu'être est inachevé. On a cru qu'il fut composé vers la fin de la vie d'Aristote. Mais des sources dignes témoignent qu'à la fin de sa vie Aristote était préoccupé à organiser le Lycée en un centre de recherches scientifiques et n'écrivait plus. On peut alors comprendre que Aristote s'était lui-même détourné

---

<sup>115</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Op. cit., p.23.

<sup>116</sup> Ibid. , p.25.

de cette nouvelle science bien avant pour des raisons que nous pouvons expliquer. Ensuite, et c'est ce qu'il y a de plus vraisemblable, la difficulté de la toute nouvelle question de l'être, le discours abstrait sur l'être en tant qu'être, être qui doit être sans être lui-même un étant quelconque ( )<sup>117</sup>, la rudesse ou la sécheresse des textes d'Aristote ont assez tôt découragé et tari la motivation de ceux par qui aurait dû arriver l'impulsion à creuser davantage la question inaugurée par le maître. Ceux-là ne l'ont pas fait, manquant ainsi d'entrer dans l'histoire de l'aube de la méta- physique. Enfin, et c'est ce qui a été fatal, les premiers disciples d'Aristote n'ont pas cru à « l'existence » de la méta- physique ; ils ont maintenu au Lycée la division de la philosophie en dialectique, physique et morale comme si Aristote n'avait pas tenté de renverser cet ordre. Cette ignorance est, à n'en point douter, la conséquence et la cause de l'oubli : conséquence car sans elle, la métaphysique, science trouvée se serait imposée comme nouvelle science et aurait drainé pour ainsi dire enthousiasme et ferveur. La flamme de l'être se serait maintenue. La cause parce que, pour avoir maintenu les chapitres de la philosophie qui avaient cours, ce maintien « avait fini par imprégner les esprits au point de rendre psychologiquement impossible, toute nouvelle organisation du champ philosophique. »<sup>118</sup> Question de l'être, question décatie, question étouffée par ce que Aubenque a appelé « un blocage mental ».

Ce nous semble, être la véritable et regrettable cause de l'oubli de l'être, oubli qui, à dire vrai, ne serait pas seulement oubli comme défaillance de la mémoire, mais oubli d'une « chose » dont les forces mentales, les faiblesses ou l'impuissance à philosopher ont aidé les concours de circonstance à la rendre inexistante. La question de l'être n'a pas eu droit au chapitre parce que cette question, du moment qu'on n'allait pas l'affronter ou la croiser à un détour de chemin, n'existait pas. Elle était aux dires de Aubenque, une « intruse ». Intruse

---

<sup>117</sup> Heidegger reprendra cette caractéristique et Ricœur le lui reprochera.

<sup>118</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Op. cit., p. 26.

parce que, aussi, du fait d'Aristote lui-même, elle n'avait pas acquis la notoriété souhaitée au degré qu'elle pût changer ou réadapter le champ philosophique, déplacer les clôtures pour faire place à la nouvelle manière de voir l'être en tant qu'être. L'être s'est perdu et s'est retrouvé dans et par son oubli. Heureuse perte dussions-nous dire, par laquelle arrive la rédemption de l'oubli. Ce qui a précipité l'être dans l'oubli, c'est la métaphysique ; la rédemption de l'oubli, c'est encore la métaphysique. Même le conflit qui va y avoir entre l'être et Dieu aura pour aire, la métaphysique.

## 1) La métaphysique

μετά : avant, après, sur, au-delà, par delà etc., ce qui, en tout cas, n'est pas là *de visu*. Ces prépositions, de façon innocente, annoncent ce qui est immédiatement en retrait et pourrait y rester.

Avant, dans l'ordre, de poser la question analytique qu'est ce que la métaphysique ? et de nous en tenir à sa caractéristique philosophique, nous devrions absolument passer par, *pourquoi la métaphysique ?* Cette dernière approche nous renseignera certainement sur son statut et sur son avènement comme thème et comme notion.

Pourquoi les besoins de l'édition ont-ils préféré inventer un nouveau titre plutôt que de prendre un des deux qu'Aristote avait lui-même laissés (philosophie première ou théologie) pour désigner la philosophie des Principes ? On a retrouvé les traces de cette désignation dans les écrits d'Aristote ; par exemple, dans le *De motu animalium*, il renvoie à un traité sur la philosophie première (une preuve supplémentaire, nous le disions dans le paragraphe précédent, que Aristote n'avait pas écrit le corpus sur l'être vers la fin de sa vie) Et même dans le texte édité en deux tomes, il parle toujours de philosophie première. Mais d'un autre côté, préoccupé à organiser le Lycée en un centre de recherches scientifiques, pourquoi ne se serait-il pas rendu compte que le traité

sur l'être était inachevé ou, au besoin, qu'il fallait lui donner un nom ? La raison ici semble évidente ; il n'en a pas senti le besoin parce que ce nom existait déjà. Pour lui. Pourtant, la postérité se retrouve avec trois termes, voire quatre : science de l'être en tant qu'être, philosophie première, théologie, métaphysique. Reste à voir si ces termes sont synonymes ou réductibles. Toujours est-il que c'est de la métaphysique dont il s'agit, et on ne sait pas encore pourquoi celle-ci a été préférée aux autres termes. Des sources crédibles que révèle Pierre Aubenque montrent bien cette préférence ; dans l'esprit d'Aristote, philosophie première renvoyait effectivement à la théologie. Or le traité édité sous le titre de « métaphysique » traite peu du cas de la théologie comme science de l'être entendu comme le divin ; des quatorze livres qui le composent, seul le livre  $\Lambda$  paragraphe 6 est consacré à la théologie et le livre III de la Physique. Il y a donc dans le traité « Métaphysique » plus que du divin : le titre de *théologie première* messierait donc à l'ensemble du corpus.

L'édition semble avoir eu raison de n'avoir pas opté pour une solution de facilité en adoptant ce qu'elle aurait cru être le titre laissé par Aristote. Il est donc évident que s'il y a un rapport de synonymie entre ces termes, leur analyse regroupe plutôt des réalités différentes. Même pour Heidegger, le terme métaphysique « représente une difficulté philosophique fondamentale. » Ce rapport de synonymie reste pourtant effectif puisque dans tous les cas, il s'agira de l'être. Il s'agit de l'être qui n'est l'objet ni de la logique, ni de la physique, ni de la morale. Mais où classer l'être sinon en théologie qui est l'au-delà des sciences courantes ? Or celle-là est, nous l'avons dit, presque absente dans la majeure partie des écrits d'Aristote, du moins pas ou peu développée en tant que telle. Il fut donc bon, face à cette science sans nom de trouver un terme qui, résumant leurs difficultés, engloberait tout de même l'ensemble de ce que Aristote avait placé *en dehors* de la physique, des mathématiques, de la logique et de la morale. « De cette science sans nom et sans lieu, en qui ils ne reconnaissaient pas la théologie et dont pourtant ils ne pouvaient admettre

qu'elle pût être autre chose que théologie, ils firent pour des siècles la métaphysique.<sup>119</sup> » La métaphysique est donc le nom de la science sans nom, celle qui se plaçait encore après la physique. On peut donc dire ici, qu'on n'avait, à sa « naissance », que le lieu où on pouvait la localiser, mais un lieu tellement vague que personne ni aucune science ne pût aller la chercher. Après. Lieu tellement vague que pour l'apercevoir, la physique doit mettre une visière, comme si elle-même reconnaissait en ce lieu vague sa propre origine et mieux, la marque de ses limites et de son impuissance à aller au-delà d'elle-même et reste en deçà pour attendre l'écho de l'appel à l'horizon. La métaphysique est le lieu où commence à s'arrêter la physique selon les éditeurs ; lieu vague, lieu sans lieu et sans nom où va se jouer pourtant le destin de l'Occident pensant et civilisant. Le désir des conquêtes, les missions civilisatrices n'ont pu être possibles que parce que ce lieu, s'éloignant, était déjà la forme de ce qui marche dans les pas de... La métaphysique est l'élan, l'allant, le tirant que suit *le physique*, desquels il tient son étant. C'est pourquoi le mot métaphysique n'a pas été une invention par hasard. C'est pourquoi elle désignait bien dans la tête des premiers éditeurs jadis et a désigné naguère comme elle désigne encore aujourd'hui, la patrie de la clairière de la science de l'être en tant qu'être. « La philosophie première » n'aurait pas connu la fortune de la « métaphysique » car elle se serait limitée, comme Heidegger l'a si bien reproché à Aristote, à induire l'être *en* divin et cette science serait morte de sa belle mort avec la mort de dieu dont *divin* est le supin c'est-à-dire le *retournement*. Il doit donc y avoir dans la métaphysique plus que dans la philosophie première et la question de l'être en tant qu'être aura été plus neutre que dans toutes les autres appellations supposées laissées par Aristote lui-même. Telles peuvent être les raisons de la préférence d'une nouvelle appellation post-aristotélicienne. La métaphysique.

Qu'est-ce donc que la métaphysique ?

---

<sup>119</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être*, Op. cit., p. 43.

Nous aimerions tant, pour un temps, quitter les chemins battus, pas pour faire l'historique du mot, mais pour situer sa fortune dans notre histoire de la pensée, du moins depuis son relatif triomphe jusqu'au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle. On aura donc compris que dans cet intervalle, tout ce qui, dans le savoir spéculatif échappait à l'empirie, était assimilé à la métaphysique, et ce d'autant que, la scolastique, maîtresse des écoles avait su tirer partie d'Aristote pour servir la cause de la théologie. *Philosophia ancilla theologiae* disait-on. Pour que la servante eut pu s'approcher de la Maîtresse, il eût fallu qu'elle lui ressemblât ! Du moins en catégorie.

Donc, toutes les questions de philosophie relatives à l'être, à l'essence, à la substance, à l'absolu, à Dieu, étaient considérées comme des questions « métaphysiques ». La révolution cartésienne, voulant se débarrasser de la scolastique, avait non seulement ouvert la boîte de pandore, mais également entrouvert la porte de la disqualification de la métaphysique, sans quoi le projet de *la table rase* n'eut aucun effet. Si Descartes lui-même ne fut capable de s'attaquer frontalement à la métaphysique, ses successeurs le firent deux siècles plus tard. Au sens susmentionné, la métaphysique est liée comme chevalier à la théologie dont le thomisme fait figure de gardien. Ramenées à ce sens, on comprend pourquoi les attaques contre la théologie sont également des attaques contre la métaphysique.

Sous quelles formes se présentent donc ces attaques ? Il faut revenir au début de la fin du Moyen Age. Au départ, ce ne sont pas des attaques en tant que telles, mais une démarche de la raison *reformulant* les théories de la connaissance. Nous pouvons prendre ainsi le cas de Guillaume d'Ockham (1295-1349) qui entrevit un net clivage entre philosophie et théologie. On aura compris pourquoi nous nous sommes intéressé à Ockham : nous retrouverons ce clivage chez Heidegger. S'opposant *de facto* à l'autorité de Thomas d'Aquin (1225-1275), il s'oppose aussi aux universaux qui pour lui, n'ont aucune réalité objective. Tout au plus, ils sont de pures abstractions « pour la commodité de la

pensée ». Quand Ockham commence à rejeter les « abstractions », l'empirisme n'est pas loin : c'est au nom de celui-ci que l'on observera dans les siècles à venir la levée des boucliers contre les sciences spéculatives dont le sommet sera atteint au XX<sup>ème</sup> siècle avec le positivisme logique (nous avons renoncé à la critique du Cercle de Vienne par commodité).

Ockham pense donc que seule la connaissance sensible peut garantir l'existence des êtres et des phénomènes ; la phénoménologie a pu bien prendre sa source chez Ockham. S'il en est ainsi, il n'y aura donc de science que du particulier (le phénomène). C'est l'autorité d'Aristote qui cette fois est ébranlée, lui pour qui il n'y avait de science que du général (cf. *La Métaphysique*) à partir du moment où un philosophe doit *avoir la totalité du savoir dans la mesure du possible*. La connaissance sensible ou empirique avant la lettre que propose Ockham est donc une limite aux prétentions de la raison de pouvoir tout connaître. C'est, si on pouvait remonter plus loin le début de la fin de la conception de la philosophie depuis l'antiquité où le savoir était un savoir total, un savoir de tout « car qu'aurait valu une explication du monde qui n'eût pas été exhaustive, qui eût laissé nommément hors de sa saisie un pan de l'univers vierge de toute idée – aurait-il existé ce vide symbolique, qu'aussitôt la pensée y aurait reconnu la clé de l'énigme... l'esprit a une propension à attribuer le sens le plus fort à cela même qui lui échappe »<sup>120</sup> Ce qui semble bien avoir échappé à l'esprit, c'est l'au-delà du sensible, du physique, c'est pourquoi il lui a attribué le sens le plus fort : la métaphysique. Et c'est ce sens le plus fort qu'attaquent les rasoirs d'Ockham. Ces rasoirs, comme le diront les empiristes plus tard, *ont servi à raser la barbe de Platon*. L'insinuation à la métaphysique est bien claire. Si nous restons dans l'analogie de la barbe, nous comprenons alors que la métaphysique, dans ce plan de la reconquête du pouvoir de la raison était considérée comme superflue, ou comme chose qui enlaidissait le paysage (le visage) de la philosophie. Le souci d'Ockham est donc peut-être esthétique. Il

---

<sup>120</sup> Christian Godin, *La Totalité*, tome3 éd champ Vallon, Mayenne 2000, p.23.

faut non seulement tondre la barbe, mais mieux encore la raser à ras. Cette idée fera son chemin et on la retrouvera deux siècles plus tard chez Descartes (1596-1650)

Les rasoirs de Descartes seront plus incisifs que ceux d'Ockham. Descartes en veut non seulement à la scolastique mais également à la métaphysique. « ...des moines ont donné à toutes les sectes et hérésies avec leur théologie, je veux dire leur scolastique qu'il faut avant tout exterminer <sup>121</sup> ». Mais comment Descartes va-t-il exterminer théologie et scolastique si à la découverte du *cogito ergo sum* il conclut au principe d'intelligibilité suprême qui pose Dieu (Etre parfait) comme la caution et le garant de la Vérité ? Si la seule chose qui résiste au doute, même à *un malin génie qui emploierait toute son industrie pour me tromper*, c'est l'évidence même que je doute (car pour douter, il faut bien que j'existe ; pour être trompé il faut bien que je sois) alors il y a quelque chose au dessus de moi dont je tiens mon existence ; ça ne peut être les sens car eux aussi sont trompeurs ; ça ne peut être non plus l'imagination car l'imagination peut imaginer toutes sortes de choses qui n'existent pas. Reste donc l'entendement, la pensée. Je ne puis aller *deci* delà que par ma pensée. Le cogito est donc en moi la preuve évidente que j'existe ; c'est lui qui me fait découvrir mon esprit. « ... je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit. <sup>122</sup> » Il est vrai que le *Discours de la Méthode* et les *Méditations métaphysiques* ont pour seul but, aux dires de Descartes lui-même de chercher « ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la Vérité » 4<sup>ème</sup> méditation (p.161) Pour y parvenir avec assurance, il faut, ajoute-t-il, « se débarrasser de tous les doutes ». Ces doutes, dits provisoires ou hyperboliques permettent à Descartes de découvrir clairement et distinctement ce qui est vrai c'est-à-dire l'être. Le vrai et le réel chez Descartes ont des similitudes avec le réel et le vrai chez Platon ; ils sont du côté de l'intelligible, non du sensible :

---

<sup>121</sup> Descartes, entretiens avec Burman, éd Boivin, Paris, 1937, p.118.

<sup>122</sup> Descartes, 2<sup>ème</sup> méditation, p.135.

« tout ce qui est vrai est quelque chose, la vérité étant une même chose avec l'être » ( 5<sup>ème</sup> méditation (p.163 ) Les figures géométriques desquelles Descartes arrive à ces conclusions sont donc vraies et réelles mais pas sensibles puisqu'il « les conçoit clairement » (idem) ... « elles sont quelque chose et non pas un pur néant » (ibidem). On dirait même que les six méditations sont une explication approfondie des six livres du Discours où, à chaque fois, Descartes prend le soin de ne pas heurter les susceptibilités de « l'Eglise » car à partir du sixième discours, on sent un léger changement de ton ; à la fin du cinquième discours, il rejette « l'erreur de ceux qui nient Dieu » et démontre l'immortalité de l'âme par le fait que la raison ne peut trouver quelque cause qui la détruirait. L'âme est donc immortelle du fait de son incorruptibilité ou même de son imputrescibilité. C'est en ouvrant le sixième discours que l'on sent la métamorphose de la pensée de Descartes et pour cause en 1633 Descartes avait appris que Galilée avait été condamné par l'inquisition à se dédire à propos de sa théorie de la révolution de la terre, théorie que Descartes avait parallèlement développée dans son traité le Monde. Des sources crédibles notent que Descartes détruisit ce traité par le feu : « je confesse que si le mouvement de la terre est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi [...] Mais comme je ne voudrais pour rien au monde qu'il sortît de moi une discussion où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Eglise, aussi aimé-je mieux le supprimer que de le faire paraître estropié »<sup>123</sup> Les événements de 1633 ont donc vraisemblablement influencé l'orientation de la pensée du « vaillant chevalier français qui partit d'un si bon pas » et ses méditations métaphysiques s'achèvent par cette phrase ambiguë « ...or l'expérience nous fait connaître que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont [tels que je viens de dire]; et partant, il ne se trouve rien en eux qui ne fasse paraître la puissance et la bonté de Dieu »

---

<sup>123</sup> Fragment d'une lettre datant du 23 juillet 1633

Plus aucune trace de l'*extermination* de la scolastique et de la théologie ou de la métaphysique. Pourtant, l'une des raisons pour lesquelles il fuit son pays pour s'installer en Hollande était précisément l'intolérance religieuse et la promesse de fonder une nouvelle science coupée du cordon de la scolastique sclérosée. La fin du sixième discours est sans ambages : « ...et si j'écris en français qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens » *Livres anciens*. Il y a donc chez Descartes une réelle volonté de rupture, mais une rupture secrète si on en croit ce texte de lui : *larvatus prode* « je m'avance masqué »

Mais en fait de rupture, pour l'instant, nous n'en retiendrons que deux : avoir écrit le premier livre de philosophie en une langue autre que le latin et avoir introduit le « je » dans le discours philosophique ; certes, il y a eu Saint Augustin (nous y reviendrons). Toutefois, ceci aura une importance capitale les siècles suivants, surtout d'abord au XVIII<sup>ème</sup>, siècle des Lumières, siècle des philosophes, siècle des découvertes scientifiques. Ce siècle va consommer la rupture avec les maîtres et précepteurs du Moyen Age : *Sapere aude*, telle fut sa devise ; *aie le courage d'utiliser ta raison*. Ce qui fut fait, tant tout s'y prêtait : l'essor des sciences et techniques qui combleront le vœu de Descartes « devenir comme maîtres et possesseurs de la nature » ; le libéralisme anglo-saxon et les frontières des nouveaux « mondes » de plus en plus reculées. Le monde sort des ténèbres ou mieux de « la minorité », pour reprendre le mot de Kant, et entre dans la Majorité de la Raison. Ce que nous indiquons là sous un schéma presque littéraire et simplifié était dans la réalité plus complexe et plus compliqué sur tous les plans : social, politique, scientifique et bien entendu philosophique. Si certains philosophes d'origine saxonne comme Hume, voyaient un passage en douce, d'autres par contre sortirent l'armurerie, ainsi Voltaire dont l'ironie et l'opinion sur la question de la métaphysique sont bien représentées par cette

réflexion que nous citons de mémoire : *lorsque deux personnes parlent et que la première ne comprend pas ce que dit la deuxième, elles font de la métaphysique.* On peut voir là une partie des raisons de son anticléricalisme, de sa *haine* de la métaphysique et même de ses démêlés avec le pouvoir politique (il fut embastillé et même contraint à l'exil)

Le rappel *anecdotique* de cette époque charnière nous aide à mieux comprendre ce qui, deux siècles plus tard va devenir l'ennemi juré de la métaphysique : le positivisme logique. Mais avant, retournons au XVI<sup>ème</sup> siècle pour comprendre la naissance du libéralisme philosophique qui engendra l'empirisme.

Copernic (1473-1543) dont une révolution porte le nom, est astronome et ecclésiastique polonais. Il avait compris très tôt que le soleil était au centre de l'univers et que la terre tournait sur elle-même autour du soleil. Une hérésie à l'époque. Mais le livre qui contenait cette théorie révolutionnaire et autres découvertes, *De revolutionibus orbium caelestium*, dédié au Pape, échappa à la condamnation. Par contre, les premiers boucliers contre Copernic vinrent du côté des luthériens allemands. Luther (1483-1546) en personne fut offusqué ; « certains prêtent l'oreille aux dires d'un astronome parvenu qui s'efforce de démontrer que la terre tourne et non pas les cieux...le soleil et la lune...cet imbécile veut détruire toute la science de l'astronomie ; les Saintes Ecritures nous disent que Josué commanda au soleil et non à la terre de s'arrêter »<sup>124</sup> La suite de ce texte , le verset 14 est par trop bouleversant et colle parfaitement au contexte : *il n'y a pas eu de journée pareille, ni avant, ni depuis où Yahvé ait obéi à la voix d'un homme.* Même indignation chez Jean Calvin (1509-1564).

Paradoxalement, dans les pays protestants, Angleterre, Hollande, etc. , il y eut moins de virulence et plus de liberté de pensée et pour cause, le schisme ayant créé plus d'églises nationales et locales, celles-ci n'étaient pas assez

---

<sup>124</sup> Cité par Bertrand Russell *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. Hélène Kern, éd Gallimard, Paris, 1868 p.540. (il s'agit du texte de Josué X, 5-12)

puissantes pour contrôler le pouvoir et, moins encore, les idées scientifiques naissantes. Là où l'Eglise était encore liée à l'Etat, l'innovation scientifique fut tardive. La remarque qui va suivre est peut-être futile, mais elle explique, ne serait-ce qu'empiriquement, l'importance du libéralisme politique et philosophique qui, concurremment, ont permis l'évolution des sciences et donc des ruptures philosophiques et « épistémologiques » : depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle, en dehors de Leibniz, Copernic et Galilée, les plus grands noms de la cheville scientifique sont d'origine anglo-saxonne et sont presque contemporains : Kepler, Newton, Bacon, Spinoza, Hobbes, Locke, Berkeley et au siècle suivant, Hume.

Peut-être la proximité de la langue a-t-elle permis au libéralisme de donner aux esprits la possibilité d'aller au bout de leur investigation sans plus craindre le couperet d'une autorité politique ou religieuse ! La saint Barthélemy qui eut lieu quelques années avant la naissance de Descartes avait laissé en France un signal fort pour que, quand celui-ci fut à l'âge de penser, il émigra en Hollande et en Suède en quête de liberté. La liberté de penser féconde l'esprit et accroît l'intérêt pour la science dont on voit poindre de nombreuses nouvelles théories. C'est ainsi que l'empirisme revient au goût du jour en « s'opposant » au rationalisme que l'innéisme cartésien a rendu « populaire ». C'est sans doute le déclin des sciences spéculatives et morales au profit des sciences expérimentales que les nouvelles techniques réclament. Le paysage de la connaissance a maintenant deux pôles : le rationalisme et l'empirisme.

Locke, fervent défenseur de l'empirisme est sans doute celui par qui la tolérance permit l'essor des sciences. De plus, si l'on considère l'échec des philosophes auprès des rois pour ne citer que Platon, Aristote, Sénèque et Machiavel, Locke est des plus chanceux : quand il achève ses travaux sur la philosophie théorique, son pays est gouverné par des hommes qui partagent ses opinions. Ses idées politiques que Montesquieu (1689-1755) développa furent *incorporées* dans la constitution américaine. Même la constitution anglaise les

adopte jusqu'en 1870 et en France en 1871. Voltaire qui séjourna quelque temps en Angleterre tira grand profit des idées de Locke pour ses *Lettres philosophiques*. Pour ce qui concerne ce petit détour historique, Locke est considéré comme le fondateur à succès de l'empirisme pour les raisons que nous venons de citer : il écrira « rien n'entre dans l'intelligence qui ne soit d'abord passé par les sens »<sup>125</sup> Ce qui veut dire que toute notre connaissance, à l'exception peut-être de la logique et des mathématiques, vient de l'expérience. Et précisément, le premier chapitre des *Essais* est une réfutation de Platon, Descartes et des scolastiques : il n'y a ni Idées ni principes innés. Soutenir pareille thèse à une époque où, de Platon à Leibniz, la perception ou l'expérience ne pouvait apporter la connaissance, était une gageure et « donc une courageuse innovation <sup>126</sup> ». Les sens sont donc notre première ouverture au monde et comme il fallait s'y attendre, la connaissance sensible devient le moyen le plus sûr de régler les problèmes pratiques de la vie quotidienne et les fulgurants progrès de l'industrie et de la manufacture semblent lui donner raison : désormais, la science sert à quelque chose ; rendre la vie des hommes plus facile. (Nous ne sommes pas ici dans un territoire perdu et hors champ par rapport à la thématique de notre travail : Heidegger reviendra justement sur cette question de la science).

Donc, *la vie facile* a pour corollaire, une exigence capitale : la quête de la liberté et le XVIII<sup>ème</sup> siècle qui porte majestueusement son nom de Lumières va apporter cette liberté, parfois dans le sang.. L'année 1789 connaîtra trois révolutions irréversibles : en Belgique, la révolution des brabançonnés, aux Etats- Unis la Constitution américaine et en France, la prise de la Bastille. Le sentiment que les hommes ont de pouvoir disposer eux-mêmes de leur vie brise alors les dernières résistances, d'où qu'elles viennent ; c'est sans doute la fin de l'obscurantisme. Toutes les théories inachevées, toutes les hypothèses

---

<sup>125</sup> John Locke, *Essais*, livreII chapI sect 2.

<sup>126</sup> Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. Hélène Kern, éd Gallimard, Paris 1868 p. 621.

scientifiques non encore éprouvées peuvent l'être à présent. Kant, *réveillé de son sommeil dogmatique par Hume*, en réconciliant le rationalisme avec l'empirisme va à nouveau prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute [...] mais cela ne prouve pas qu'elle dérive toute d'elle...<sup>127</sup> ».

Dans le contexte qui nous concerne, Kant est le philosophe qui a le plus contribué à concilier les deux théories en présence et donc à libérer pour ainsi dire toutes les sciences au sens où chacune désormais a ses limites. Une belle formule de Bachelard dans le *Nouvel esprit scientifique* que nous citons de mémoire nous aide à mieux comprendre ces limites : « la science est une buccélation de l'inconnu » Peu importe l'endroit où l'on *mord* dans l'inconnu, il y a toujours de l'espace à *mordre*. Vu l'immensité et l'infinité de l'inconnu, on pourrait envisager une infinité de sciences à sa conquête, chacune ayant sa spécificité ; ce serait donc dogmatisme si quelque science s'auto-proclamait science unique. Ce sera sans doute l'erreur de l'empirisme logique ( nous y viendrons). Kant, sans rejeter la métaphysique comme l'envisageait la ligue des sciences dites exactes, voudrait, sur le modèle de celles-ci, trouver le cadre qui correspondrait à la métaphysique. (Heidegger l'a très bien compris contre le néo kantisme). Kant va donc reprendre la distinction foi/raison qu'avait opérée Duns Scot. Vu l'influence que Kant exerça sur le XVIII ème siècle, on peut à nouveau poser la question : qu'est-ce que la métaphysique ? Quelle métaphysique rejette-t-on ? Nous ne sommes pas encore capable de voir la réponse à cette question avant deux siècles : le XIX ème siècle qui suit est celui de l'idéalisme allemand particulièrement. Mais la situation de ce siècle paraît plus complexe. Le néo-kantisme, redevenu fervent, repose la question de Kant en termes de théories de la connaissance, tandis qu'apporte une tout autre lumière sur le monde, un autre grand penseur: Hegel. Le XIX ème siècle, c'est également le siècle de Goethe, de Schelling, de Kierkegaard, de Feuerbach, de

---

<sup>127</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, éd PUF, Paris, 1994, p.31.

Schopenhauer, de Marx, de Nietzsche, et tous, à l'exception de Goethe, doivent quelque chose à Hegel. La seule évocation de ces grands noms suffit pour nous à rendre hommage à l'immense contribution dont leur est redevable la postérité de la philosophie. La complexité de ce siècle fécond est due en partie au fait que le pouvoir de la pensée, grâce à la science qui a rendu les déplacements plus faciles, s'étendait sur toute la surface de la terre, à travers les témoignages et récits des explorateurs de plus en plus nombreux : l'Amérique, la Russie, l'Inde et même l'Afrique. Les découvertes scientifiques engagées depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle débouchent sur d'autres conquêtes qui révolutionneront la conception et la compréhension du monde notamment en géologie, en biologie et en chimie organique ; les sciences mécaniques apportent aux hommes une nouvelle force et une nouvelle conscience de leur pouvoir sur la nature et ses éléments. Il va donc sans dire qu'avec toutes ces forces qui se développent, la philosophie et la politique détiennent de *nouvelles armes* pour s'opposer à tous les systèmes traditionnellement considérés comme intouchables. Plus rien ne peut arrêter le progrès.

A ce titre, le XIX<sup>ème</sup> siècle peut être considéré comme le siècle le plus fécond de toute notre histoire. Rien qu'en Allemagne, Hegel seul aurait suffi pour exprimer le *sommet* de la pensée jamais atteint depuis la fin de l'antiquité, pas seulement parce que tous les *courants* de pensée en place se retrouvaient dans sa pensée, mais encore parce que des jeunes hégéliens dont deux principaux, sortiront deux courants de pensée opposés qui ont encore cours de nos jours, bien entendu, avec quelques ramifications : le matérialisme avec Karl Marx et l'existentialisme avec Kierkegaard. Deux lourds présents dont va hériter le XX<sup>ème</sup> siècle, en plus de quelques atavismes au rang desquels la métaphysique que l'empirisme et le néo-kantisme n'avaient pas réussi à détruire. Les théories de la connaissance que recherchaient les néo kantien vont trouver leur plus belle expression dans une science : l'épistémologie dont le plus fervent

défenseur est Karl Popper. A ce début du XX<sup>ème</sup> siècle, Popper se partage la *science* du néo kantisme avec le positivisme logique.

Nous aurions tant aimé ouvrir ici un paragraphe sur le positivisme logique et son *conflit* avec Heidegger, mais comme nous savons déjà comment le Manifeste du Cercle de Vienne vit le jour, nous préférons aller directement à la question qu'il avait en aversion : le Néant. En effet, la leçon inaugurale de Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traitant justement de la métaphysique, thématiseait en même temps le Néant. Heidegger ayant choisi la vie facticielle, choisit également d'explorer ce qui, dans l'existence, rendait la vie factive : l'angoisse et le souci. L'existentialisme de Heidegger prend ses sources dans l'analytique du Dasein qu'il ne feint pas *jeter* dans le Néant. Ainsi, sa leçon inaugurale avait-elle pour mission d'ouvrir et de clarifier son chemin par une voie jusque là assez improbable et non encore explorée.

Si le Néant est disséminé un peu partout dans l'œuvre de Heidegger, c'est dans cette leçon de 1929 qu'il est thématise, pour la première raison apparente que l'angoisse, caractéristique existentielle fondamentale du Dasein, nous y conduit, fatalement, inéluctablement, irréversiblement. Ce joli mot dans le texte de la leçon ne laisse plus aucun doute sur l'urgence de son éveil : *le glissement*.

Dans l'ordre chronologique des œuvres de Heidegger, la leçon inaugurale est bien postérieure à *Etre et Temps* ; c'est pourquoi on y trouve « choisies » des considérations relatives à la question fondamentale de l'essence de la Vérité §44, de l'angoisse §40, de la transcendance §69, etc. A ce titre, elle peut être considérée comme un supplément d'explication de la question métaphysique dont *Etre et Temps* pose les jalons et la directive. Le Néant par contre, n'apparaît pas dans *Etre et Temps* ; pas une seule fois, *in texto* dans le traité de 1927. Et pourtant, il y est plus que présent, plus qu'annoncé, sans jamais être prononcé, à l'image des statuts de Silènes des Phrygiens. Le §40 de *Etre et Temps* (p244) nous a semblé l'endroit le plus indiqué où Heidegger approche le Néant le plus près possible.

« ... Avec la maturité se parachève le fruit. Mais la mort à laquelle parvient le Dasein est-elle un achèvement en ce sens ? Sans doute le Dasein avec la mort a-t-il achevé sa « carrière ». A-t-il par là nécessairement épuisé aussi ses possibilités spécifiques ? [...] Le Dasein a si peu besoin de sa mort pour atteindre la maturité qu'il peut l'avoir déjà dépassée bien avant sa fin [...] finir ne signifie pas nécessairement s'achever...<sup>128</sup> ».

Donc, même avec la mort, le Dasein n'est pas achevé (dans tous les sens que l'on peut donner à ce mot). Pas encore. Dans ce cas, à notre avis, il y a pire que mourir ; ne pas mourir, puisque si l'on ne meurt, on ne peut atteindre l'achèvement qui est pour le Dasein ce que le mûrissement est au fruit. Le fruit est l'achèvement d'un long processus dont le cycle est parachévé par la maturité du fruit et le cycle recommence. (Hegel prenait l'image du gland et du chêne) Mais avec le Dasein, ce cycle n'existe pas. Un cadavre n'a pas de boutures. Bien sûr, ici, il faut envisager un dépassement de l'ordre de l'ontique et de l'ordre de l'ontologique. Mais, faut-il le rappeler, il s'agit dans un sens comme dans l'autre, de l'étant. Il nous semble que ce paragraphe sur la mort comme fin et la fin comme le non-encore-achevé est le plus à même de recentrer notre attention sur ce qui, seulement soupçonné dans *Etre et Temps* devient thème deux ans plus tard dans sa leçon inaugurale : le Néant. La mort est le tourniquet qui conduit à ce Néant. La mort, la croix de l'angoisse, nous révèle notre lointaine origine. C'est cette aube que recherche Heidegger.

Il s'agit donc d'une interrogation ; interrogation qui remonte en aval et traverse ce que nous avons appelé dans la parole d'Anaximandre, *naître et périr* ; elle traverse l'existence, la mort et la fin. L'interrogation est alors le cheminement des intervalles, conformément aux choses, ontiques et ontologiques qui viennent à l'éclaircie et disparaissent sans plus laisser de traces. Il y a donc un souci à se faire, lorsque notre étonnement, s'étonnant de ce que les choses *sont*, ne puisse point s'étonner qu'elles ne *sont* plus. La

---

<sup>128</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* Op. cit., p.244.

thématisation du Néant est le cheminement de l'étonnement qui voudrait maintenant savoir où vont les choses devant lesquelles il s'est émerveillé en les voyant *existant*. C'est ce cheminement qui engendre des questions...métaphysiques.

En effet, il faut entendre par question de la métaphysique, le problème de la métaphysique : une question, de façon pédagogique, appelle une réponse. Une seule réponse pourrait suffire pour satisfaire une question du moment que celle-ci est concise et va droit au but, si ce but est connu d'avance, comme c'est toujours le cas en pédagogie. Par contre, l'interrogation est une élaboration savante qui, comme telle, peut comporter plusieurs questions qui s'enchaînent en vue justement d'une élaboration. C'est pourquoi il y aura plusieurs questions métaphysiques que l'on nommera problématique, la problématique étant ce qui fait problème dans la question. Qu'est-ce qui fait problème dans la question de la métaphysique? C'est ce que Heidegger laisse se déployer dans sa leçon inaugurale, en revenant comme à l'accoutumée au début du texte, au problème de la totalité de l'étant : l'option de la totalité de l'étant a ici un but didactique qui pourrait avoir eu son origine dans l'analyse quadripartite de la chose qui n'était pas encore explicite dans *Etre et Temps* : le ciel, la terre, les mortels et les divins. Aucun de ces éléments ne peut se soustraire du cercle de ce carré et aucun ne peut être questionné sans que le questionnant ne fasse partie intégrante du cheminement de la question à éprouver : « le questionnant est lui-même pris dans la question <sup>129</sup> » La question métaphysique devient, du fait qu'elle englobe l'étant ontique et l'étant ontologique, une question existentielle c'est-à-dire, une question où il est question de la structure de l'existant, de cet existant qui cherche à comprendre, à connaître, puisque « la connaissance est devenue notre passion <sup>130</sup> ». Ce *passage* par la connaissance (un faux ami) peut faire croire, surtout à cette époque où le kantisme était encore florissant, que

---

<sup>129</sup> *ibid.*, p.22.

<sup>130</sup> *ibidem*, p.22.

Heidegger s'en va lui aussi poser la voie d'une théorie de la connaissance. Apparemment, non. C'est juste pour démarquer la question métaphysique des questions de la science, étant donné la *multitude* de disciplines qui ont dès lors nécessité, pour ce faire, universités et facultés. C'est l'émiettement de l'objet de la connaissance en plusieurs branches de recherches. Toute cette organisation a pour but l'existant lui-même, approché et traité avec égale rigueur, une égale intensité, quel que soit l'angle par lequel « l'objet » est approché. Il n'y a donc pas, selon Heidegger, une manière ou une science qui serait plus apte à faire de l'objet à connaître sa passion exclusive et ainsi à décrire mieux que telle autre, l'objet à connaître.

Cependant, à partir de cet acte de vouloir connaître, s'impose une découverte importante : l'homme qui cherche ; *une irruption*, dit Heidegger, *d'un existant appelé homme*. Un existant qui éclôt en parfaite relation avec le Monde. L'acte de vouloir connaître s'appelle recherche et cette recherche, c'est la science. *L'existant-homme* surgit donc au milieu de cette science. *L'existant-homme et rien d'autre, rien de plus, rien au-delà* ; que l'homme et rien d'autre. Et c'est ici qu'entre en scène le génie de Heidegger. Ce que personne n'avait jamais tenté de cette sorte avant lui, il le fera. Le rien, comme un vide du langage, banalisé dans la façon de parler, occupe dès lors le proscenium : l'homme et rien d'autre. Pourquoi ne pas dire homme tout court ? Pourquoi pour renforcer le sens ajoute-t-on...et rien d'autre ? Il faut donc interroger ce rien ; et voilà comment par le biais de ce Rien, le Néant va prendre place au cœur de la recherche, d'abord relégué et par ricochet allégué. Relégué parce que la science ne veut rien en savoir et allégué parce que, ce que l'on éloigne, bannit ou met à l'écart, doit rester en vue ne serait-ce que pour s'assurer qu'il ne revienne troubler les fêtes : donc, « nous *le* connaissons pour autant que nous ne voulons rien en savoir, ne rien savoir de ce rien <sup>131</sup> ». Le Rien, le Néant, cette croix de l'entendement (Schelling) « Jenes Niechts ist nun schon lange das Kreuz des

---

<sup>131</sup> idem, p.25

Verstandes.<sup>132</sup> » *Ce rien est depuis toujours, la croix de l'entendement*. Sa croix précisément parce qu'il peine à l'ignorer mais n'y arrive jamais pour la simple raison que pour l'ignorer, il faut le nommer. Le nommer, n'est-ce pas lui conférer une existence ? Qu'est-ce que le Néant ? Voilà la question qui jette le pavé dans la mare. « En interrogeant ainsi, nous posons d'ores et déjà le Néant comme quelque chose qui « est » ceci et cela, comme un existant »<sup>133</sup> Cette question boutefeux, nous allons l'analyser patiemment ; elle peut provenir de trois directions différentes : de celui qui veut, arguments et thèses à l'appui, le démontrer, de celui qui l'ignore complètement et enfin de celui qui, convaincu de sa chimérique existence, veut « coincer » celui qui prétend le connaître et le démontrer. D'un côté comme de l'autre, cette question fait *une tâche*, car son existence est déjà acquise avant même qu'elle ne soit prouvée : si le Néant n'est rien, il est précisément quelque chose puisque selon la règle de la logique bien connue, une double négation entraîne une affirmation. Et si le Néant est quelque chose, alors, le problème est réglé, quelle que soit la chose qu'elle est. Or, le principe fondamental de la logique, le principe de non contradiction, ne voudrait pas qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, ou qu'une chose et son contraire soient toutes ensemble à la fois. La pensée, l'entendement y perdrait de son prestige : « la pensée qui est essentiellement pensée de quelque chose, devrait en tant que pensée du Néant agir à l'encontre de son essence propre<sup>134</sup> ». La pensée penserait donc contre elle-même. Or, cela est impossible car la pensée ne saurait se saborder. Tout ce qui peut être pensé par la pensée est donc quelque chose. Même le Néant. Notons ici, seulement à titre indicatif, la fameuse phrase de Hegel dans la préface de *La philosophie du Droit* : « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel » Nous aurons sans doute l'occasion d'y revenir au cours du chapitre sur la phénoménologie, soit pour unir (comme

---

<sup>132</sup> Schelling, *Über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, éd Redame, p.88.

<sup>133</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* Op. cit. , p.25.

<sup>134</sup> *ibid.*, p. 26.

le fit Hegel lui-même), soit pour séparer (comme le firent Marx et Kierkegaard) essence et existence.

Essence et existence sont donc le principe de réalité que l'on peut et que l'on doit appliquer à la chose, et toujours en rapport avec l'homme. Il est préférable ici de lever l'écueil qui induit le risque d'interpréter ce rapport essentiel à l'homme comme une anthropologie. L'œuvre de Heidegger va bien au-delà de l'anthropologie qui, comme science, devait être rangée par Heidegger lui-même au rang des handicaps à la découverte de la vraie réalité humaine, de l'être et de l'étant.

La question du Néant est une question englobante : le questionnant (qui est lui-même inclus dans la question) dont la volonté est d'aller au-delà de la matérialité est celui qui, pour ce faire, est doué de pensée, de logique et de l'entendement : la pensée qui ne peut se contredire en parlant du Néant, légifère et autorise l'essence de celui-ci puisque le nommant (dans la question qu'est-ce que le Néant ?) *il vient* à la vie. De même grâce à la logique, on arrive au Néant comme abstraction : l'abstraction totale de tout ce qui est « négation (réelle ou supposée ou imagée) de la totalité de l'existant <sup>135</sup> ». Ici, la négation n'a rien à voir avec le Néant : la négation a toujours un vis-à-vis qui peut lui servir de contre-modèle (P et  $\bar{P}$ ). L'univers de la négation c'est l'univers de la « chose niée » ; elle dépend donc de l'affirmation de la chose. Ainsi rendue, la négation « est une opération de l'entendement ». Le Néant quant à lui n'a pas de vis-à-vis, le Néant ne peut pas être attribué à une banane que l'on nie, à un fleuve que l'on nie, etc. Il est donc pour l'entendement lui-même un problème ; il ne sait pas ce qu'il va faire du Néant. Nous croyons même secrètement que c'est pour sortir l'entendement de son embarras que Heidegger consacre une analyse au Néant qui était jusque là, le *nec plus ultra* de toutes les tentatives de la connaissance, c'est-à-dire le lieu au-delà duquel il ne fait pas bon de s'aventurer : le Néant comme cet au-delà, n'a aucun intérêt ni pour les sciences,

ni pour les littératures, ni pour les arts. Seule la pensée a la capacité d'aller à ce « pas au-delà » : c'est exactement ce que veut dire *nec plus ultra*. D'abord parce que même si cet au-delà est impensable, il devient, comme impensable, l'objet de la pensée. La pensée peut donc penser l'impensable précisément comme limite. Mais à partir du moment où la pensée rencontrant une limite peut se la représenter, alors, cette limite n'existe plus. Dès lors, la seule chose que la pensée ne puisse pas faire c'est-à-dire, ne soit pas capable de faire, c'est ne pas penser. Sinon, elle peut tout faire, même penser l'impensable, car il faut de l'ingéniosité pour conclure *l'impensabilité* : c'est sans doute cette limite que franchit Heidegger qui a mis une partie de l'intelligentsia scientifique mal à l'aise en 1929. La pensée pensant, va à l'essentiel et au delà. Il est donc normal que les logiciens qui s'arrêtent aux limites du langage comme « limites de notre monde » rejettent les « extravagances » de la pensée. Il n'y a pas de pensée dans la logique, seulement des déductions ; il n'y a pas d'intuition dans la logique, seulement des inductions. Ce qui comme l'être ne peut ni être déduit ni être induit est classé comme hors propos. Or la « pensée est l'engagement par et pour l'être <sup>136</sup> ». C'est à cette condition que le Néant est « reconnu » comme « donné » et qu'il faut maintenant rencontrer.

Comment et où rencontrer le Néant si nous devons renoncer à le réduire au « non » et à la « négation » ? En effet, le Néant va au-delà de tout ce que peuvent couvrir le non et la négation. Nous disons non à telle ou telle invitation, donnons notre oui à tel ou tel candidat ; nous nions telle proposition et affirmons telle autre. Qu'est-ce qui, antérieurement, nous prédispose à dire non ou à nier ? Sans doute un « foyer » dont nous n'avons que de vagues appréhensions. Si nous pouvons de nous-mêmes nier une partie du monde en nous-mêmes, c'est précisément parce que hors de nous, il y a une possibilité de nier la totalité du monde, y compris nous-mêmes, puisque cette possibilité *ex-*

---

<sup>135</sup> Ibidem, p.26.

<sup>136</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 29.

*siste* (hors de nous) : nous nions parce que nous pouvons être niés et Heidegger de faire le point : « le Néant est la négation radicale de la totalité de l'existant <sup>137</sup> ». Heidegger dit, *la négation radicale de la totalité* ! Ceci va avoir de lourdes conséquences tant sur le plan ontologique et théologique que sur le plan affectif.

Sur le plan ontologique, l'exercice est périlleux car il faut que la totalité de l'existant soit donnée afin que le Néant comme négation radicale se « dénonce », se trahit comme existant qui radicalise tout et en totalité. Or, comment nous, êtres finis, pouvons-nous nous rendre accessible l'ensemble des existants en leur totalité ? Comment la pensée peut-elle dans son Imagination, poser l'existant total, puis, dans l'Imagination le nier comme être total imaginé ? Tout se passe donc dans l'Imagination. (Il faut entendre ici Imagination en son sens le plus fort de *faculté* comme chez Kant). Imaginer, c'est amener à exister une chose qui n'est pas présente, là, dans l'existence. Nier cette chose imaginée, ou dans le cas qui nous concerne la totalité de l'existant, présuppose l'existence d'un concept qui peut rendre effective la négation totale d'une chose qui déjà n'existait pas, ou qui déjà, n'existait que dans l'imagination. Voilà comment on « atteint le concept formel du Néant imaginé mais jamais le Néant lui-même. <sup>138</sup> ». Et Heidegger ajoute aussitôt qu'il n'y a pas de différence entre le Néant imaginé (formel) et le Néant réel.

Sur le plan théologique, nous lui réservons toute la deuxième partie de ce travail.

Sur le plan affectif, le Néant nous est plus réellement dévoilé dans l'ennui et surtout dans l'angoisse (c'est la forme que nous avons nommée dans une page précédente le réel invisible). L'angoisse est ce moment où tout se dérobe sous nos bases, et sans qu'on ne sache quoi, qui nous *opprime* de l'intérieur de nous-mêmes et oppose nous-mêmes à nous-mêmes contre une peur dont nous

---

<sup>137</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Op. cit., P..28.

<sup>138</sup> *ibid.*, p. 28.

ignorons complètement l'origine. De cette sorte, l'angoisse serait la peur de nous-mêmes. Pendant que le monde, les arbres, les rives des fleuves semblent bien en place, inébranlables, nous, nous vacillons et « il ne (nous) reste rien comme appui <sup>139</sup> ». L'angoisse est ce « glissement de l'existant » que nous sommes. Qui n'a pas encore glissé ne peut avoir expérimenté le vertige du Rien. L'ébranlement du Moi, terrorisé, par on ne sait quoi, le laisse suspendu au-dessus d'un abîme, dans lequel on *est-en-train* de tomber en impesanteur : ainsi, « l'angoisse révèle le Néant <sup>140</sup> ».

De l'angoisse, nous revenons de quelque rêve atroce que nous pouvons, un jour, disparaître, que nous allons même, avec certitude, disparaître pour toujours. Suspendu au-dessus de cet abîme, nous avons la pleine conscience de notre mort ; notre mort, *le seul de nos possibles qui rend impossibles toutes les possibilités* de l'existant (*Dasein*) que nous sommes. Maintenant, tout à l'heure, ou plus tard, peu importe ; « nous sommes des êtres pour la mort » Dans cette mort, le Néant est en nous présent dans la possibilité réelle et effective de la perte totale de notre « nous ». Voilà ce que Heidegger exprime par ce joli mot *hinfällig* (branlant, fragile). C'est cette fragilité, cette *branlance* qui rend l'existant glissant ; il se glisse lui-même entre ses propres mains.

Le glissement a pour caractéristique la perte du soubassement, la descente incontrôlable vers un *là* inconnu, avec, à l'intérieur de soi un vœu secret : *quand tout cela va-t-il s'arrêter ?* On se rend compte de la fragilité de ce qui jusque là était considéré comme un inébranlable équilibre. Soudain, l'épaisseur de notre existence n'a plus aucune épaisseur ; c'est l'existant tout entier qui, sans être nié, est englouti par *ce* on ne sait quoi qui bientôt deviendra le Néant. C'est en entier que l'existant entre pour ainsi dire dans le Néant dont il a désormais la conscience qu'il ne sortira jamais indemne, une fois qu'il a expérimenté ce gouffre. Le Néant n'est donc pas une négation car la négation a pour loi

---

<sup>139</sup> *ibid.*, p. 31.

<sup>140</sup> *ibidem*, p.31.

fondamentale de garder à découvert ce qui est nié. Elle constitue toujours un couple limité aux caractéristiques bien définies. Le Néant quant à lui n'a pas son contraire. Il est unique, d'où sa « fascination ». S'il fascine, pourquoi, d'après Heidegger est-il répulsion ? Pourquoi repousse-t-il ? Repousser ici peut prendre le sens de faire peur, d'effrayer. Et c'est parce qu'il effraie « qu'il déclenche le glissement.<sup>141</sup> » Cette répulsion est l'essence-même du Néant, sa raison suffisante, son attribut principal : le *néantissement*. Elle est néantissement sans être anéantissement, quoique ce qui est anéanti ne réclame plus aucun droit à la vie. Et Heidegger de rétablir : « c'est le Néant lui-même qui néantit.<sup>142</sup> » Cette *chose* qui néantit est donc ce qui révèle à l'homme (l'existant) son altérité radicale en face d'un radicalement différent : ce Néant. L'un est vivant, sensible, émotif, branlant, fragile, glissant, fini, etc. l'autre infini, insondable, répulsif.

L'équilibre tangible entre « deux » radicalement « opposés » fait donc découvrir à l'existant, la chance qu'il a d'exister puisque originellement, il aurait pu ne pas être et le Rien aurait couvert l'univers. Mais il y a plutôt l'existant. L'existant n'est existant qu'à condition qu'il aurait pu ne pas être. Sa condition effective révèle donc le Néant, le « *non plutôt rien* », et ce *non plutôt rien* qui est de toute éternité et de toute infinité est la condition de l'existant ; pour un temps, tant qu'il ne commence pas à glisser, tant qu'il a, pour se réaliser la conscience qu'il procède du Néant. Procéder du Néant signifie qu'on y a été, même pour un temps enfermé et que de toutes les façons, on y retourna. On ne peut regarder le Néant sans vouloir y trouver son origine *biologique* ou ontologique. Regarder le Néant, c'est déjà appartenir au Néant. C'est pourquoi il y a selon Heidegger, la transcendance, c'est-à-dire l'effort que fait l'existant pour rester un temps, hors du Néant. Transcender le Néant pour la réalité-humaine signifie mettre *un pied dehors*. Mais y a-t-il pour le Néant un dedans et un dehors ? Le Néant comme *négation radicale de la Totalité* n'a ni dedans ni dehors. Mais quand il s'agit de

---

<sup>141</sup> *ibid.*, p.34.

<sup>142</sup> *ibid.*, p.35.

la réalité humaine, il y a émergence hors de l'existant dans son ensemble, justement pour échapper pour un temps au Néant ; c'est la découverte du sujet qui préconditionne la transcendance. Dans *Essais et Conférences*, Heidegger apporte la précision suivante : « Dans l'ordre de la genèse transcendantale de l'objet, le sujet est le premier objet d'une représentation ontologique. Ego cogito, c'est cogito au sens de me cogitare.<sup>143</sup> » *Je me pense* est la forme transcendantale qui met le sujet hors de l'objet. Le tout premier acte de la représentation. Ce besoin de se mettre hors de... est l'essence de la liberté que le sujet découvre avec la transcendance. Il se libère des chaînes du non-existant : il s'affranchit. Mais l'affranchissement ne nous fait jamais oublier notre condition première. C'est pourquoi la liberté elle-même nous révèle le Néant comme notre première origine : « l'essence de l'être même comporte dès l'origine le Néant<sup>144</sup> ». Et puisque le Néant nous est révélé par l'angoisse, celle-ci est aussi, dès l'origine, cachée dans l'être. Voilà ce que Heidegger veut dire par « l'homme devient la sentinelle du Néant.<sup>145</sup> » Quand on sait ce que fait une sentinelle, c'est-à-dire assurer la sécurité, veiller, protéger, avertir et défendre, on comprend alors que seule la sentinelle, dans le cadre de ses attributions, connaît les points névralgiques du domaine à sécuriser et connaît également le lieu où se trouve le maître à chaque instant, de jour comme de nuit. Par cette analogie donc, l'homme seul sait où se trouve le Néant. Le discours métaphysique aurait pu s'arrêter là, en face du Néant dont nous assurons la garde. Mais le problème resterait entier, puisque nous n'avons pas répondu à la question fondamentale *pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* Cette question, cette interrogation ne vaut que parce qu'elle ne s'arrête plus sur l'étant (l'existant) mais va au-delà. Elle le dépasse.

C'est ce dépassement qui fonde la métaphysique en droit. Il n'y aurait pas de dépassement si l'étant avait comblé tous nos désirs, si logiquement et

---

<sup>143</sup> Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, trad. André Préau, éd Gallimard, Paris 1958, p.85.

<sup>144</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Op. cit., p. 35.

<sup>145</sup> Ibid., p.35.

intelligiblement l'étant ne présentait pas une faille : cette faille, c'est l'intervalle entre l'étant et le rien. Cet intervalle, c'est l'être. « ... un signe que la métaphysique se manifeste pour nous à partir de l'être lui-même et que le dépassement de la métaphysique a lieu en tant qu'acceptation de l'être. <sup>146</sup> » Mais cette acceptation de l'être ne va pas de soi ; elle a quelquefois dévié et causé le drame ontologique que l'on reconnaît sous le nom de *l'oubli de l'être*. (voir le nihilisme (entendu comme confusion entre être et étant) ; chapitre II, 2)

Comment l'être se distingue-t-il du rien duquel on ne peut tirer quelque chose ? Comment poser l'être authentiquement tout en sachant qu'au-delà, il y a le Néant, un Néant qui *rode* ? Autrement dit, l'être et le Néant ne se confondent-ils pas ? Heidegger a bien posé ce rapprochement comme pour le confirmer dans sa leçon inaugurale en citant Hegel « l'être pur et le Néant pur sont donc identiques. <sup>147</sup> » Cette identité de nature se conçoit par la voie dont être et Néant se dévoilent. Ils se dévoilent tous les deux dans la réalité humaine, dans la transcendance. L'homme qui *émerge* hors de l'existant, pour ne pas banaliser son séjour comme existant, peut bien se dire : « *au commencement, il y avait l'être et le Néant* et ce sera ce qu'il sait avec certitude. Le Néant est donc le premier commencement ; il est thétique. Fort de cette approche, nous pouvons maintenant envisager avec légitimité l'existence du rien que nous écrirons désormais en majuscule. Le Néant existe et donc le Rien aussi. Au commencement, il y a Rien, c'est-à-dire qu'il y a le Néant. C'est à partir de leur *chair*, si l'on peut se permettre cette analogie, que tout a été créé. Ex nihilo omnes. Seulement, quand on dit, « tout a été créé », la compréhension reste ambiguë car on ne sait pas si tout s'est créé soi-même ou si tout a été créé par quelqu'un d'autre. C'est là que la dogmatique chrétienne, selon Heidegger, ajoute l'équivoque à la thèse de la métaphysique antique : ex nihilo nihil fit.

---

<sup>146</sup> Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Op. cit., p. 81.

<sup>147</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Op. cit., p.40.

En effet, la dogmatique chrétienne ne partage pas cette thèse et « transforme la signification du Néant en l’entendant comme l’Absence radicale de l’existant extra-divin <sup>148</sup> ». *ex nihilo fit...ens creatum* (à partir de Rien fut la chose créée). Le sous-entendu ici, c’est la position du Néant comme antithèse du seul véritable Existant de ce moment premier, le summum ens, (l’Etre suprême) le Dieu, entendu comme *Ens increatum*. Or si l’on suit la dogmatique chrétienne, il va falloir ajouter ou retrancher des attributs à Dieu qui « créerait à partir du Néant. » Les dogmes chrétiens, eux aussi à la recherche du fondement de l’étant, ne s’embarrassent pas avec cette notion complexe du Néant qu’ils considèrent du reste comme « absence pure de l’étant ». Pour eux, Dieu est antérieur au Néant ; il connaît donc le Néant et c’est à partir de lui qu’il a tout créé car il est Absolu et tout puissant. Or, s’il est Absolu, cela veut dire que rien ne lui manque pour être ce qu’il est. Il ne peut donc pas, selon nous connaître le Néant car celui-ci serait ce qui lui manquait. Il n’a donc pas créé à partir du Néant ; il n’a même pas créé du tout, puisque la création serait pour lui un travail, une tâche qui l’occupe. L’Absolu ne peut ni être préoccupé, ni être occupé. L’Absolu, c’est ce à quoi on ne peut ni ajouter ni retrancher.

« *Wenn aber Gott Gott ist, kann er das Nichts nicht kennen, wenn anders das « Absolute » alle Nichtigkeit von sich ausschließt* ». Or si Dieu est Dieu, il ne peut pas connaître le Néant, s’il est vrai que l’Absolu exclut de soi tout manque d’être.<sup>149</sup>

Si Dieu n’a pas créé, si rien n’a rien créé, *ex nihilo nihil fit*, d’où vient alors l’étant, d’où vient l’existant qui, (*me cogitare*) a conscience de sa finitude ? Et comment justement comprendre et interpréter *ce ex nihilo nihil* ?

*Ex nihilo nihil* ; rien en dehors de rien ; à partir de rien, rien ; du rien, rien ne se fait. Et pourtant, il y a quelque chose. L’existence des choses oblige donc les dogmes à supprimer le deuxième rien afin de donner une cohérence à Dieu

---

<sup>148</sup> *ibid.*, p.40.

<sup>149</sup> Martin Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique ?* Version originale p.118, éd citée, p.40.

comme l'Incréé qui crée : *ex nihilo fit ens creatum* ; à partir du rien sort la créature. Nous pouvons leur concéder cette interprétation, pas seulement parce que dans leur entendement le Néant est l'antithétique, mais plutôt parce que le Néant est « la conception fondamentale de l'existant.<sup>150</sup> » (Conception ici doit être entendue au sens de porter et donner vie). Ce n'est donc pas l'acte qui crée qui est important – il peut s'agir d'un phénomène biologique et cyclique – mais ce à partir de quoi est créé. Et si le Néant est la conception fondamentale de l'existant, il l'est également de l'être incréé (puisque rien n'est antérieur au Néant). Alors, Dieu lui-même, s'il crée, il n'a pu créer à partir du Néant que parce qu'il est lui-même le Néant pur. Tout ce qui est incréé et qui peut à son tour créer quelque chose, est de la même « famille » que le Néant. Et comme il ne peut y avoir dans cette « famille » deux ou plusieurs *géniteurs*, alors, le Néant, l'être et Dieu sont identiques.

Quand on arrive à cette conclusion, c'est qu'on a fondé la métaphysique en droit. Il reste maintenant à justifier, face à elle, la position de la pensée et celle de la science. Comme nous l'avons déjà montré, la pensée qui remonte à cette conclusion y arrive par une voie naturelle, parce que c'est son rôle fondamental. Quant à la science, elle « voudrait bien reléguer le Néant d'un geste supérieur.<sup>151</sup> » Mais elle ne le pourrait, pour plusieurs raisons que Heidegger évoque dans sa leçon inaugurale.

Contrairement à ce qu'a cru comprendre le cercle de Vienne, l'appel de Heidegger à la science de « prendre le Néant au sérieux », était une exhortation et une stimulation parce que, en réalité, c'est aussi contre le Néant que se déploie la science ; elle ouvre « par une révélation toujours plus renouvelée, l'espace total de la Vérité de la Nature et de l'Histoire.<sup>152</sup> » C'est-à-dire par des découvertes nouvelles sur l'étant, sur l'existant, entendu comme objet de recherches scientifiques. Cet objet, c'est « l'existant lui-même et rien

---

<sup>150</sup> *ibidem*, p.40.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.42.

d'autre <sup>153</sup> ». La science ne veut donc pas aller au-delà. Les limites de la science, elle se les a imposées elle-même. Or, l'étant, l'existant, est si vulnérable du fait qu'il appartient au Monde dont il faudra, avant tout discours spécifier la *mondanéité*, approche que la science s'est interdite. En s'imposant elle-même ses limites, la science devient réductionniste, sans doute à bon escient ; elle ne laisse vraiment pas « le dernier mot aux choses », si l'on voit de plus près ; elle tranche catégoriquement, car en réalité, si elle laissait le dernier mot aux choses, celles-ci la conduiraient au Néant inéluctablement. Mais elle s'est interdit l'au-delà de l'étant qu'elle « considère comme une illusion <sup>154</sup> ». « L'existant et rien d'autre... rien au-delà »

Le refus catégorique de la science d'aller au-delà est alors le premier soupçon mesuré de l'existence cachée de quelque chose ; soupçon suivi d'un aveu d'impuissance, impuissance de ne pouvoir rien connaître de cet arrière-monde où elle n'a pas de prise. Mais cet aveu n'est pas du tout négatif ; au contraire, il relève de la prudence qu'Aristote avait élevée au rang de vertu.<sup>155</sup> La métaphysique prend donc l'œuvre à l'endroit où la prudence de la science l'a laissée. Alors, *ce* devant quoi la science recule nous interroge par son *étrangeté* ; de cette étrangeté naît *l'étonnement* ; de cet étonnement surgit « *le pourquoi* » ; et c'est la possibilité de ce pourquoi ? (Questionnement dans notre thèse) qui nous ouvre enfin toutes les portes auparavant closes, sans doute par la peur de ne rien trouver au-delà. C'est parce que nous, qui questionnons sur les choses et sur nous-mêmes pouvons ouvrir ces portes que nous devenons *ipso facto* des *chercheurs*. Dans notre destin de chercheurs, la science n'est pas (plus) en reste : sa *rigueur* accompagne le *sérieux* de la métaphysique.

Ainsi, le relâchement après l'existant laisse la place au dépassement de la métaphysique (dépassement ici entendu comme acceptation de l'être), car celle-

---

<sup>153</sup>Ibid., p.24.

<sup>154</sup> Richard Regvald, *Heidegger et le problème du Néant*, éd Dordrecht, Netherlands, 1987, p.65.

<sup>155</sup> « De l'avis général, le propre (de la prudence) c'est d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux non pas sur un point partiel, mais d'une façon générale » Aristote, *Eth.. à Nico.* Liv. VI, 5

ci nous ramène sans cesse, et légitimement à la question fondamentale. « Pourquoi somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien ? <sup>156</sup> ».

Aussi la question « qu'est-ce que la métaphysique » n'apporte-t-elle pas de réponse (Heidegger y avait lui-même renoncé au début de son exposé). Elle est la possibilité même de cette question. La question elle-même demeure notre *destin* pour deux raisons : l'une parce que nous, hommes qui questionnons, sommes pris dans la question. L'autre parce que la question vise le fondement. La métaphysique serait donc pour la réalité-humaine<sup>157</sup> la quête légitime du fondement. Et la dernière phrase de la leçon inaugurale « pourquoi (non pas comment) somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien » est en réalité l'introduction, la méthode de cette quête du fondement entendu comme commencement, principe, cause. L'élaboration de cette question s'enrichit des résultats des analyses effectuées en métaphysique d'Aristote à Schelling.

En effet, Heidegger veut fonder l'existant en raison. S'il y a l'existant, c'est que celui-ci a eu une raison suffisante d'être. Cette raison ne peut être ni empirique ni extérieure à l'existant. Elle est immanente et toujours en retrait. La cause de l'existant est son principe. Le principe étant, Heidegger cite Aristote, « la source d'où l'être, la génération et la connaissance dérivent. <sup>158</sup> » Etre, génération, connaissance, appartiennent tous à l'existant qu'ils décrivent comme ayant une essence, une consistance ontique puisqu'il commence et périclisse, et une pensée. Le projet de la métaphysique est donc de rassembler ces catégories pas seulement pour justifier et fonder en raison l'existant mais afin d'approfondir la question « pourquoi ? »

La question débattue dans la leçon inaugurale sera reprise et réaménagée quelques années plus tard sous le titre de *Introduction à la Métaphysique* dont la préoccupation est d'analyser la nouvelle question obtenue : « *pourquoi donc y a-*

---

<sup>156</sup> Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ? Op. cit., p.44

<sup>157</sup> Jusqu'ici, Dasein se traduisait encore par réalité-humaine. Heidegger n'avait pas encore refusé cette réduction qui affaiblissait le mot Dasein.

<sup>158</sup> Aristote, *La Métaphysique*, Δ 1, 1013a

*t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* »... « La première de toutes les questions. <sup>159</sup> ». *La plus vaste*, parce qu'elle ne s'arrête sur aucun étant quel qu'il soit ; *la plus profonde* c'est-à-dire de quel fondement l'étant est-il issu ; et *la plus originaire* parce qu'elle fait surgir le fondement, elle est donc authentique.<sup>160</sup> Avant d'en arriver là, Heidegger s'est enrichi de la vision de Leibniz « qui nous (lui Heidegger) a familiarisé avec le problème du fondement sous la forme du principe de raison suffisante <sup>161</sup> », de celle de C. A. Crusius sur le même thème et de celle de Schopenhauer dans sa monographie intitulée *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante*, sans oublier Kant et Schelling. Il y a dans ce petit tableau de l'histoire de la question du fondement toute l'évolution de la métaphysique, de ses déboires et de ses succès. Ceci renforce et fonde la question métaphysique dans son authenticité et revient donc à l'étant comme ce à partir de quoi s'origine la démarche explicative d'un fondement qui, de toute évidence, se trouve plutôt au-delà de l'étant-là. La *raison* de la métaphysique est donc le problème de la Raison qui veut comprendre, coûte que coûte ; la Raison débarrassée de tout a priori. La Raison pure.

Puisque nous sommes arrivé à cette synthèse par le biais du positivisme et du néo kantisme, il serait bon de rester sur le fil et relire Kant à travers ses héritiers et à travers Heidegger. En sortant de cette confrontation, verrons-nous sans doute si en dehors de l'ontologie, il reste encore quelque chose d'autre à la métaphysique (comme connaissance, éthique, morale).

## **2) La réinstauration de la métaphysique**

Nous parlons de la réinstauration de la métaphysique parce qu'elle a été repensée depuis Aristote, réorientée et renouvelée depuis la

---

<sup>159</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.13.

<sup>160</sup> Ibid., p.18.

<sup>161</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Op. cit., P.49.

« mésinterprétation » des néo kantien et du positivisme. Quand elle « sort des mains » de Kant, elle est la garante de la Morale, de la Liberté et du Bonheur. Conclusion que ne suivront ni ses héritiers ni Heidegger.

### a) La métaphysique de Kant vue par Heidegger

« Tandis que la plupart des commentaires de la *Critique de la Raison pure* réduisaient celle-ci à une théorie de la connaissance, Heidegger se propose d'emblée de porter l'interprétation sur un autre plan. C'est ce qu'annonce déjà la première phrase de l'ouvrage : *le présent travail a pour but d'expliquer la Critique de la Raison pure de Kant en tant qu'instauration du fondement de la métaphysique...Le problème de la métaphysique se trouve ainsi mis en lumière comme problème d'une ontologie fondamentale.*<sup>162</sup> »

Le titre même de l'ouvrage, *Kant et le problème de la métaphysique*, publié à Marbourg était déjà une provocation, Marbourg étant en 1929 et depuis toujours, le siège du kantisme où les néo kantien n'envisageaient pas du tout cette approche de la *Critique de la Raison pure*. Cette révolution de la relecture de Kant n'a donc pas manqué d'irriter les « conservateurs » et Heidegger en avait bien conscience. Dans l'avant-propos de la deuxième édition, il écrit : « Sans cesse, on s'irrite de l'arbitraire de mes interprétations : ce reproche trouvera dans cet écrit un excellent aliment. Ceux qui s'efforcent d'ouvrir un dialogue de pensées entre des penseurs sont justement exposés aux critiques des historiens de la philosophie...<sup>163</sup> » Il n'y a donc aucun doute, Heidegger veut relire et dépasser la *Critique de la Raison pure* car pour lui, celle-ci contient plus qu'une théorie de la connaissance, les prolégomènes d'une ontologie et donc d'une métaphysique. Le titre du premier chapitre est on ne peut plus clair :

---

<sup>162</sup> A. de Waelhens et W. Biemel, introd. De *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris 1953, p.11

<sup>163</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel Gallimard, Paris 1953, p.56

*l'explicitation de l'idée d'une ontologie fondamentale par l'interprétation de la Critique de la Raison pure comme instauration du fondement de la métaphysique.* Explicitation ; c'est-à-dire que Heidegger va justifier son projet de l'ontologie fondamentale (*Etre et Temps*) par l'interprétation (à sa manière) de Kant et donc de montrer que cette Critique, puisqu'elle contient l'idée d'une ontologie – ce qui est vrai – peut être considérée comme instauration du fondement de la métaphysique. D'ailleurs, ces deux mots qui se chevauchent, *instauration* et *fondement* disent exactement la même chose; aussi leur redondance ajoute-t-elle un surcroît de sens au projet de l'explicitation. Nous commençons donc à comprendre : la *Critique de la Raison pure* est un fondement de la métaphysique. La découverte que fait Heidegger (contre les néo kantians) semble bien être en parfait accord avec l'ensemble des buts que Kant lui-même a assignés à la *raison théorique* que complète la *raison pratique* entendue comme le sens du devoir et de l'impératif catégorique dont le principal souci est l'Homme. Le jugement synthétique a priori pose la possibilité effective de l'action et de la connaissance (que puis-je savoir ?), du devoir (que dois-je faire ?) et de l'espérance (que m'est-il permis d'espérer ?). Ces trois questions en appellent une quatrième qui les résume toutes : qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que cet homme qui doit agir, connaître et espérer ? C'est sous cette forme et par cette approche que l'analyse de Heidegger révèle le caractère ontologique de la pensée de Kant : « ce qui revient à dire que (Heidegger commente ainsi un texte de Kant) l'ensemble des intérêts humains se détermine à partir de l'être ; ou encore que la relation de l'homme aux divers types d'être qu'étudient la cosmologie, la psychologie et la théodicée s'enracine dans sa relation générale à l'être...<sup>164</sup> » Tel est le point de départ donné par Kant lui-même. Point de départ sur lequel Heidegger compte revenir afin de relire dans le bon sens la *Critique de la Raison pure*. Cette démarche est légitime dans la mesure où, d'abord, les trois questions de Kant englobent tout le domaine de la

---

<sup>164</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Op. cit., p.45.

métaphysique spéciale (voir l'analyse qui va suivre), et ensuite parce qu'elles révèlent le problème de l'être de l'homme, elles deviennent toutes une question de la métaphysique générale.

En effet, De Waelhens et Biemel dans leur introduction, ont bien cerné l'enjeu de toute la problématique en faveur d'une ontologie telle que le comprend Heidegger : « les questions du pouvoir, du devoir et de l'espoir de notre raison mettent en jeu l'être même de l'homme <sup>165</sup> ». Cet enjeu n'allait pas de soi et était même sur le point de passer inaperçu. Il a fallu du temps, de la patience et même du génie pour percevoir la contribution de Kant à l'ontologie à partir de ses questions presque innocemment posées. Arriver à la question fondamentale « qu'est-ce que l'homme » en partant des schèmes analytiques et synthétiques, c'est-à-dire en clair, extraire une question ontologique à partir d'un étant empirique, était déjà pour Kant, l'instauration de la métaphysique. Certains ont considéré la démarche empirique comme une *fin* ; pour d'autres, comme Heidegger et surtout Kant lui-même, cette fin n'était qu'un commencement, un début, un fondement. Ce qui a fourvoyé les premiers, c'est l'héritage de Kant (Hume) ; ce qui a séduit les seconds, c'est sa subtilité.

En réalité, lorsqu'on s'arrête un peu sur les trois questions de Kant, *que puis-je savoir, que dois-je faire, que m'est-il permis d'espérer*, l'approche de leur orientation vers une théorie de la connaissance vole en éclat. On se rend compte alors que ces questions posent plutôt ou mieux, mettent en lumière le problème des limites de la capacité de l'homme à se représenter comme homme et à l'assumer. Celui qui a la totalité du savoir ne peut se demander « que puis-je savoir » ; celui qui a tout le pouvoir ne peut se demander « que puis-je faire » ; celui qui est achevé ne peut se demander « que m'est-il permis d'espérer ». Que toute l'existence dépende de la qualité de mon devoir, que je sente le besoin d'espérer autre chose qui me manque témoigne plus de mon imperfection que de ma perfection car de toute évidence, si j'étais parfait, je serais Absolu et toutes

---

<sup>165</sup> Ibid. , p.46.

mes recherches et mes questions superflues. Or, toutes ces questions me sont plus qu'obligatoires, inhérentes et retentissent comme un impératif. Leur urgence et leur inhérence les rendent radicales et leur radicalité, tant qu'elles concernent mon salut, mon destin et mon existence, me dévoilent et me révèlent comme finitude. Si donc mes recherches m'amènent à me découvrir comme finitude, l'objet fondamental de mon désir devient l'Infinitude (que je n'ai pas et que je ne serai jamais). La finitude est donc liée au sens de mon être. Nous avons trouvé dans *Qu'est-ce que la métaphysique* une affirmation de Heidegger à laquelle nous n'avions rien compris et qui nous avait d'ailleurs choqué : « l'être est fini ». C'est ici en relisant Kant avec Heidegger ou mieux en écoutant Heidegger lire Kant que nous la comprenons : l'être ne se dévoile que comme fini et ceci, dans la finitude qui caractérise l'étant prenant conscience de soi. Est-ce donc dire qu'il n'y a d'être que pour l'homme ? Cette question est extrêmement délicate et nous oblige même à envisager plusieurs genres d'être pour l'être (Aristote l'avait déjà pressenti). Mais quel que soit le genre d'être de l'être, il est toujours en retrait puisque c'est lui qui détermine l'étant dans son étantité et nous est de cette façon connu et certifié sans même que nous n'ayons une quelconque idée ou image de son concept. C'est ce qu'on peut effectivement appeler *intuition réceptive et appréhensive de l'objet*.

Donc, par l'intuition, il y va toujours d'une précompréhension ontologique de l'étant ou d'une compréhension préontologique de l'être. Et c'est, vu sous cet angle, le rôle de la métaphysique de développer et de consolider comme thème, notre compréhension de l'être ; notre saisie de l'être. La métaphysique est donc à l'être ce que la main est à l'objet, ce qu'en général, les sens sont aux choses-objets. Ceci fonde en droit notre conviction de l'existence de la métaphysique comme un *outil ductile* puisque, s'il est possible (c'est un fait) à la main de saisir un objet concret, et si l'objet concret (l'étant) est dévoilement d'une essence, combien possible ne serait-il pas logique que cette essence attende d'être saisie ! L'être devient donc incontestablement le thème de la

métaphysique comme l'objet concret est le thème de plusieurs autres sciences. Telle est l'analyse préalable qui pousse Heidegger à relire Kant et à restituer le sens profond de la *Critique de la Raison pure* : l'homme peut comprendre l'être (§42). C'est pourquoi l'analytique du Dasein tire sa justification de l'interprétation heideggerienne de la critique de Kant. Cette possibilité de la compréhension de l'être est à nos yeux, le plus grand des privilèges grâce à la relation que l'homme a avec l'être : *la relation à l'être*. Le problème de Kant remonte donc à une ontologie, et de la sorte, devient l'instauration ou fondement de la métaphysique (§43).

## **b) Le point de départ de l'instauration du fondement de la métaphysique**

Kant écrit dans l'introduction de la seconde édition de la *Critique de la Raison pure* : « ...nous voulons au contraire étendre notre connaissance a priori et pour y arriver, nous devons nous servir de principes capables d'ajouter au concept donné quelque chose qui n'y était pas contenu et nous élever par des jugements synthétiques a priori si loin que l'expérience même ne puisse nous suivre, par exemple dans la proposition : « le monde doit avoir un premier commencement etc. »...ainsi la métaphysique se compose de pures propositions synthétiques a priori.<sup>166</sup> » A la suite de ce texte de l'introduction, Kant titre le paragraphe VI, *problème général de la raison pure*. Ce problème, Kant le circonscrit ainsi : *comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?* Avant Kant, aucune question en cette matière n'avait pris cette orientation, ce qui aurait sans doute évité à la métaphysique de « rester dans un état si chancelant d'incertitudes et de contradictions »

Heidegger en lisant ces pages de Kant comprend très vite où il veut en venir et pressent les implications de sa démarche : *la métaphysique est restée*

---

<sup>166</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF 3<sup>ème</sup> éd, Paris 1990, p.43.

*chancelante d'incertitudes* ; ceci veut dire implicitement qu'après ce constat, Kant s'engage à remédier à cette situation d'incertitude et qu'il a la volonté de réinstaurer la métaphysique. La *Critique de la Raison pure* ne peut donc être autre chose qu'une instauration du fondement de la métaphysique, ce d'autant plus que Kant lui-même a repéré dans l'histoire de la philosophie, l'endroit où la *marche a raté le virage* : c'est selon lui, les limites de la réflexion de Hume sur le déterminisme (liaison de l'effet avec la cause ; nous l'avons déjà noté). En effet, c'est précisément parce que Hume ne put aller au-delà des propositions synthétiques que Kant se *réveilla de son sommeil dogmatique* et constata (contre Hume bien sûr) qu'on ne pouvait pas rester en deçà des propositions synthétiques a priori et admettre en même temps, sans se contredire l'existence d'autres sciences puisque même les mathématiques et la physique contiennent des propositions synthétiques a priori. L'effectivité de ces sciences nous oblige à nous questionner sur les conditions de leur possibilité, puisqu'*elles sont réellement données*. Cette exigence, appelée par un souci de méthode pour fonder chaque science, vise bien la légitimité de la raison à connaître. Comme il s'agit donc d'une exigence qui restitue à la connaissance sa rigueur, elle s'applique aux sciences et même à ce qui, comme la métaphysique, peut être, dans un premier temps considéré seulement comme une *disposition naturelle* (*metaphysica naturalis*). « C'est ainsi que chez tous les hommes, dès qu'en eux la raison s'est élevée jusqu'à la spéculation, il y a eu réellement dans tous les temps une métaphysique et c'est pourquoi il y en aura toujours une.<sup>167</sup> » C'est pourquoi Kant parle du problème de la raison pure et c'est justement pour la raison pure que, s'agissant de ce que nous avons appelé exigence, Kant franchit une nouvelle étape du problème de la raison pure : *comment la métaphysique est-elle possible en tant que disposition naturelle* ? Kant veut par la reformulation de cette question, montrer qu'il est de la nature de la raison humaine de poser des questions ; que la raison, sans aucune prise sur l'empirie,

---

<sup>167</sup> Ibid., p.44

peut toujours avoir matière à questionnement. Cette capacité de la raison humaine à poser des questions et à vouloir connaître ressortit à l'ordre de la raison pure.

Avant de commenter le texte de Heidegger, arrêtons-nous sur ce que Kant appelle *raison pure* puisque c'est d'elle que part toute la problématisation du livre *Kant et le problème de la métaphysique* : « On appelle pure écrit Kant, toute connaissance à laquelle n'est mêlé rien d'étranger [...] Or la raison est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance a priori. Aussi la raison pure est-elle celle qui contient les principes qui servent à connaître quelque chose absolument a priori. <sup>168</sup> » Cette définition de la raison pure conduit donc Kant à envisager la dernière étape de la formulation de la question, celle-là même qui nous intéresse autant qu'elle avait intéressé Heidegger : « Comment la métaphysique est-elle possible en tant que science ? »

Le « comment » de ces trois *questions-étapes* augure une méthode critique : celle de la raison elle-même qui se met à l'écart ou dans un autre « ailleurs » pour se voir elle-même à l'œuvre. Se *voir-soi-même* à l'œuvre est dans ce contexte le sûr moyen de ne pas se complaire, de ne pas se surestimer, de ne pas se sous-estimer. Le regard *circonflexe* que la raison pose sur elle-même s'appelle « critique de la raison » ; d'en haut, d'à côté, la raison se voit elle-même et peut mesurer son pouvoir et ses limites. Tout bien considéré, nous voyons que Kant s'attelle à réinstaurer une science métaphysique qui, parce que les précédentes furent dogmatiques et s'évertuèrent à montrer le contenu des concepts, aura plutôt la tâche de montrer comment ces concepts sont possibles a priori. Comme Kant se mit en amont des concepts, Heidegger se mettra en amont de l'étant et c'est vraisemblablement ce qui les unit, ou ce qui rend le second fervent du premier parce que chez le premier, la possibilité des concepts a priori est la légitimité d'une *philosophie transcendantale* et qu'il a fallu au second pour réussir son analytique du Dasein, la possibilité d'une philosophie

---

<sup>168</sup> Ibid., p.46

transcendantale. La *philosophie transcendantale* est l'autre nom propre de l'Ontologie ; l'analyse phénoménologique du Dasein est donc possible. Heidegger récupère-t-il Kant pour démontrer son ontologie fondamentale ? Sans aucun doute et il ne s'en cache pas, toute chose d'ailleurs qui honore Kant comme pionnier de la répétition et de la relance de la question de l'être. Ainsi, il s'est agi pour Kant de la « critique du pouvoir même de la raison pure. <sup>169</sup> »

Voilà comment s'explique le titre du premier chapitre du livre de Heidegger sur Kant dont l'exposé commence ainsi : « Exposer comment Kant conçoit le point de départ d'une instauration du fondement de la métaphysique équivaut à répondre à la question pourquoi l'instauration du fondement de la métaphysique prend-elle pour Kant la forme d'une critique de la raison pure ? <sup>170</sup> » Et l'idée 3 comme sous-entendu ou esquisse de réponse laisse voir clairement où va Heidegger : « pourquoi cette instauration du fondement est-elle une critique de la raison pure ? » Cette approche est fondamentale pour Heidegger parce qu'elle est le but et la cause de l'instauration, en revenant sur ce que Kant considérait à son époque comme métaphysique et surtout sur ce dont Kant avait hérité et s'en trouvait influencé ; elle l'est davantage car par cette instauration qui pose la connaissance ontologique comme préalable, « l'édifice de la métaphysique traditionnelle subit son premier et plus profond ébranlement. <sup>171</sup> » Kant, aussi, répète la question de l'être, la renouvelle et relance la connaissance de la *constitution de l'être* ; à ce titre, la *Critique de la Raison pure* se présente aux yeux de Heidegger comme une *méthode* pour parvenir à cette connaissance de la constitution de l'être (Kant parle souvent de *οργανον* c'est-à-dire l'instrument qui sert à...) Si donc elle est méthode, son but, plus que tout autre chose, vise l'ontologie et donc l'acheminement vers la métaphysique cette fois consolidée et orientée par de bons vents. Heidegger est d'autant plus convaincu de ce contenu du livre de Kant que celui-ci s'était déjà

---

<sup>169</sup> Ibid., p.47

<sup>170</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Op. cit., p.65.

<sup>171</sup> Idem, p.72.

démarqué de la *philosophie transcendantale des anciens*. « *L'intention de la Critique de la Raison pure est donc foncièrement méconnue lorsqu'on explique cette œuvre comme une « théorie de l'expérience », ou encore comme une théorie des sciences positives. La Critique de la Raison pure n'a rien à voir avec une « théorie de la connaissance ». Si l'on pouvait admettre une interprétation de la Critique de la Raison pure comme théorie de la connaissance, il faudrait dire : la Critique de la Raison pure n'est pas une théorie de la connaissance ontique (expérience) mais de la connaissance ontologique [...] L'essentiel est que cette œuvre fonde et amène pour la première fois à elle-même, l'ontologie comme metaphysica generalis c'est-à-dire comme pièce maîtresse de la métaphysique dans sa totalité. En posant le problème de la transcendance, Kant ne remplace pas la métaphysique par une théorie de la connaissance, mais s'interroge sur la possibilité intrinsèque de l'ontologie.* <sup>172</sup> »

A partir de cette position de Heidegger, nous savons maintenant quelle direction prendre et surtout quoi chercher dans Kant. C'est donc l'occasion attendue de revenir au contenu global de la métaphysique tel que Kant en a hérité de Baumgarten (1714-1762) et donc de situer la valeur et le poids de l'esthétique transcendantale autant chez Kant que chez Heidegger : *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis* ; par métaphysique, on entend l'ontologie, la cosmologie, la psychologie et la théologie naturelle (théodicée).

La première chose qui saute aux yeux ici, c'est qu'aucune de ces « sciences » n'est d'origine empirique. Donc ce qui les sous-tend en tant que sciences et les maintient dans ce rang, ne peut être qu'un concept. Ne nous sentirions-nous pas à l'aise si au départ nous posions le préalable suivant, compte tenu de l'approche de Baumgarten : la métaphysique est une *science* des concepts. En posant ce préalable, nous restons fidèle à la définition traditionnelle héritée d'Aristote que Baumgarten résumait ainsi : *metaphysica*

---

<sup>172</sup> Ibid. , p.p. 76-77.

*est scientia prima cognitionis humanae principia continens* ; la métaphysique est la science qui contient les premiers principes de la connaissance humaine. Tout en étant d'accord avec cette définition, Heidegger ne manque pas de souligner que ce qui est ainsi nommé fut du temps d'Aristote et de Platon, une difficulté fondamentale (infra) du fait que *métaphysique* entendue comme *πρώτη φιλοσοφία* désignait aussi bien la connaissance de l'étant en tant qu'étant que « la connaissance de la région la plus éminente (le divin) de l'étant à partir de laquelle se détermine l'étant en totalité.<sup>173</sup> » Cette double définition que Heidegger qualifie *d'ambiguë* va pourtant nous aider à comprendre comment Kant comprenait alors la métaphysique. Kant avait-il senti la difficulté dont parle Heidegger ? A-t-il cédé à la conception de la théologie chrétienne qui voyait en tout étant non divin une simple créature dont l'ensemble forme l'univers, en l'homme la créature privilégiée et en Dieu, l'incrée ? A ce schéma correspond bien l'articulation du contenu de la métaphysique entendu respectivement comme cosmologie, psychologie et théologie ; c'est ce qui est entendu dans le terme de *métaphysique spéciale*. Ce regroupement n'épuise pourtant pas le sens et tout le contenu de la métaphysique car il reste à déterminer le mode de la connaissance de l'étant en général dont la tâche incombe à l'ontologie ; c'est la métaphysique générale. Il y a donc une métaphysique spéciale et une métaphysique générale au départ de l'héritage de Kant ; l'étant en général et l'étant suprême. Aristote lui-même s'était retrouvé devant cette dualité et avait choisi de s'en tenir à l'étant suprême (être divin) comme fin de la métaphysique. Heidegger le lui a reproché.

Quant à Kant, Heidegger remarque l'effort qu'il fait pour sortir la métaphysique de son échec à se présenter comme une science : n'oublions pas que la dernière *question-étape* de Kant s'énonçait comme suit : comment la métaphysique est-elle possible comme science ? Pour ce faire, elle doit être « conforme à un idéal de connaissance correspondant, que l'on estime réalisé

---

<sup>173</sup> Ibid. , p.67.

dans la connaissance mathématique.<sup>174</sup> » Nous constatons alors que tout le génie de Kant s'est manifesté dans ce projet. Les sciences mathématiques ont triomphé alors qu'elles sont des sciences rationnelles a priori et indépendantes de *l'expérience contingente*. Elles sont une science rationnelle pure et personne ne leur conteste leur succès, leur efficacité et leur méthode. En devenant comme elles – c'est bien possible – la connaissance de l'étant (métaphysique générale et métaphysique spéciale) devient une science rationnelle pure, *une science édifiée par la raison pure*.

Le problème que pose Kant par cette démarche – et peu le voient – c'est le problème de l'essence de la métaphysique. Déjà à l'époque de Kant, au XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'échec de la métaphysique était patent ; nous en avons donné les raisons au début de ce chapitre. Il ne faut donc jamais oublier cette atmosphère mais plutôt recréer dans notre esprit, le combat de Kant – pourrait-on dire *à contre courant*, pour revaloriser la métaphysique, c'est-à-dire oser reposer le problème de la possibilité d'une connaissance rationnelle pure au moment où triomphe la connaissance rationnelle tout court. Ce n'est que par cette situation historique que se comprend clairement l'idée d'une instauration du fondement de la métaphysique, ce que nous avons préféré nommer *réinstauration*.

En effet, l'échec constaté de la métaphysique au XVIII<sup>ème</sup> siècle ne signe pas sa mort ; bien au contraire, Kant va la ressusciter. Entendus sous cet angle historique, le contenu et l'objectif de la *Critique de la Raison pure* prennent une tout autre allure et donnent raison à Heidegger contre les néo kantien, à partir du moment où, implicitement, Kant semble regretter cet échec de la métaphysique et cherche désormais à montrer ce que la *métaphysique doit être* et comment elle peut devenir une science et donc réussir comme les autres sciences. Voilà pourquoi elle doit être *refondée*. « ... Tous les efforts, écrit Heidegger, en vue d'accroître la connaissance rationnelle pure doivent être suspendus jusqu'à la résolution du problème de la possibilité intrinsèque de cette

---

<sup>174</sup> Ibid. , p.69.

science. Ainsi naît la tâche d'une instauration du fondement de la métaphysique entendue comme la détermination de l'essence de la métaphysique.<sup>175</sup> » Déterminer l'essence de la métaphysique : toute la question est là, et Heidegger semble bien être heureux que Kant l'ait enfin vue. D'après cette réflexion, s'il en avait été autrement, *l'incohérence, l'inefficacité* de la métaphysique lui aurait été égale.

Or, si la métaphysique est une connaissance rationnelle, elle est donc dépassement de ce que l'expérience peut nous fournir ; dépassement de ce que le sensible peut contenir ou saisir immédiatement. Elle est donc connaissance du méta-sensible dont « la méthode n'a été jusqu'ici qu'un simple tâtonnement... qui porte sur de simples concepts<sup>176</sup> » (Heidegger cite ainsi Kant). Pour que la métaphysique s'impose comme science, elle doit donc, selon Kant, renoncer à ce tâtonnement et apporter la « preuve contraignante du savoir auquel elle prétend.<sup>177</sup> » Il ne s'agit de rien d'autre que de montrer que la connaissance supra sensible est possible. Elle est possible et s'appelle *métaphysique spéciale*. Et c'est à partir d'elle que méthodiquement doit commencer le travail d'une instauration et une « mise en lumière de l'essence d'un comportement à l'égard de l'étant, comportement dans lequel ce dernier se manifeste en lui-même. »<sup>178</sup> Parvenir donc à montrer comment l'étant se manifeste en lui-même, est cette preuve contraignante qui manquait à la métaphysique. Si tel est le but que Kant assigne à la métaphysique, l'instauration du fondement de la métaphysique veut établir le rapport hiérarchique de la connaissance : la connaissance de l'étant, c'est-à-dire la connaissance ontique est conditionnée par la connaissance « préalable de la constitution de l'être », c'est-à-dire la connaissance ontologique. La Critique de la Raison pure devient donc prolégomènes à une ontologie (et il est trop tôt pour nous ici de l'associer déjà à une théologie). On

---

<sup>175</sup> Ibidem, p.69

<sup>176</sup> Ibidem, p.69

<sup>177</sup> Ibidem, p.69

<sup>178</sup> Ibid. , p.70

est donc très loin d'une théorie de la connaissance. Ce qui rend la connaissance ontique possible est le dépassement de cet ontique ; ce dépassement engendre le problème de l'essence de la compréhension préalable de l'être. Il faut d'abord comprendre et connaître l'être : même si l'étant nous est d'abord donné, sa compréhension est subordonnée à sa constitution (Kant emploie souvent volontiers le verbe subsumer). C'est cette constitution de l'être qui engage l'ontologie. Donc, l'ontologie précède la phénoménologie sur le plan cognitif et herméneutique et également sur le plan de l'entente de la structure du schéma de la connaissance. L'ontologie est cette preuve contraignante du savoir métaphysique ; à partir du moment où elle est légitime comme méthode et comme but, la métaphysique peut donc « s'installer » comme science. Par l'ontologie, dit Heidegger « Kant entre en discussion avec Aristote et Platon »<sup>179</sup> Cette discussion, aux yeux de Heidegger, marque une première rupture avec la métaphysique traditionnelle et l'*ébranle* (nous en avons déjà parlé). Cette rupture, même si elle ne modifie pas de fond en comble le sens de l'ontologie, réclame éclaircissements pour la légitimité du savoir à laquelle prétend la métaphysique; Kant a donc le mérite d'en avoir perçu la nécessité : clarifier le sens de l'essence de la métaphysique générale (l'ontologie) afin que s'éclaircisse le sens de l'essence de la métaphysique spéciale. Cette nécessité de clarification nous montre en somme, ce qui se cache réellement dans cette rupture que *salve* Heidegger : le véritable problème qui a conduit à l'oubli de la question de l'être ; le problème de la différence entre l'être et l'étant ; oubli donc, dû au fait que l'essence de l'un et l'autre a manqué de clarification et surtout au fait que Platon et Aristote ne pouvant le régler, l'ont laissé entre parenthèses comme une *difficulté*.

Instaurer le fondement de la métaphysique revient donc à prouver la possibilité interne de l'ontologie. Ce que fait Kant. Heidegger trouve la démarche de Kant remarquable et nous pouvons aisément deviner que c'est en

---

<sup>179</sup> Ibid. , p.72

découvrant cette ouverture dans la *Critique de la Raison pure* qu'il a consolidé ses thèses de *l'ontologie fondamentale* puisque là aussi, il y est question de rupture. *Etre et Temps* comme thématization de la question de l'être prend l'une de ses principales sources dans la *Critique de la Raison pure* de Kant. Ce qui est démontré dans *Etre et Temps* à savoir que le temps est l'horizon de l'être, présuppose la compréhension de l'être comme Essence qui se laisse aller au temps comme sa conjonction existentielle et existentielle. Etre, Temps ne sont donc liés d'abord et toujours que déjà donnés a priori. S'ils sont a priori, leur compréhension ne ressortit plus à l'ordre de l'expérience mais plutôt à celui de l'entendement c'est-à-dire de la raison ; voilà pourquoi le problème du fondement de la métaphysique devient, selon Heidegger une critique de la raison pure et s'instaure donc comme rupture.

Nous parlons de rupture car les lectures que Heidegger fait de Kant nous en donnent les preuves tangibles ; il cite Kant dans ces termes : « *jusqu'ici, on admet que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts pour établir sur eux quelque jugement a priori par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaître, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance a priori des objets, connaissance qui établirait quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés* <sup>180</sup> ».

Nous avons rendu cette citation entière afin que l'on comprenne mieux comment on a pu se tromper sur l'enjeu profond de la *Critique de la Raison pure*. Ce n'est pas la connaissance empirique qui prime chez Kant, malgré toutes les apparences : « *que toute notre connaissance commence par l'expérience, cela ne soulève aucun doute...* » Toute notre expérience n'est pas seulement connaissance par l'expérience ; celle-ci, si elle existe, attend encore la caution de

---

<sup>180</sup> Ibidem, p.p.72-73

l'entendement. Et l'entendement a justement cette faculté de connaître a priori. Cela veut dire que l'objet est réglé sur la possibilité de son essence à devoir être connue ; il n'y a donc plus l'étendard de la fameuse « adéquation des choses avec l'esprit ». Cette adéquation, si elle existait, ferait de l'étant un étant mort. Or, l'étant est à proprement parler dévoilement, donc mouvement ; et ce dévoilement est dévoilement de l'être, sans lequel il n'y aurait même pas d'étant : le dévoilement est la seconde vie de l'étant, sa seconde chance devrions-nous dire, puisqu'il y va de son essence. L'être est donc l'éponyme de l'étant. Ainsi, l'ontique est donc toujours en attente ontologique, en attente d'être, car sans son essence, il n'est rien ; rien, de la pire des façons. Ce sont cette essence et cette détermination qui exigent une instauration du fondement de ce que la métaphysique doit être. Il revient donc à la raison pure de poser les conditions de cette instauration.

Dire que l'ontique est en attente d'être, c'est poser la possibilité d'une ontologie. Si l'ontologie est possible, elle l'est sous certaines conditions. Et Kant trouve qu'elle est effectivement possible parce que les jugements synthétiques a priori sont également possibles.

C'est avec beaucoup de bonheur que nous re-découvrons la lecture kantienne de Heidegger surtout sur la question de l'ontologie ; notamment, nous découvrons que ce que Platon et Aristote avaient *esquivé* comme « difficulté fondamentale », Kant entreprend de l'envisager en terme de possibilité. L'acquis de la nécessité de l'ontologie, fragilisé dès le départ par la nouveauté du thème (elle ne figurait dans aucune branche de la classification des sciences des premières écoles philosophiques), cet acquis donc, s'est imposé comme une *pétition de principe*. C'est Kant qui, le premier, trouve le moyen de l'imposer dans la rigueur qui la légitimera. Par quel moyen est-il possible de parler légitimement de l'ontologie ? Kant, pour montrer la possibilité de l'ontologie, montre que notre connaissance a la faculté d'émettre des jugements synthétiques a priori. Et pourquoi des jugements ? D'abord, parce que pour Kant, « la

connaissance est un acte de juger », même si dans ce sens, le but poursuivi par Kant est axiologique ; nous y reviendrons. Ensuite parce que connaître consiste à établir un lien entre un sujet et un prédicat. Par cette liaison, le sujet (la raison) est ramené à son essence qui est de concevoir les concepts. Cette conception n'a donc pas besoin de l'expérience sensible. La connaissance a priori peut donc légitimer la nécessité de l'existence et donc de l'être. Le point de départ de l'ontologie est donc une critique de la raison pure. Pour Heidegger, la *Critique de la Raison pure* est la caution de l'ontologie. Critique ici veut dire encore jugement de la raison pure. Il s'agissait pour Kant comme il s'agira pour Heidegger de montrer comment la raison sans aucun autre appui est capable de « fabriquer » des concepts. C'est grâce à la possibilité des concepts que la transcendance ontologique est possible. S'il y avait encore un doute sur l'existence des concepts purs, ce doute tombera lorsqu'il sera démontré que la raison pure est capable de fournir des concepts synthétiques a priori. Et Heidegger de citer Kant : « j'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, s'occupe non des objets mais de notre manière de connaître les objets en tant que ce mode de connaissance doit être possible a priori. » La *Critique de la Raison pure* est donc à nos yeux la restauration du fondement de l'ontologie, du moins, telle que Heidegger voudrait la réécrire. Derrière cette critique, on découvre la thèse de Kant sur l'être, à laquelle il consacre également un magnifique texte ; ce texte recense dans leur originalité les approches que Kant a accordées à la question de l'être, et s'il était encore besoin de le dire, la *Critique de la Raison pure* est un chemin de la métaphysique puisque l'être est au centre de son analyse. Ce texte précise également les influences qui furent celles de Kant pendant et avant la rédaction de la Critique : l'idée de l'existence d'un être suprême, la scolastique ( théologie philosophique), toute chose qui ne rendait pas facile le discours descriptif à partir de l'être qui, selon Kant lui-même, n'est pas « manifestement un prédicat réel <sup>181</sup> » mais « seulement la position d'une

---

<sup>181</sup> Emmanuel Kant, Critique de la Raison pure, Op. cit. , p. 429

chose ou de certaines déterminations <sup>182</sup> ». Heidegger commente ce « seulement » comme étant le domaine pur, le domaine qui appartient en propre à l'être seul, sans partage : « nous pouvons explorer et sous tous ses angles une pierre qui se trouve là devant nous et qui manifestement « est », jamais nous n'y découvrirons le « est ». Et pourtant cette pierre est. »<sup>183</sup> Ce « est » qui fait être la pierre et qui est imperceptible marque donc la *position* où *être* est seulement – proprement – la mise en relation. La mise en relation est donc un *positionnement* et, en tant que telle, a un sens actif : poser, placer, disposer, déplacer etc. et l'analyse de Heidegger la ramène à « *une qualité-d'être-posé* ». Cette qualité, on la retrouve bien dans le titre « *Etre et Temps* », ce qui n'étonne aucunement, puisque la tâche du traité est de penser la différence *être-étant*. Cette différence est présente comme spécifiquement *représentation*, action hautement phénoménologique ; c'est par le « est » que la pierre (la chose) se tient à elle-même et se tient face à nous et nous face à elle. Le « est » comme acte de représentation est également l'acte-qui-fait-cohabiter sujet et objet, et dans la *Critique de la Raison pure*, sujet et prédicat, et devient « dans l'usage logique, la copule d'un jugement. »<sup>184</sup> Heidegger va plus loin et montre que si Kant parle de *l'usage logique*, c'est qu'il y a un autre usage<sup>185</sup> par exemple, dans la proposition *Dieu est*. Bien entendu, il n'y a aucun prédicat réel (un attribut) qui se rapporte au sujet (Dieu). Par contre, c'est le sujet lui-même qui est posé, placé, ce qui ramène, d'après Heidegger la proposition à ceci : *Dieu existe, Dieu est là*. Ce qui donne alors au concept Dieu sa vraie définition phénoménologique : dans un concept, il y a du réel et du possible et entre les deux, une sorte de poulie de transmission qui fait que la *chose* s'ajoute au concept et donne existence à ce qui alors, n'était que conceptualisé. C'est ce que Heidegger appelle « usage

---

<sup>182</sup> Ibidem

<sup>183</sup> Martin Heidegger, La thèse de Kant sur l'être in *Questions I & II*, trad. Axelos Kostas et Jean Beaufret, éd Gallimard, Paris, 2001, p. 387.

<sup>184</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Op. cit., p.429.

<sup>185</sup> Martin Heidegger, *Questions II*, p.83.

ontique » en citant Kant : « l'existence est la position absolue d'une chose <sup>186</sup> ». Ce qui veut dire que la chose se donne, s'ouvre et s'ajoute à l'existence pour la faire être ; dans la chose, il y a être et existence, essence et réalité ; il y a donc mouvement et obligatoirement, devenir. (Dans un autre texte sur Nietzsche, Heidegger va rouvrir ce mot devenir pour accentuer la définition de la métaphysique ; (nous y reviendrons bien entendu.)

C'est donc en ce sens que Heidegger voit dans la *Critique de la Raison pure* de Kant, l'être comme *position* : « être-possible, être-réel, être-nécessaire <sup>187</sup> » Tout ceci nous ramène encore à justifier l'analyse ontologique du Dasein que l'on trouve dans *Etre et Temps*, preuve que l'ontologie fondamentale a pris sa véritable source herméneutique dans la *Critique de la Raison pure*, preuve encore que notre entendement est capable d'engager une réflexion légitime sur l'être, entendu comme concept... a priori. C'est par l'entendement et pas autrement que l'être s'offre à nous. Au chapitre *de la distinction de tous les objets en phénomènes et noumènes*, Kant écrit : « Tout concept exige d'abord la forme logique d'un concept (de la pensée) en général, et ensuite la possibilité de lui donner un objet auquel il se rapporte. Sans ce dernier, il n'a aucun sens et il est complètement vide de tout contenu [...] personne n'a encore pu définir la possibilité, l'existence et la nécessité autrement que par une tautologie manifeste, toutes les fois qu'on a voulu en puiser la définition uniquement dans l'entendement pur... <sup>188</sup> » C'est donc l'entendement pur qui pose l'être comme position et partant, différencie l'être de l'étant ; même la *choséité* de l'étant est donnée par l'entendement parce que le possible, le réel, le nécessaire ne font pas de l'être un prédicat ontique, mais un prédicat ontologique, c'est-à-dire transcendantal. Nous ne sommes plus dans un domaine où il y a des choses réelles ontiquement mais bien dans celui où la raison pure, pure de toute expérience entre en relation directe avec les concepts qu'elle seule peut

---

<sup>186</sup> Ibidem, p.83.

<sup>187</sup> Martin Heidegger, *Questions I* Op. cit., p.86.

<sup>188</sup><sup>188</sup> Emmanuel Kant *Critique de la Raison pure*, Op. cit., pp. 218,220,221

engendrer et amener à la compréhension en tant que synthèse. A partir de là, il est facile de comprendre pourquoi Heidegger a adossé son analyse du Dasein sur la *Critique de la Raison pure* ; celle-ci contenant la preuve que l'être peut être thématiqué, ensuite la preuve que l'on peut passer du phénomène à l'être (noumène) et enfin la preuve que le phénomène se montrant soi-même, s'ajoute au concept Etre et lui donne vie, une seconde vie, une vie possible, réelle et une vie nécessaire. L'être peut donc être associé (mêlé) à toutes les aventures de la pensée, de la poésie et au plus haut point à la métaphysique, c'est-à-dire à la théologie. L'être, c'est la position tournante du jugement c'est-à-dire du lien entre le sujet et l'objet. Voilà, souligne Heidegger, comment « résonne implicitement dans la thèse de Kant sur l'être le mot clef : Etre et pensée <sup>189</sup> » C'est sans doute de cette manière, comme on le voit dans la suite du texte, que l'être s'est rapporté au sujet, ensuite à l'existence et que par ailleurs, la pensée de Heidegger a porté à tort l'épithète existentialisme ; une erreur dont il s'est toujours défendu. Or pensée ici, dans la perspective de Kant que Heidegger adopte, se rapporte plus au sujet et à *son pouvoir de connaître*, sujet à qui appartiennent en propre l'entendement et l'intuition sensible. Car, comment sans l'entendement, les concepts se rendraient-ils possibles ? Comment, sans l'intuition, les choses se rendraient-elles aux sens ? Entendement et intuition sont donc les conditions de possibilité de la connaissance. Le *pouvoir de connaître* veut alors dire, connaître en totalité, connaître à fond, aller aux choses. Dans ce cas, même l'être peut devenir une réalité objective puisqu'il peut, de *quelque façon*, être donné : « pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire se rapporter à un objet et avoir en lui sens et signification, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon <sup>190</sup> ». De quelque façon qui, de toutes les façons est de l'ordre de la pensée. C'est ce que Heidegger réussit en plaçant *la méditation de Kant sous le titre de être et pensée*. Nous comprenons

---

<sup>189</sup> Martin Heidegger, *Questions II*, Op. cit., p.102

<sup>190</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Op. cit., p.160

mieux maintenant comment et pourquoi tout le chemin de Heidegger est un pont entre *être* et *pensée*, et surtout pourquoi dans l'histoire de ce chemin, tous les commentateurs s'accordent sur ce qu'il convient d'appeler désormais « les silences hébraïques de Heidegger ». C'est d'ailleurs l'objet du présent travail. Si la pensée est la projection réflexive et horizontale de l'être, l'être doit alors être ramené au sens de la pensée grecque initiale comme « présence qui s'éclaire et qui dure »<sup>191</sup> On le voit bien ; même dans ce texte de *la thèse de Kant sur l'être*, Heidegger repose le lien être et présence comme il le fit avec Anaximandre et avec Parménide. Ceci n'est pas innocent : avec Kant, Heidegger veut montrer comment, une fois l'être pensé, il s'est créé autour de lui de façon inévitable, *ambiguïté, non-dit, non-pensé, non-questionné*. Il veut également montrer que Kant lui-même n'a pas échappé, ou, n'a pas réussi à lever l'ambiguïté sur la question de l'être et que malgré sa clairvoyance, sa thèse sur l'être « appartient à ce qui demeure impensé dans toute la métaphysique <sup>192</sup> » Le problème de la métaphysique reste donc entier, même après Kant ; se justifie ainsi le titre de l'ouvrage « *Kant et le problème de la métaphysique* ». Donc, la métaphysique, grâce à l'impulsion de Kant, doit être *refondée* : la structure de l'ouvrage de Heidegger est sans équivoque : il commence par *l'explicitation de l'idée d'une ontologie fondamentale par l'interprétation de la Critique de la Raison pure comme instauration du fondement de la métaphysique* et s'achève par *la métaphysique du Dasein comme ontologie fondamentale*, par où l'on voit que l'enjeu de la métaphysique se trouve dans l'analyse du Dasein, c'est-à-dire dans l'ontologie fondamentale dont le moins qu'on puisse dire, est qu'elle est une *destruction* : mais si elle est destruction, elle est en même temps reconstruction, cette fois, sur des fondations plus légitimes. C'était d'ailleurs la quête de Kant : légitimer la métaphysique après que celle-ci ait reconnu ses limites. Donc, cette

---

<sup>191</sup> Martin Heidegger, *Question II*, Op. cit., p.114

<sup>192</sup> Ibid. , p. 116.

fondation légitime c'est l'homme (le Dasein). Nous reviendrons à la fin de ce chapitre sur la valeur de ce Dasein chez Kant et chez Heidegger (QII, p.111)

Revenons au dernier chapitre de l'ouvrage sur Kant :

Les problèmes de la métaphysique s'achèvent chez Kant par l'impératif des valeurs morales universelles, engageant ainsi une éthique à tout prix ; ces mêmes problèmes chez Heidegger s'achèvent par *la finitude dans l'homme*, mettant entre parenthèses toute éthique. Beaucoup de voix, notamment celle de Lévinas se sont élevées contre cette réduction heideggerienne de la valeur morale de la métaphysique. Il y a en cela, une raison fondamentale que Marlène Zarader a bien cernée : « l'être est bien une question grecque »<sup>193</sup> et que Heidegger développe par ailleurs dans *l'Introduction à la métaphysique*, où l'être est posé comme une question de *commencement*. Or, chacun sait, chez Heidegger, il s'agit du commencement grec, commencement où la philosophie n'était ni science ni morale.

La question qui mérite d'être posée ici est la suivante : pourquoi Heidegger achève-t-il le livre sur Kant par la question de *la finitude dans l'homme* et envisage-t-il alors la ré-pétition de la question de l'être ? Avant toute argumentation, nous avons la première réponse de son propre aveu : « Nous avons entrepris la présente interprétation de la *Critique de la Raison pure* afin de mettre en lumière la nécessité, pour l'instauration du fondement de la métaphysique, de poser le problème fondamental de la finitude dans l'homme <sup>194</sup> » Cette affirmation, prise à la légère, peut sembler tirée par les cheveux, mais en réalité, elle est la preuve que la *Critique de la Raison pure* n'est pas dans l'esprit de Kant lui-même, une ébauche de la théorie de la connaissance, mais plutôt, un acheminement vers la métaphysique dont le point culminant est l'être et le destin au sens plein de l'homme. Ce destin comme fin prend chez Heidegger la forme de la finitude. Lorsque chez Kant le but de la

---

<sup>193</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.162.

<sup>194</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Op. cit., p. 275.

critique est d'amener « la raison à se connaître elle-même », elle découvre alors que dans cette connaissance d'elle-même, elle n'est que finitude. La description et l'analyse de cette fin sont restées incomprises autour et même après Kant. C'est Heidegger qui trouve dans les recherches étiologiques de Kant, la marque ontologique de la finitude comme caractéristique fondamentale de la raison humaine. *L'homme est un être fini*. Ceci veut dire tout d'abord qu'il est rationnel de concevoir l'homme comme finitude, sans porter entorse ni à la logique ni à la raison, ce d'autant que cette finitude *est partout, toujours, de mille manières évidente* ; ensuite, l'observation objective de la vie et de l'existence de l'homme conduit à la constatation de son imperfection. Celle-ci n'est-elle pas la preuve de son inachèvement ? Cet inachèvement corrobore ce qui est dit dans *Etre et Temps* : « l'homme est un être factif <sup>195</sup> » c'est-à-dire jeté dans le temps pour être réalisé par soi. Etre dans le temps est alors la marque distinctive de l'homme comme destiné à être fini. Il est donc fini et ne s'en cache pas ; ça se voit. Toute la métaphysique qui d'ailleurs ne vaut que par et pour l'homme doit tenir compte de cette *propriété*. Elle est fondamentale. C'est pour cela que Heidegger, en insistant toujours sur la nécessité de répéter la question de l'être, met en avant l'enjeu déterminant de la constitution ontologique, donc existentielle de l'homme. « Si la tâche d'instaurer le fondement de la métaphysique permet une ré-pétition authentique, cette dernière devra aussi mettre en une lumière plus claire et plus nette le lien essentiel du problème de l'instauration du fondement et la question, inspirée par lui, de la finitude dans l'homme <sup>196</sup> » Donc, la question de la finitude est naturellement liée au problème de l'instauration de la métaphysique. Ce lien, subtil, révèle et relève de l'ontologie et exige, du fait de cette subtilité, la mise en évidence de la différence entre être et étant, en totalité. Mais – ce qui suit est capital – cette mise en évidence n'est pas évidente à cause justement de la confusion entre être et étant, à cause de *l'aporie* qui ouvre la

---

<sup>195</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., §29

<sup>196</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Op. cit., p.277

première page de *Etre et Temps*. τί τὸ ὄν Qu'est-ce que l'étant ? ne pose pas seulement la question de l'étant, mais présuppose déjà la présence de l'être dans l'étant. Ce que Heidegger appelle la quiddité, l'essence de l'étant ; l'essence qui lui confère l'existence. L'étant n'est pas étant plus ou moins ; il est comme tel, comme il est. Etre comme tel veut dire être ce qu'il peut avoir à être de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire réelle ou latente ou en devenir. « Tout étant « possède » ainsi talité<sup>197</sup> d'être et facticité d'être, essentia et existentia, possibilité et réalité <sup>198</sup> ». Or l'être comme tel n'a rien d'empirique ; il faut donc trouver le socle à partir duquel une telle appellation *être* peut se légitimer. Heidegger trouve alors ce socle dans le lien qui existe entre l'instauration de la métaphysique et la question de la finitude dans l'homme. Mais comment un tel lien peut-il être possible ? Heidegger s'est lui-même posé la question, parce qu'il en avait la réponse : ce lien ne peut être possible que si l'on « intègre la question de l'être à l'essence intime de la philosophie <sup>199</sup> ». Quelle est alors l'essence de la philosophie ? Quelle est sa quiddité ? La réponse de Heidegger ressemble à une banalité et pourtant ! « L'essence intime de la philosophie n'existe que sous la forme d'une possibilité fondamentale de l'homme <sup>200</sup> ». La question de l'être est bel et bien liée à la tâche existentielle de la compréhension inhérente à l'homme. L'homme, pour être une possibilité fondamentale doit pouvoir comprendre parce que comprendre est l'une de ses déterminations inaliénables. L'homme est donc la possibilité préconceptuelle de l'être à partir de la question inhérente τί τὸ ὄν, qu'est-ce que l'étant ? L'instauration du fondement de la métaphysique est donc une vraie explication de la possibilité de la compréhension de l'être. Il va donc sans dire que cette démarche est la première *embouchure* qui conduit à la finitude dans l'homme. Le premier étant expressif est l'homme ( que nous sommes), cet homme dont la définition va

---

<sup>197</sup> Talité, du latin talis, tel, équivalent,

<sup>198</sup> Ibid. , p.280

<sup>199</sup> ibid. , p.281

<sup>200</sup> ibidem,p.281

conditionner à jamais la possibilité d'une métaphysique à partir du réel et du possible, à partir de l'immanence et la transcendance ; l'homme peut donc soutenir un concept. C'est à ce titre que Heidegger va lui préférer la nomination de Dasein. Il y a donc dans Dasein plus de l'Homme que dans homme (réalité). L'étant homme peut être flétri par le temps et les intempéries comme toute autre chose de la nature, mais le Dasein est, et a toujours une avance pré-compréhensible de son état d'étant. Le Dasein peut se démarquer par rapport à l'étant qu'il sait être. C'est ce que Heidegger explique au §41 de *Kant et le problème de la métaphysique* : « il est évident que nous, hommes, avons un comportement envers l'étant ». Cette compréhension par *scissiparité* est fondamentale pour l'avènement de la phénoménologie et donc de l'ontologie car c'est à cette issue que sourd l'épineuse question de l'être et celle – nous l'avons déjà démontré – du Néant.

C'est sans doute, à cause de ce que le Dasein a toujours une avance pré-compréhensible de l'être, qu'il peut s'agir au bout de son interrogation d'une *obscurité* puisque « nous comprenons l'être quoique son concept nous manque.<sup>201</sup> » Il nous manque mais nous avons la certitude qu'il est là. C'est ce que Heidegger appelle la *compréhension préconceptuelle*. Mais comme il s'agit d'un pré-concept, on n'a jamais été tenu de l'examiner à fond ; c'est l'origine du nihilisme. Ce défaut d'examen a fini par faire de l'être, quelque chose qui n'est pas. Qui *n'est pas*, certes, seulement en apparence. Quelque chose qui n'est pas mais nous, nous sommes. Comment alors l'homme peut-il être sans ce qui le fait être ? C'est impossible. N'est-ce pas contre cette impossibilité que l'être ne peut être non pas qu'un postulat mais une évidence ? L'homme n'est rien sans l'être. L'être devient donc le phénomène par excellence. C'est l'être qui confère à l'homme une qualité de vie et de l'existence : « l'homme est un étant qui se trouve au milieu des étants, de telle manière que l'étant qu'il n'est pas et l'étant qu'il est lui-même lui sont toujours déjà manifestes. Nous appelons ce mode

---

<sup>201</sup> Ibid. , p.283

d'être existence. L'existence n'est possible que fondée sur la compréhension de l'être. »<sup>202</sup> Donc, l'homme est et existe ; il existe c'est-à-dire manifeste comme l'étant dont il y va de son être ; il est manifeste à lui-même. Un *privilège* donc de n'être pas qu'une chose déposée inerte parmi d'autres choses inertes. C'est donc l'existence qui règle et ordonne *l'étant-homme* à sa propre compréhension. Cette *ordonnance* est capitale ; sans elle, il n'y aurait jamais eu de distance entre les étants et l'homme ; distance qui, de façon unique et irréversible donne à l'homme de se saisir comme différent, existant et fini. L'existence est donc la conscience de la finitude et celle-ci, le fondement du Dasein, c'est-à-dire, le fondement de l'homme qui n'est homme que parce qu'il se donne une présence effective caractérisée par le « là » de cette présence : la présence qui est présente et qui le sait. L'homme devient donc pour le monde et pour les étants, une pointe, une saillie, une irruption, un saut. Mais s'il y a saillie et irruption, c'est pour aussitôt établir les limites de ce Dasein dans le temps. Ces limites marquent le fondamental caractère de la finitude et selon *Etre et Temps*, de façon déconcertante puisque cette finitude engendre et est engendrée par l'angoisse. Vue sous cet angle, la question de l'être devient en même temps qu'elle est question métaphysique par excellence, le vertige de l'existence ; vertige de l'être-jeté qui se surprend existant, se suspend à l'existence et a à exister vers un néant dont il est sûr qu'il est. Cette certitude avancée du néant provient de la certitude englobante de l'être qui et que sous-tend tout étant. L'être englobant est la condition préalable de toute métaphysique. « Toute question relative à l'être d'un étant et particulièrement la question relative à l'être de cet étant qui, par sa constitution, assure la finitude comme compréhension de l'être, est métaphysique <sup>203</sup> ». Cette remarque de Heidegger concerne la *Critique de la Raison pure* de Kant, qu'il qualifiait lui-même comme « *une œuvre pénible car elle contient la métaphysique de la métaphysique.*(p.286) » De là à relier

---

<sup>202</sup> Ibid. , p.284

<sup>203</sup> Idem. P.286

l'œuvre de Kant au projet ontologique, il n'y a plus eu qu'un petit pas que Heidegger a franchi allègrement : la métaphysique a pour préalable la possibilité que l'homme existe. Or, non seulement cet homme est possible, mais aussi, il existe vraiment. Donc la métaphysique a l'homme comme origine et comme fin ; cet homme, c'est le Dasein. Le lien entre métaphysique et Dasein, c'est l'être ; la manière descriptive de cet être s'appelle alors ontologie. L'ontologie – fondamentale chez Heidegger – est *de facto*, la description rigoureuse de l'action qui a pour tâche la compréhension et le dévoilement de l'être. L'ontologie sera la tâche qui permettra à Heidegger de construire et d'orienter son œuvre, une fois ses racines kantiennes reconnues. Forte de cette caution, l'analytique du Dasein peut donc être envisagée comme mode de la compréhension de l'être. C'est le *projet* qui meut toute l'œuvre de Heidegger : la remise à l'ordre du jour de la question de l'être, que quotidiennement l'existence fait valoir, en créant le besoin de compréhension de sa situation d'être-là, d'être-jeté *pour* et d'être-soucieux *de*.

Toutes ces caractéristiques déterminent l'existence comme circonscrite et limitée par un début et par une fin, et l'espace précis où le Dasein se dévoile comme pro-jet ne se comprend chez Heidegger que par la finitude car au-delà, il ne se tient plus lui-même ; au-delà, règne le Néant. Le Néant est la terre promise du Dasein.

Nous en venons donc à l'intérêt et à l'enjeu qu'eut Heidegger à relire Kant et surtout à ramener la *Critique de la Raison pure* au fondement de la métaphysique et d'y *déposer* la finitude comme nécessité. Heidegger ne conteste pas à la pensée de Kant et à la sienne une démarche anthropologique, du moment qu'il s'agit de l'homme ; mais cette anthropologie ne sert pas à camoufler les questions essentielles de la philosophie. Au contraire, en questionnant sur l'essence de l'homme, elle marque par là ses propres limites. C'est pourquoi Heidegger repose avec précision et analyse à nouveau les trois questions kantiennes du fondement de la métaphysique, *que puis-je savoir ? Que*

*dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* L'analyse et l'explication de chacune des trois questions montrent à chaque fois que la finitude est à la base du fondement de la métaphysique. Le pouvoir, le devoir et l'espérance, s'ils sont recherchés, c'est précisément la preuve qu'ils manquent ou qu'ils peuvent manquer. Par ces questions, l'homme revient à la certitude de sa finitude : « par ces questions, la raison humaine ne trahit pas seulement sa finitude, mais encore manifeste-t-elle que son intérêt le plus intime se concentre sur cette finitude même. Il ne s'agit donc pas pour elle d'éliminer le pouvoir, le devoir et l'espoir et ainsi d'écarter la finitude mais, au contraire, de s'assurer de cette finitude afin de s'y tenir <sup>204</sup> ». Ceci veut dire, si l'on veut se référer à l'argumentation de *Etre et Temps*,<sup>2</sup> que l'anthropologie traditionnelle, définissant l'homme comme « animal rationnel », n'achève pas sa quête dans la question « qu'est-ce que l'homme ? » Elle pose même dans cette question la voie d'une ouverture à partir de la réponse qui a la raison comme différenciant les étants. Cette ouverture, c'est la question de l'être qu'avec Heidegger on peut reformuler comme suit : quelle est la modalité de l'être de l'homme ? Cette modalité, c'est la finitude qui a le Néant comme destination et comme destin. La finitude est ce récif sur lequel s'abîme la raison conquérante, la raison toute puissante, la raison enfin rendue à elle-même dans sa plus simple expression : « la raison humaine n'est pas seulement finie parce qu'elle se pose ces trois questions,... au contraire, elle se pose ces questions parce qu'elle est finie, et si radicalement finie qu'il y va dans sa rationalité, de cette finitude même. <sup>205</sup> » La raison qui se *rencontre* et se retrouve elle-même a, en face d'elle-même, son autre comme finitude.

Rendu à cette évidence, nous pouvons, provisoirement arrêter là la démonstration de Heidegger, (il sera encore question de finitude dans notre conclusion générale) pour revenir sur le thème annoncé : le nihilisme, puisque nous avons devoir de montrer comment, chemin faisant, la question de l'être

---

<sup>204</sup> Ibid., p. 273.

<sup>205</sup> ibidem, p. 273

était tombée dans l'oubli, et déterminer par cet oubli, ce que nomme la confusion entre *être et étant*.

### 3) Le nihilisme

*« La colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide. C'est justement ainsi que Platon quitta le monde sensible parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers, et se risqua au-delà de ce monde, sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que ses efforts ne lui faisaient point gagner de chemin, car il n'eut point pour ainsi dire, d'endroit où se poser et de support sur lequel il pût se fixer et appliquer ses forces pour changer son entendement de place. Mais c'est le destin ordinaire de la raison humaine, dans la spéculation, de terminer son édifice aussitôt que possible et de n'examiner qu'ensuite si les fondements, eux aussi, ont été bien posés <sup>206</sup> ».*

Nous voici encore, contraint par nécessité, de revenir à Platon, celui, chez qui et avec qui l'être sombre dans l'oubli ; ce qui veut dire que la pensée occidentale, compte tenu de l'influence du platonisme sur son expansion, est une pensée de l'être oublié. Nous avons déjà montré comment Aristote lui-même qui avait pré-senti cet oubli ne fit autrement que d'esquiver la question de l'être. On peut bien se demander pourquoi Platon exclusivement ? C'est parce que l'histoire de la philosophie occidentale se confond avec l'histoire intellectuelle de Platon : « Toute philosophie occidentale est du platonisme. Métaphysique, idéalisme, platonisme signifie la même chose par essence.<sup>207</sup> » Bien que nous ne soyons pas tout à fait d'accord avec cette affirmation de Heidegger pour la raison évidente qu'il y a eu depuis Platon plusieurs philosophies qui n'avaient

---

<sup>206</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Op. cit., p.36.

<sup>207</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris 1975, p.176

rien à voir avec le platonisme, même si elles se démarquaient toujours par rapport à lui, il reste que Heidegger lui, pour des raisons exégétiques, ramène le début de l'oubli de l'être au seul fait du platonisme : le platonisme serait donc selon Heidegger du nihilisme à partir du moment où l'être est pensé seulement comme essence de l'étant et non comme tel. La philosophie occidentale est donc une philosophie de l'être impensé, de l'être oublié. C'est le sens général du nihilisme. « Avec Platon, l'être tombe dans l'oubli. Platon pense l'être à partir et au profit de l'étant, et ne le saisit pas dans sa vérité <sup>208</sup> ».

Si l'idéalisme platonicien fait « figure d'accusé » après coup, il convient donc de lui rendre une certaine justice en revoyant ce qu'il avait comme option d'avenir. Rien qu'à voir l'héritage platonicien, on comprend mieux ce que cette option a pu contenir de fondamentalement révolutionnaire : la représentation du monde en deux « sphères », le monde sensible et le monde intelligible, va modifier et conditionner de fond en comble les *théories* ultérieures. Nous montrerons dans les lignes qui suivent ce qu'en pense Heidegger. Pour la question qui nous concerne, selon Heidegger, Kant et Nietzsche représentent les deux moments essentiels dans la compréhension du platonisme. En effet, chez Platon, l'essence de l'être est comprise comme condition de possibilité de l'étant ; l'idée est ce qui rend le réel possible : « depuis Platon, dans toute métaphysique, l'être a le caractère de la condition de possibilité »<sup>209</sup> Or, chez Platon, cet être, ramené à l'Idée (l'idéal) donne à l'étant son statut de ce qui est au sens où cette Idée est entendue comme ἀγαθόν. On n'a pas oublié ce que le Bien est à la philosophie de Platon ; une valeur, La valeur. ἀγαθός, le dictionnaire grec donne une foule de définitions de ce mot-clé de la pensée de Platon ; *bon, de bonne qualité. En parlant des personnes ; de bonne naissance, brave, accompli, bon au sens moral, favorable, propice, bienveillant ; en parlant des choses, bon accompli, qui convient et qui est utile à, propice,*

---

<sup>208</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, PUF, Paris 1987, p.251

<sup>209</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Op. cit., p.220

heureux ; comme substantif, ἀγαθόν est le bien, le bienfait, ce qui est bon, le bien en soi.

Donc, ce qui est bien pour (à) l'étant, ce qui est suprêmement bien, c'est ce qui lui permet d'être ce qu'il est. Par extension, ce qui est bien pour une chose au point de la faire être et se tenir soi-même est tout aussi important sinon plus important que la chose en question. Nous tenons ainsi la démonstration de l'être comme condition de possibilité de l'étant. L'être est donc un conditionnement. Or, tout conditionnement, en toute logique, est a priori. L'être est donc l'a priori de l'étant et de toute expérience relative à la démonstration structurelle du réel. L'être cause donc l'étant selon la perspective platonicienne. C'est la définition fondamentale de l'Idée chez Platon, c'est pourquoi celle-ci est la vérité et en tant que telle, elle est plus vraie que la réalité puisque cette dernière est causée : l'être est vrai et donc plus vrai que tout ce qui « est » phénomène. Mais cette « percée » de Platon ne l'amène pas à thématiser l'être comme vérité de l'étant, autrement dit, il ne pense pas l'être pour lui-même mais le pense au profit de l'étant. C'est là, pour Heidegger, l'origine du nihilisme dont hérite toute la « descendance » de la pensée occidentale, nihilisme étant entendu ici comme « défaillance ou défection de l'être lui-même <sup>210</sup> ». L'être défectueux trouverait une reviviscence dans l'étant qu'il rendrait possible et dans lequel il vivrait une sorte de vie par procuration. « Dans le platonisme, l'être demeure manquant <sup>211</sup> » L'être, depuis qu'il n'a pas été pensé, n'a pourtant jamais cessé d'être discuté. De quoi parle-t-on dans la métaphysique depuis lors sinon de l'être ? On parle de l'être certes mais en visant l'étant ; l'être dans le platonisme est donc un prétexte ; le nihilisme, d'où l'aporie que signale Heidegger au tout début de *l'Etre et Temps*. Ce n'est pas tout d'avoir un étant sensible, visible. Ce n'est pas tout que le monde sensible soit. Si c'était le cas, le monde serait insensible et immobile. Or, le sensible est, il est donc apte à être ; c'est l'être son

---

<sup>210</sup> Alain Boutot, Heidegger et Platon, Op. cit., p.260.

<sup>211</sup> Ibidem, p.260.

principe actif. C'est l'être qui le fait tenir bien comme il est. Il est le *devoir* du sensible, de l'étant : l'étant doit être, il a à être. La défaillance et la défection de l'être viendraient donc du fait que, ayant l'immense pouvoir de faire être le sensible, il ne se met pas en avant et fait a-paraître (c'est-à-dire, le sort du néant) le sensible qui lui doit tout jusqu'à son souffle. On ne parle de l'être que pour justifier l'étant. L'étant étant, c'en est donc fini de l'être et de sa vérité. Voilà pourquoi selon Heidegger, le platonisme est en tant que métaphysique, un « authentique nihilisme.<sup>212</sup> » Métaphysique et platonisme se confondent donc ! « Parce qu'elle est platonisme par essence, la métaphysique est exclue de l'épreuve de l'être <sup>213</sup> » Nous venons de découvrir là que la métaphysique, avant d'être la quête de l'être, en était à son origine privée. Elle est *authentique nihilisme*. Nous avons d'ailleurs signalé que lorsqu'Aristote à son tour soupçonna cette exclusion de l'être, il n'y avait sur le plan philosophique, aucune science qui put l'accueillir. La métaphysique devient une urgence pour réparer ce qui peut être à nos yeux considéré comme une regrettable déviation de la pensée. La métaphysique doit lutter contre elle-même : il faut donc répéter la question de l'être. Ce que s'assigne comme tâche primordiale toute l'œuvre de Heidegger. C'est pourquoi, parti du nihilisme platonicien, il n'a pas manqué de situer les sommets où ce nihilisme a été si fructueux : Kant et Nietzsche. Mais qu'est-ce qui, chez Platon a perverti le sens de l'être au point que toute la métaphysique ultérieure en porte la marque ? Qu'est-ce qui fait de Platon le père du nihilisme européen ? Que vont chercher chez Platon, Kant, Nietzsche et Heidegger ?

Selon Platon, le monde sensible, celui qui nous est donné par nos sens, est le pâle reflet du vrai monde intelligible ; il s'en suit donc que la vérité doit être la rectitude de la représentation de ce vrai monde. Est vrai dans la représentation, ce qui s'efforce de « coller » à la réalité intelligible : « L'homme

---

<sup>212</sup> Martin Heidegger, Nietzsche II, Op. cit., p. 275.

<sup>213</sup> Alain Boutot, Heidegger et Platon, Op. cit., p.260.

pense tout ce qui est suivant des « idées » et apprécie toute réalité d'après des valeurs... ce qui seul importe, [...] ce n'est pas de savoir quelles idées et quelles valeurs sont établies et acceptées, mais bien que d'une façon générale le réel soit interprété d'après des idées, que d'une façon générale le « monde » soit soupesé d'après des valeurs.<sup>214</sup> » Tel est, pourrait-on dire, le résumé que Heidegger fait du Livre VII de la République de Platon, le mythe de la caverne. Ce mythe est capital pour le fondement de la métaphysique et donc de l'ontologie puisqu'il pose pour la première fois le problème de l'être et du paraître et surtout celui du dévoilement ou du non-dévoilement de la vérité (ἀλήθεια). Les choses sont une Idée et ne sont là que parce que nous pouvons les concevoir comme telles, pour preuve, le mot εἶδος veut dire évidence, l'aspect extérieur d'une chose, la forme d'une chose par opposition à la matière. ἰδέα ; aspect extérieur, forme, apparence, forme idéale concevable par la pensée et dont chaque objet est la représentation *parfaite*.

C'est cette perspective de l'Idée, ἰδέα, que Kant et Nietzsche commentent, l'un pour justifier les conditions de l'expérience, l'autre pour détruire la métaphysique (sans y parvenir)

En effet, l'un et l'autre « platonisent », comme s'il était impossible de faire autrement que de revenir inéluctablement à Platon ; beaucoup de spécialistes de Kant pensent que la *Critique de la Raison pure* est sur la voie ouverte par Platon. Kant lui-même énonce comme proposition suprême du fondement de la métaphysique ce qui suit : « les conditions de possibilité de l'expérience en général, sont en même temps les conditions de possibilité des objets de l'expérience et ont pour ce motif une valeur objective dans un jugement synthétique a priori.<sup>215</sup> » Platon ne proposait pas autre chose, car ce sont les conditions de possibilité qui rendent aptes (à être), les réalités sensibles. Pour Kant donc, aucun objet ne peut paraître tel sans les conditions qui le rendent

---

<sup>214</sup> Martin Heidegger, La doctrine de Platon sur la vérité, trad. A. Préau, in *Questions II*, p488.

<sup>215</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Op. cit., p.162.

possible. Toute l'ontologie de Kant est au prix des conditions de possibilité de l'expérience. Bergson résume si bien ce lien entre Platon et Kant : « toute la *Critique de la Raison pure* repose sur le postulat que notre pensée est incapable d'autre chose que de platoniser, c'est-à-dire de couler toute expérience possible dans des moules préexistants.<sup>216</sup> » Ces moules préexistants préfigurent la thèse de Kant sur l'être, ce qui correspond selon de nombreux interprètes, aux Idées de Platon, qui sont, elles aussi – nous l'avons signalé – des conditions de possibilité des étants (voir la dialectique descendante chez Platon). Nous comprenons mieux maintenant pourquoi l'ontologie, l'anthropologie et la métaphysique de Kant débouchent sur et s'achèvent par des principes moraux qui rendraient les hommes meilleurs ; c'est parce que ces conditions de possibilité ont une parenté avec les Idées entendues comme ἀγαθόν : l'être est alors entendu comme une valeur. Cette orientation nouvelle est lourde de conséquences, pas seulement parce qu'elle participe à la défaillance de l'être mais surtout parce qu'elle le prédispose à entrer amputé dans l'histoire de la métaphysique occidentale. En effet, l'être devenu condition de possibilité chez Kant est moins percutant que l'Idée de Platon. L'Idée chez Platon était la cause de l'étant ; ce par quoi l'étant pouvait être et se tenir devant la vue pour être identifié comme tel. En devenant exclusivement chez Kant condition de possibilité, l'être (Idée) perd ce pouvoir causal. Il devient le « ce sans quoi l'objet de l'expérience, (la chose, l'étant) ne saurait jamais apparaître en tant que tel.<sup>217</sup> » Ce *ce sans quoi* descend l'être de son piédestal idéal au profit de l'étant qui se montre. Kant devient donc le médiateur du nihilisme que l'on va retrouver tout au long de l'histoire de la métaphysique. Mais rappelons que si Kant peut être considéré comme le médiateur du nihilisme, c'est précisément parce que l'origine même de la métaphysique était déjà nihiliste. Donc, Kant ne déforme ni ne trahit Platon ; il lui trace seulement dans la postérité, le chemin de

---

<sup>216</sup> Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, p223.

<sup>217</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, Op. cit., p.255.

s'épuiser et de s'achever comme métaphysique. Et selon Heidegger, c'est Nietzsche qui se chargera de l'achèvement du platonisme comme nihilisme. Le nihilisme aurait donc traversé l'histoire de façon linéaire, jusqu'à Nietzsche, sans prendre le moindre pli. Autrement dit, Nietzsche a remonté le chemin de la métaphysique jusqu'à son amont platonicien de qui il tient son thème de pensée favori : la valeur.

En effet, la valeur nietzschéenne a les mêmes présupposés ou la même métaphore que l'*ἰδέα* platonicien, car même chez Nietzsche, la valeur est « condition » ; condition de la conservation et de l'exaltation de la vie. Pour Nietzsche, sans les valeurs que la vie s'impose, jamais elle ne parviendrait à ses fins, c'est-à-dire au dépassement d'elle-même dans la volonté de puissance. Il y a donc dans la valeur de Nietzsche, quelque chose qui ressemble au *mouvement* graduel de l'Idée de Platon. Ce mouvement, le devenir, n'a pas le sens traditionnel que l'on retrouve par exemple chez Héraclite ou chez Aristote ; c'est le mouvement de l'être qui pousse la puissance à croître et à fixer sa volonté. La volonté de puissance est la marque même de « l'idéalisme » de Nietzsche dans la mesure où, toute volonté qui ne veut plus, décrépète, décline et s'étiolle comme une matière morte. La décrépitude serait à la volonté, la mort certaine de la vie puisqu'elle ne peut plus ni se conserver par ses propres forces ni s'exalter. C'est parce que la volonté veut la puissance que constamment il y a le désir de vouloir davantage : c'est ce vouloir davantage qui conserve la vie. La valeur est donc plus qu'un moyen ; elle est la condition de la vie. La volonté de puissance est alors pour Nietzsche « l'essence de l'être <sup>218</sup> ». L'essence de l'être ici veut dire le fondement de tout ce qui *est*, et par ricochet, comme valeur, cette essence devient conditions nécessaires à la conservation de la vie et donc, les conditions de possibilité de l'étant lui-même. Ce qui régit, organise et propulse l'étant n'est donc pas lui-même un étant : c'est un méta-étant ; l'être. Chez Nietzsche donc, si la valeur équivaut à l'essence qui conditionne, Nietzsche

platonise en récupérant le sens exact de l'ἀγαθόν platonicien. L'équivalence entre Valeur et Idée est donc une équivalence synonymique ; elles peuvent toutes les deux être entendues comme concepts métaphysiques. Le « renversement » que Nietzsche voulait *infliger* au platonisme et à la métaphysique s'avère aussi inutile que si quelqu'un se donnait pour tâche de renverser un cercle ou une boule. Le platonisme ( et donc le nihilisme) sont ambiants au sens latin de *entourant* : « En pensant l'être comme essence, Nietzsche pense l'étantité de l'étant essentiellement en tant que condition, en tant que ce qui rend possible, apte, en tant qu'ἀγαθόν. Il pense l'être absolument dans le sens platonicien et métaphysique, - même en tant qu'invertisseur du platonisme, même en tant qu'antimétaphysicien <sup>219</sup> ».

Si nous revenons aux remarques de Bergson et de Heidegger que nous venons de citer, nous constatons et cautionnons ceci : *depuis Platon, toutes les philosophies se sont alignées sur la métaphysique nihiliste de Platon, y compris celles qui n'avaient rien de métaphysique à savoir le stoïcisme, les matérialismes et l'épicurisme* dans la mesure où c'est toujours Platon que l'on commente ou que l'on combat, jusqu'à Nietzsche, le « dernier philosophe » qui voulait « détruire » Platon et la métaphysique.

Mais selon Heidegger, Nietzsche n'y parvient pas, comme si toute tentative de déplatonisation de la philosophie se heurtait fatalement à la hauteur insurpassable de l'Idée de Platon. Nietzsche, en ne se détachant pas de l'équivalence synonymique Idée – Valeur, prolonge seulement l'ombre de Platon et se retrouve bientôt dans l'aporie de celui qui voudrait sauter par-dessus son ombre. En effet, ἰδέα et valeur ont en commun leur essence conditionnante et surtout leur commune référence à la vue et à la visibilité. L'Idée chez Platon, c'est le visage intelligible d'une chose que ne voit donc que « l'œil de l'âme » ; c'est la forme particulière de la vue qui ne s'est pas arrêtée sur le vu, le sensible.

---

<sup>218</sup> Cité par Heidegger, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit. , p.195.

<sup>219</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Op. cit., p.180.

La dialectique platonicienne n'a-t-elle pas pour couronnement la contemplation ? Or la contemplation est-elle autre chose que l'émerveillement pieux de l'œil qui fait abstraction de l'espace, de la distance et même du temps pour n'être plus que la simple symbiose du regard dans sa plénitude avec ce qu'il voit ? Le voir intelligible est en fin de compte la fin et l'aboutissement de la dialectique de Platon.

De même, la valeur de Nietzsche est un point de vue c'est-à-dire l'angle par lequel une chose est jugée et appréciée. L'angle qui vaut plus que tout autre, imposé par la volonté de puissance elle-même. « Valeur, cela est essentiellement le point de vue pour le renforcement ou l'affaiblissement des centres de domination. <sup>220</sup> » La domination peut être considérée elle aussi comme une métaphore de la vue ; le clocher domine la ville : cela veut dire que du clocher, on voit toute la ville, le point culminant où la vue prend toute la ville. Le centre de domination peut alors être entendu comme l'endroit où tout est sous le contrôle du regard, de la vue. La vue contrôle tout dans le but de trouver ce qui vaut le mieux afin de l'imposer comme mesure ou comme modèle qu'il convient de suivre. *Ce qui vaut* de Nietzsche équivaut exactement à ce qui doit être *contemplé* de Platon. Le point de vue pour Nietzsche est alors une détermination de la puissance. « La valeur est le point de vue imposé par un certain regard, le regard d'un centre où d'une centrale de domination qui cherche précisément à faire prévaloir son point de vue pour asseoir ou pour accroître sa puissance. <sup>221</sup> » Vouloir la puissance, c'est donc instituer la valeur comme principe. C'est d'ailleurs ce qui ressort du commentaire de Heidegger à propos du *livre projeté* par Nietzsche, *La volonté de puissance* dans *Nietzsche I*, première partie. « ... ce que Nietzsche voulait en particulier et avant toutes autres choses : poser un fondement nouveau par la manière même dont sont instituées les valeurs. »<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>221</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, Op. cit., p.257

<sup>222</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche I*, trad P. Klossowski, Gallimard, Mayenne, 1975, p. 36.

Mais comment comprendre que lorsque Nietzsche parle de valeur, il s'agit de l'être où de l'étant principal ? C'est ce que l'on gagne à lire Nietzsche à travers ou avec Heidegger. En effet, la valeur doit être prise comme but de l'accroissement de la puissance, la puissance étant ce que veut (et vaut) la volonté. Pris séparément, ces termes ne disent rien de concret, tant qu'ils ne sont pas explicités ; on se croirait même hors-champ de la métaphysique. Pourtant, voici comment Heidegger les entend : « ... en tant qu'il dénomme le caractère fondamental de toutes choses existantes, le terme volonté de puissance permet de répondre à la question de savoir ce qu'est, à proprement parler, l'étant. La dénomination de volonté de puissance doit par conséquent figurer comme titre de l'ouvrage capital d'un penseur qui déclare : tout étant n'est dans le fond que volonté de puissance... il paraît que la pensée de Nietzsche ne fait que suivre la longue voie tracée à partir de l'antique interrogation de la philosophie : qu'est-ce que l'étant [...] il demeure à son tour dans la voie tracée par l'interrogation initiale <sup>223</sup> ».

Voilà qui rapproche Nietzsche non seulement de la question « éternelle » de la philosophie, mais surtout de Platon dont il conteste pourtant les thèses et dont il s'est donné pour tâche de détruire jusqu'à son influence ultérieure. Mais il ne détruira pas Platon ; il deviendra même, selon la compréhension de Heidegger, « le plus effréné des platoniciens » et maintiendra « l'essence de ἄγαθόν avec moins de préjugés que d'autres qui courent après la construction boiteuse et sans fondement de « valeurs valant par elles-mêmes. <sup>224</sup> ». On voit donc que Nietzsche a conservé le sens premier de ἄγαθόν comme le Bien, plus explicite sous la forme de Bien moral qu'il interprète lui-même comme valeur. L'approche philosophique de Nietzsche de l'être et de l'étant est, à n'en point douter, un platonisme qui s'ignore. Ainsi, Nietzsche traverse l'histoire de la philosophie sans être ni *moderne* comme on le présente, ni *subversif* comme il

---

<sup>223</sup> Ibid. , p. 14

<sup>224</sup> Martin Heidegger, La doctrine de Platon sur la vérité in *Questions II*, Op. cit., p. 454-455

se présente lui-même, mais demeure constant par la constance de son questionnement et de son interrogation qui sont, par delà les termes techniques par lui inventés, la perpétuelle interrogation sur l'étant. Or, toute interrogation sur l'étant est condamnée par cet *actif*, à interroger sur l'être ; une telle interrogation ressortit à l'ordre de la pensée et donc de la métaphysique et à rien d'autre. « Pour Nietzsche aussi, penser signifie : représenter l'étant en tant qu'étant. Toute pensée métaphysique est aussi onto-logie, et rien d'autre. <sup>225</sup> »

Mais pour comprendre et même légitimer Nietzsche comme *chercheur de l'étant*, il faut lire Nietzsche et surtout le cours *le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* de Heidegger afin de rendre plus lisible le nihilisme dans le processus de notre travail. Définir ou expliciter le nihilisme à partir du renversement de Nietzsche lu par Heidegger rend plus facile la compréhension de l'ambiguïté de la métaphysique ; nous pouvons enfin comprendre pourquoi élevée, rabaisée et même moquée, elle a traversé le temps jusqu'à nous et survivra tout aussi bien à son délaissement qu'aux prodigieuses prouesses de la technique et de *la grande sorcellerie*. Même amputée de l'être, même asservie par le christianisme, même congédiée par les sciences des temps présents. Pourquoi Nietzsche ne réussit-il pas à décapiter la métaphysique ? Répondre à cette question revient à relire Heidegger lisant Nietzsche, car sans lui, jamais nous ne serions capable d'avancer le premier mot pour l'explicitation et l'explication des aphorismes de Nietzsche qui sont, comme chacun sait, toujours des images et des métaphores. D'ailleurs, utiliser des images et des métaphores comme il le fait ne l'éloigne pas d'un cran de la méthode platonicienne. La métaphysique est vivante. L'homme au marteau n'y a rien pu. « La métaphysique (celle de Nietzsche) comme institution du nouveau principe de l'inversion de toutes les valeurs s'accomplit avec le retournement de toute métaphysique. Nietzsche a pris ce retournement pour un dépassement de la métaphysique. Seulement, tout retournement de ce genre n'aboutit qu'à se laisser envelopper en s'aveuglant

---

<sup>225</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit. , p.174. (1)

soi-même dans les filets du Même devenu méconnaissable<sup>226</sup> ». La métaphysique devient dans ce cas le *non-retournement* d'elle-même que l'on ne désigne plus que par des pensées métaphoriques et des images.

### **L'image « Dieu est mort »**

*Dieu est mort* ; il n'est rien de ce que ce mot dit à la première lecture. Il ne peut même pas servir d'arguments pour celui qui veut précipiter Nietzsche dans le rang des athées. C'est plutôt une *massue* destinée à Platon, un *marteau* asséné à l'édifice du monde intelligible, le monde suprasensible ; *les arrière-mondes* afin de précipiter la métaphysique vers *sa chute dans l'inessentiel*. Dieu est mort, en effet pour Nietzsche, plus qu'une formule anévangélique et a-théiste sur le fait, c'est l'épithète (plutôt) de tout un programme : le nihilisme. Le nihilisme est la *mort* de Dieu, toujours dans le contexte platonicien. Cette mort de Dieu est la naissance du néant infini dans l'interprétation de Nietzsche afin que libéré, l'homme puisse aller à l'infini de sa propre volonté de vouloir être puissant. Du coup, selon Heidegger, cette formule peut bien être comprise indépendamment de la personnalité de Nietzsche qui la prononce puisqu'elle est facilement réfutable du fait même de la croyance irréductible en Dieu par une foultitude d'hommes ; Dieu peut être mort pour Nietzsche mais reste vivant pour tant d'autres. La fin circonstancielle de la vie de Nietzsche pourrait même donner raison à ces derniers : ce n'était que la parole d'un fou.

Ce *mot terrible* est plutôt, depuis toujours, prononcé par l'histoire de la métaphysique elle-même, c'est-à-dire depuis plus de vingt siècles. La métaphysique serait donc, de tout temps, le tombeau enfoui de Dieu ou des dieux. Que récupèrent donc en cours de route le néoplatonisme, le christianisme et la scolastique ? Sans doute, un Dieu déjà *dédivinisé*. Dans son magnifique ouvrage *La dette impensée*, Marlène Zarader a consacré plusieurs chapitres à ce

---

<sup>226</sup> Ibid., p. 191.

sujet. Nietzsche doit donc être réinterprété car il n'est pas aux yeux de Heidegger et aux nôtres aussi, ce meurtrier de Dieu, même s'il fait dire par *le forcené* « nous l'avons tué, vous et moi, nous sommes ses assassins <sup>227</sup> ».

La suite du texte que cite Heidegger, extrait du *Gai savoir*, est plus révélatrice et plus impressionnante, notamment la *grandeur de l'acte* qui va changer *la face du monde* car, en réalité, celui qui peut tuer Dieu est capable, doit être capable de devenir Dieu lui-même. Coup d'état, coup de Dieu. Une autre révélation ; si *les églises sont les tombes et des monuments funéraires de Dieu* selon Nietzsche, cela veut dire que les cultes qui sont rendus sont des cultes impuissants pour un Dieu déjà bien mort. Par conséquent, il n'y a pas beaucoup d'intérêt, en fait, de célébrer un Dieu mort.

En prenant cette image, Nietzsche montre comment la métaphysique platonicienne est flanquée depuis toujours d'un cadavre : celui des arrièremondes. *Ce mot terrible*, un défi très osé par un penseur qui n'avait pas, comme le voulaient les usages, un système de pensée élaboré et cohérent mais des à-coups et des métaphores : ce défi pourrait bien être la revanche d'un forcené, car nostalgie et autres ferveurs, passions et habitudes, pouvaient pousser les hommes à refuser d'entreprendre la remise en cause d'un système qui marchait bien jusque là ! Pourquoi donc tuer Dieu alors *qu'il nous a créés* ? Nous montrons par là l'impossibilité qu'il peut y avoir à voir dans ce mot de Nietzsche une adresse généralisée et absolutisée. Et si par extraordinaire même c'était le cas, arriver à tuer Dieu aussi facilement ne serait-il pas la preuve tangible qu'il était déjà un Dieu mourant ?

Par cette image au contraire, Nietzsche veut arriver à l'influence du platonisme sur le christianisme ou l'inverse ; on ne sait pas et on ne peut même pas dire clairement lequel des deux récupère la notoriété de l'autre. On sait seulement avec certitude que Nietzsche n'aimait ni l'un ni l'autre. Cette certitude ouvre alors une nouvelle piste pour le décryptage de ce *mot terrible* :

---

<sup>227</sup> Ibid., p.177.

dans la mort de Dieu, il s'agit de la mort du Dieu chrétien (dans l'esprit de Nietzsche, si le fils est mort, pourquoi le père ne mourrait-il pas ? Car le Dieu chrétien est différent du Dieu de l'antiquité grecque.

Donc, comme chacun sait, le *Dieu chrétien* est un héritage légitimé par le platonisme et sa théorie du monde suprasensible, si ce n'est pas le néoplatonisme naissant avec Plotin qui « christianise » le platonisme tout entier. Le Dieu chrétien devient donc une métaphore du monde intelligible, situés tous les deux, selon Nietzsche tout là-haut, au-delà de l'ici-bas. C'est cette distance « imaginaire » entre ici-bas et l'au-delà que Nietzsche veut supprimer. On peut se presser de considérer Nietzsche d'après les projets de ce chantier, comme un matérialiste au même titre que Karl Marx qui régla ses comptes avec l'idéalisme hégélien, mais il n'en est rien. Le monde suprasensible ne gêne Nietzsche que parce qu'il s'appelle *monde suprasensible* : la suite de la lecture de Heidegger va nous montrer que chez Nietzsche, il y a une sorte d'appel en permanence du *supra* qui n'est plus sensible mais valeur. C'est le désir presque inéluctable des concepts métaphysiques, même si Nietzsche proclame lui-même sa philosophie comme un mouvement antimétaphysique, entendons anti Platon. Le récit du forcené a quelque chose d'inapparent qui trouble : il semble regretter d'avoir « versé » le sang de Dieu ; sa culpabilité fait entrevoir déjà la souffrance que va causer le manque de Dieu ; quelques incantations ou quelques jeux sacrés pourront-ils expier la « faute » ? Les meurtriers se voient donc obligés de monter sur le trône sanctificateur en remplacement du Dieu « assassiné ». La leçon à tirer, c'est justement qu'il y a un besoin de Dieu ; son trône ne peut rester vacant.

Du point où nous nous trouvons, tout peut sembler assez clair quant au renversement de la métaphysique de Platon ; un renversement difficilement réalisable parce que « l'arme » utilisée pour ce renversement, du moment qu'elle est un *contre-courant*, reste ontiquement et ontologiquement liée au courant qu'elle combat mais ne vainc pas. Le platonisme *gagne* donc plusieurs vies.

Mais les choses n'ont pas pu être aussi simples qu'elles en ont l'air, et le problème soulevé, plus profond que celui de la simple apparence des choses. Il s'agit pour Nietzsche de mettre entre parenthèses le Dieu chrétien et tout ce qui dans l'histoire de la pensée occidentale l'a rendu possible. Nous sommes heureux de faire cette remarque parce que c'est aussi le but de la démonstration qui sous-tend le thème de notre travail. Replacer ou retracer le nihilisme dans son contexte historial revient donc à reprendre le chemin de la pensée, méandres après méandres jusqu'au point précis où a commencé « l'égarement ». Egarement ici ne peut être entendu au sens négatif mais plutôt comme l'autre chemin qui va épuiser ses possibilités d'éclairer la Vérité et d'aguerrir les hommes. Le chemin, comme dit Heidegger, « *des catastrophes mondiales* »

Le nihilisme est précisément ce lieu de détachement où les choses s'incarnent dans les choses, où l'étant devient l'ordre des choses, où l'être est évoqué seulement par rapport et au profit de l'étant. Le nihilisme devient donc la distance supprimée entre l'être et l'étant.

Vu comme tel, on ne peut plus caractériser le nihilisme comme la doctrine de quelques illuminés, ou quelque opinion personnelle, encore moins un courant spirituel ; rien donc de ce qui s'apparenterait à l'érection d'un nouveau courant comme on en connaît tant au cours de l'histoire mouvante des peuples avides de connaissances et de restructurations des pensées, plusieurs fois ajustées et réajustées. Le nihilisme est plutôt pour Heidegger, « un mouvement historial <sup>228</sup> » Mouvement ici doit être entendu au sens aristotélicien du terme c'est-à-dire, ce qui à l'intérieur de l'histoire, prépare sa mutation, l'agent actif moteur duquel dépend le processus de l'évolution historique et historiale. Le destin des peuples occidentaux se meut donc par et avec ce processus qui définit la structure même de ce destin et l'histoire multiséculaire de la pensée occidentale. Le nihilisme est donc à l'œuvre depuis le don de la métaphysique comme forme *dialective* de la pensée ponante. En effet, c'est bien dans cette partie du monde (occident), que le

---

<sup>228</sup> Ibid., p.180

mot Dieu a été le plus soutenu par des projets livresques et des supports pédagogiques du même acabit. C'est à travers la civilisation du livre que Dieu a pris « en douce » le pouvoir sur la pensée et sur l'orientation de celle-ci devenue *matière d'école*. Le Dieu chrétien prospère parce que Platon lui a fait un lit. Nous croyons que c'est ce lit que Nietzsche veut défaire par la sentence « Dieu est mort ». Le texte qui suit est sans équivoque :

*« Dieu est mort ; ce qui veut dire : le Dieu chrétien a perdu son pouvoir sur l'étant et sur la destination de l'homme. Le « Dieu chrétien » est représentation propre à désigner le « suprasensible » en général et ses différentes interprétations, les « idéaux » et les « normes », les « principes » et les « règles », les « buts » et les « valeurs » érigés au-dessus de l'étant pour donner à la totalité de l'étant une fin, un ordre et comme on dit simplement – pour lui « donner un sens ». Le nihilisme est ce processus historial par lequel le « suprasensible » est déchu de sa souveraineté et se vide de telle sorte que l'étant lui-même perd sa propre valeur et son propre sens. Le nihilisme est l'histoire de l'étant même à travers laquelle la mort du « Dieu chrétien » se fait jour lentement, mais inévitablement. <sup>229</sup> »*

La restriction « Dieu chrétien » est révélatrice en ce sens que Nietzsche, par elle, laisse entrouverte la possibilité d'un Dieu qui n'est pas chrétien, d'un Dieu qui fut et qui n'était pas encore chrétien, d'un Dieu qui sera et qui ne sera plus chrétien. Nietzsche n'est donc sans doute pas un *tueur* de Dieu. S'il vise un renversement de l'ordre et des valeurs comme l'indique Heidegger, il va lui falloir en créer de nouveaux. Tuer Dieu ne fait pas de celui qui le tue un sans Dieu, un athée ; il faut avoir eu une bonne raison pour le faire, (Dieu peut même l'avoir mérité). Il faut même par dessus tout, croire en ce Dieu auquel on veut ôter « la vie » pour que l'acte théocide ne soit pas un acte inutile, mais un acte

---

<sup>229</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Op. cit., p.32: voir également p.180 des *Chemins* (1) “le règne du nihilisme ne commence pas seulement là où l'on de à nier le Dieu Chrétien, à combattre le christianisme, ou à prêcher à la façon ... d'un vulgaire athéisme.”

rationnel ; Nietzsche n'est pas non plus un anarchiste : le désordre engendré par le « décès » de Dieu et la vacance de sa place rendraient inefficace tout discours sur *l'éternel retour* ou sur la *volonté de puissance*. Cette place vacante doit donc à nouveau être occupée par de nouvelles valeurs que va proposer Nietzsche. Il ne tue donc Dieu que pour lui redonner vie sous une autre forme, sous d'autres apparences. Il ne le tue sans doute que pour l'affranchir et le rendre plus « heureux » qu'il ne l'était en n'étant que *créateur* des choses. On ne s'étonne guère d'entendre Nietzsche prendre de telles positions : ceux qu'il a admirés avaient déjà une dent contre le christianisme, notamment Schopenhauer. La nouvelle époque, sous l'influence de ces penseurs « destructeurs » s'annonce « une délivrance, encouragée comme un gain définitif et reconnu comme achèvement.<sup>230</sup> » C'est pourquoi, poursuit Heidegger, « le nihilisme se parachève en devenant la tâche libre et authentique d'une nouvelle institution des valeurs<sup>231</sup> ».

Le farouche désir d'en appeler aux fondements de nouvelles valeurs nous renseigne sans doute sur l'état du « délabrement » et de la désespérance du genre humain après tant de siècles de moralisation, de « guidage » du destin humain par des concepts extra-*terrestres*, et bien sûr, par l'envahissement programmé de tout ce destin par la machine et les progrès techniques ; la cognée au pied de l'arbre. Que Dieu meure donc pour que renaisse une autre forme des tables de valeurs : « *près de deux mille ans écoulés et pas un seul nouveau dieu.*<sup>232</sup> » Et si ce nouveau Dieu était valeur ?

### **L'image des valeurs**

Valeur est pour Nietzsche, ce qui peut conserver et intensifier la volonté de puissance qui n'est rien d'autre que le désir de la vie. Ce qui à l'intérieur de la

---

<sup>230</sup> Ibid. , p.33.

<sup>231</sup> ibidem, p.33.

<sup>232</sup> Nietzsche, cité par Heidegger,

vie donne intensité de la vie est valeur. C'est en ce sens que Nietzsche entend l'être et bien avant lui toute la tradition métaphysique ; il n'invente pour ainsi dire, absolument rien : « Le penser métaphysique en valeurs c'est-à-dire l'interprétation de l'être en tant que condition de la possibilité se prépare dans ses traits essentiels à travers différents stades : par le début de la métaphysique chez Platon (οὐσία en tant qu'ἰδέα, ἰδέα en tant qu'ἀγαθόν), par le retournement chez Descartes (ἰδέα en tant que perceptio) et par Kant (être en tant que condition de la possibilité de l'objectivité des objets)<sup>233</sup>

Mais, par quels moyens est-on passé d'être à valeur ?

ἰδέα, *perceptio*, être, conditions de possibilité, sont des synonymes et ont tous quelque chose à voir avec la « vision » et avec *la présence* dont nous avons parlé dans la *parole d'Anaximandre*. L'être, comme tous les autres synonymes, est donc présence ; présence à partir de laquelle s'origine toute interrogation métaphysique. En commentant Kant, nous avons déjà montré que l'homme était la suprême condition de la métaphysique ; en voici les conséquences : « l'homme, en tant que cet étant qui se représente en amenant toutes choses devant soi <sup>234</sup> », va devoir les « juger » en se jugeant soi-même. Il devient alors le *vu voyant* dont parle Merleau-Ponty, « qui fait partie du spectacle qu'il contemple.<sup>235</sup> » La contemplation dont nous avons signalé l'importance dans le platonisme revient ici dans le processus qui doit conduire *l'être vu* à son sommet de valeur. La présence s'ouvre à elle-même naturellement ; cette déhiscence ( propriété capitale en phénoménologie) est le tournant décisif de la pensée qui doit rendre compte de ce qui voit et de ce qui est vu, dans une seule et même essence, une seule et même propriété ; autrement dit, rendre compte de ce qui est vu qui devient condition de possibilité de ce qui voit et vice versa. C'est l'essence du sujet-objet. Dans cette relation binaire, le sujet (l'être, le voyant) est la condition de possibilité de l'objet (l'étant, le vu).

---

<sup>233</sup> Martin Heidegger, Nietzsche II, Op. cit., p.185.

<sup>234</sup> Ibid. , p.183.

Mais en réalité, cette fonction binaire a quelque chose d'irréversible et d'interdépendant ; le sujet sans objet est absolument irréalisable. La conditionnalité est ici inconditionnelle. Le voyant qui ne (se) voit pas, le vu qui n'est pas vu commettent *un péché* fonctionnel. On en vient donc à la déduction tout à fait logique d'envisager l'être comme condition et la condition, comme nécessité, sans plus avoir besoin de revenir sur la définition de ἰδέα et *perceptio*. L'être compte donc nécessairement : « des conditions avec lesquelles il faut compter nécessairement, comment ne devrait-on pas un jour les nommer « valeurs »... ? <sup>236</sup> »

Parvenir ainsi à poser l'être comme valeur, dévoile une autre dimension cachée de la pensée métaphysique, et sans doute, le but recherché par Platon qui s'était, dans ses leçons exotériques arrêté sur ἀγαθόν comme Bien. Nietzsche achève donc la métaphysique de Platon en dévoilant dans Valeur, son sens ultime ; « Le penser en valeur... est le sens caché, la vérité ultime et peut-être intime du platonisme. <sup>237</sup> » Ce sens ultime, Heidegger l'interprète comme l'autre face de la pensée méditative. Si la pensée méditative chez Platon s'est élevée jusqu'à la contemplation où la *colombe légère* n'avait plus aucune attache avec le monde sensible, l'Idée qui y trône doit donc être valorisée. Elle devient le critère qui de là-haut garantit et donne forme ici-bas à l'étant et à toutes les formes morales de la vie terrestre. Il écrivait dans le *Timée*, « nos racines sont au ciel ». L'image traditionnelle d'un arbre dont les racines cherchent le suc nutritif dans le sol meuble se renverse et rend dérisoire la fonction élémentaire des racines. Image forte qui montre que l'être n'est pas là où l'on pense.

Mais Platon n'a pas seulement excellé dans ce type de pensée méditative comme le remarque Heidegger : « il y a deux sortes de pensées dont chacune est à la fois légitime et nécessaire : la pensée qui calcule et la pensée qui médite. »<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, NRF, 1983, p.17.

<sup>236</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Op. cit., p.183.

<sup>237</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, Op. cit., p.258.

<sup>238</sup> Martin Heidegger, *Question III*, Op. cit., p.166.

Il nous paraissait presque impossible d'avoir obtenu valeur de l'être à partir de la pensée méditative ; la révélation de la pensée calculante que Heidegger introduit au cœur de la métaphysique en change la donne et rend la démarche plausible : toute valeur est appréciation. Or, apprécier, c'est comparer, calculer, mesurer et en fin de compte, abstraire. Apprécier, c'est donner en abstraction l'équivalent d'une chose. Même en présence de plusieurs valeurs estimées comme ce pourrait être le cas chez Nietzsche, il est encore possible d'en éliminer jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'une seule, « fédérée » ; celle qui vaut le plus. Dans l'histoire de la philosophie, on n'avait pas assez insisté sur cet aspect de la pensée de Platon.

En effet, au frontispice de l'Académie de Platon, était inscrite cette mise en garde : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » De cette inscription, nous pouvons tirer deux conséquences. La première, c'est l'introduction par Platon lui-même des mathématiques au cœur de la philosophie sous forme de Nombres idéaux, Grandeurs idéales. En cherchant un peu plus loin, on découvre alors qu'il identifiait les mathématiques à la philosophie elle-même. La géométrie, science du levé de terrain, utilise en grande partie les mathématiques sans lesquelles elle serait muette. Les mathématiques, en servant la philosophie de si près finissent par devenir son égale, toute chose qui irrite Aristote, et donc, donne la preuve de ce que nous avançons. « Mais les mathématiques sont devenues, pour les philosophes d'à présent, toute la philosophie, bien qu'on dise qu'on ne devrait les cultiver qu'en vue du reste. En outre, ce qui est présenté par ces philosophes comme la substance et le sujet des êtres, pourrait être considéré comme une matière trop mathématique.<sup>239</sup> » La pensée de Platon est ainsi donc, une forme de calcul, de mesure ; ici, mesure peut déjà prendre son sens plein que l'on retrouve dans ἀγαθόν.

La deuxième, *Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre* ; être géomètre ici veut dire être capable d'abstraction, ce qui double l'intérêt que l'on a à

découvrir valeur dans être : le calcul, avant d'être exercice scolaire et soubassement des mathématiques, est à l'origine, de simples cailloux des chemins (calculus). Les égyptiens l'inventèrent et les Grecs les modernisèrent. En effet, pour une bête qui partait en pâturage, les égyptiens la représentaient par un caillou dans un coin de la maison. Le nombre de cailloux signifiait le nombre de bêtes confiées au pasteur qui, à son tour, revenait avec des cailloux dans sa poche en cas de mise bas durant son séjour dans les montagnes. C'est la toute première forme d'abstraction dont il est question dans le « géomètre » de Platon. Celui qui veut philosopher doit donc pouvoir être capable d'aller au-delà des choses sensibles. Cette forme de pensée calculante règne maintenant en maître dans ces *Temps modernes* ; l'argent, les spéculations boursières, les salaires, les budgets, etc. Nietzsche est donc en parfait accord avec le *géomètre* de Platon lorsqu'il obtient de l'Idée de Platon, la valeur comme condition suprême de la vie. Valeur est l'ecthèse de  $\text{ἰδέα}$ , c'est-à-dire au sens aristotélicien, une *abstraction logique*. Voilà pourquoi Heidegger rattache Nietzsche à l'aboutissement et au sens ultime du platonisme comme son indépassable dépassement. La surélévation des valeurs au dessus de  $\text{ἰδέα}$  démontre seulement que celles-là sont une *perspective cavalière* de celle-ci. On retrouve de ce fait, du platonisme dans la *hargne* de Nietzsche à vouloir renverser Platon mais qu'il annonce sans le savoir ni même le vouloir dans l'Eternel Retour du Même. « En son essence, la volonté de puissance est la volonté qui pose les valeurs. Les valeurs sont les conditions de conservation et d'accroissement à l'intérieur de l'être de l'étant. [...] Dans la mesure où la volonté veut se dépasser elle-même dans la puissance,... elle revient constamment à soi en tant que pareille. Le mode sur lequel est l'étant en son entier –dont l'*essentia* est la volonté de puissance, - le mode sur lequel l'étant en son entier existe, son *existentia*, c'est l'Eternel Retour du pareil.<sup>240</sup> »

---

<sup>239</sup> Aristote, *Métaphysique*, A9, 992a 32-33, 992b 1

<sup>240</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.195-196

Ainsi, les deux perspectives, *essentia* et *existentia* qui déterminent l'étant depuis l'antiquité, se retrouvent, selon Heidegger, comme fondamentaux de la métaphysique de Nietzsche : volonté de puissance et éternel retour du pareil. Il y a donc, dès l'origine, en l'étant, distinctes et unies, de l'essence et de l'existence. Cette distinction et cette union sont, pour ainsi dire, à la base de l'approche subjective qui sera accordée plus tard au Moi qui pense l'étant en se pensant soi-même comme partie de cet étant pensant. L'étant est donc sans conteste, *instituteur de valeur*. Mais, ce n'est pas ce qui saute aux yeux de prime abord. C'est la raison pour laquelle il nous paraissait difficile de comprendre comment Nietzsche est passé de l'être à valeur : c'est précisément parce que la métaphysique, depuis toujours, cherche le socle solide pour s'imposer comme science : elle « commence et déploie son essence en ceci qu'elle cherche l'absolument indubitable, le certain, la certitude.<sup>241</sup> » Cette quête de l'indubitable et de la certitude a été réintroduite dans la métaphysique à partir de Descartes qui institue une ferveur moderne au statut de la philosophie, c'est-à-dire, en son temps, trouver ce sur quoi « établir quelque chose de ferme et de constant » ; c'est ainsi qu'on en vient à poser comme garant de cette fermeté et de cette consistance, le *ego sum*, le sommet de la conscience de soi qui sait avec certitude qu'il est et qui il est : un sujet. Quelle que soit la position du sujet, quelle que soit l'humeur du sujet, il a la certitude qu'il est quelque chose, c'est-à-dire une présence.

Sur le plan historique, cette présence comme certitude d'un étant qui s'éprouve est le fil conducteur qui non seulement a tissé la métaphysique occidentale, mais plus, permet d'affirmer que Nietzsche, suivant lui aussi ce fil, n'a fait que pérenniser l'influence du platonisme. En effet, la subjectivité est déjà en latence dans l'Idée de Platon et c'est encore elle qui se dévoile comme volonté de puissance chez Nietzsche ; leur fin est à tout point identique : revendiquer un pouvoir inconditionnel et absolu. A la réflexion, si Platon devait

---

<sup>241</sup> Ibidem, p.196

écrire une philosophie qui n'eût pas de pouvoir, il eut été raisonnable qu'il abandonnât. L'enseignement de Platon couronne donc l'Idée comme porteuse de puissance inébranlable. A ce titre, la métaphysique de Nietzsche est encore le relais du Moi dont Hegel trace l'évolution dans la Phénoménologie de l'esprit ; l'esprit, de son état inculte, va parvenir par lui-même à sa propre connaissance absolue et scientifique.

Nous pouvons donc soutenir que la technique moderne, (puisque c'est de cet angle que Nietzsche situe le nihilisme) est, au point de vue métaphysique, l'achèvement total et historial de ce qui, larvaire dans l'Idée de Platon, s'accomplit comme domination dans l'époque moderne. Voilà donc l'homme devenu *maître et possesseur de la nature*. Heidegger retrouve cet achèvement dans l'œuvre de Nietzsche et dans deux des ouvrages d'Ernest Jünger, *La mobilisation totale* et *Le Travailleur*. C'est le nihilisme actif ; celui-ci est arrivé à son faite, propulsé par le concept nietzschéen de volonté de puissance comme à son unique but. Même en ayant pris un autre chemin, l'Idée de Platon, la Raison d'Aristote, le cogito de Descartes auraient difficilement atteint un but autre. C'est à ce titre que nous pensons que l'avènement du sujet au cœur de la métaphysique marque un tournant décisif qui aura permis en même temps de consolider tous les acquis de la pensée, de faire l'état des lieux et de repartir d'un pas assuré. C'est ce qui permettra à Heidegger de comprendre ce que Nietzsche n'avait pas compris, à savoir que le nihilisme *procède* de la métaphysique elle-même. Nous avons déjà fait allusion à ce texte de Heidegger qui montrait que la métaphysique était d'essence nihiliste. Et c'est pourquoi, lorsque Nietzsche s'attaque au platonisme, il reste encore embrigadé dans le dualisme être-étant. Ce dualisme chez Platon – si on ne devait garder qu'une seule chose de lui – est le tout Platon. Même si, et justement si, dans ce couple, la liaison est fatale à l'être, au point que l'on ne voit plus que l'étant. Cette relation complexe fait que plus rien ne sera dit sur être et étant sans porter le sceau de la métaphysique : Nietzsche n'est donc pas l'exception ; volonté de

puissance, éternel retour du même, sont issus de la dualité spécifiquement métaphysique de *essentia* et *existentia*. Même le surhomme de Nietzsche est encore comme allégorie, la parfaite métaphore de la « subjectivité » portée à son paroxysme, : la *raison*, le *cogito*, le ζῶν λόγον ἔχον étaient déjà un *surhomme*.

L'éternel retour du même, le retour du même, le même retour éternel n'auraient eu aucun écho, ni pour Nietzsche, ni pour la philosophie, encore moins pour la postérité, tant qu'ils ne fussent préalablement engendrés en même temps que l'Idée ; du coup, ils partageront son destin : Platon découvre l'être au profit de l'étant et ne s'occupe guère de la vérité de l'être. Autrement dit, l'être voit le jour à l'instant même où il s'évanouit dans l'étant. Cette présence évanescence peut donc s'apparenter au néant, et le fait que Nietzsche place justement *son* néant du côté de la non-valeur plutôt que du côté du néant authentique qui est la vérité de l'être, le fourvoie également dans l'illusion de l'étant qui voile l'être. Suivant Platon, Nietzsche tombe, tel un mouton de panurge, dans le fleuve où Platon s'est égaré et où l'être a été comme lavé et oublié. Une fois l'être oublié, l'étant peut maintenant régner en maître. Quel que soit l'angle par lequel on prend la métaphysique et son renversement, on arrive toujours à l'homme comme dominateur *absolu* ; à l'homme comme source et comme désir de puissance, même dans les pires moments d'angoisse comme le décrit si bien Ernest Jünger dans *La guerre, notre mère*<sup>242</sup>. C'est même précisément dans ces pires moments que, paradoxalement, la vie est le plus exaltée. Tout est dans ce paradoxe, comme tout était déjà dans le dualisme platonicien. Comment, d'un même élan, Nietzsche est-il fasciné par deux divinités grecques que tout oppose : Dionysos et Apollon ? La démesure de l'ivrogne insatiable et la mesure normée de la beauté pure, plastique ? Paradoxe. Le délire bacchanale au service de la jouissance du réel et l'abstraction essentielle et spirituelle de l'Art ? Bref, comment Nietzsche met-il ensemble vice et vertu ? A priori, cette question n'a pas de réponse et pourtant, Nietzsche

arrive, parti de ce paradoxe, à réconcilier le meilleur des valeurs du savoir avec le meilleur des valeurs esthétiques de la vie : c'est l'exhortation et l'exaltation de la puissance. La doctrine de l'éternel retour est en quelque sorte le sûr moyen d'obtenir et de fixer cette puissance. Tout se répète ; alors, la vie, celle-ci, la seule et la vraie, doit à tout instant adhérer au « festin » dionysiaque du monde réel : le monde réel est une fête, une orgie même. Mais c'est par ce moyen que la vie peut s'éprouver et prouver sa justification et transformer l'absurde du paradoxe en une jubilation créatrice ; c'est sans doute l'origine de l'Art. Si l'on peut de sa propre vie, créer quelque chose bien sienne, on ne s'embarrasse plus des moyens douteux, des tergiversations et de morale des arrière-mondes. Si d'une vie *immorale*, on peut construire quelque chose qui plaise au *surhomme*, on peut se jouer de tous les paradoxes du monde ; tirer la raison de l'instinct, même archaïque ; tirer les vertus des vices et des passions, même des plus explosives, et le néant lui-même, au lieu d'engloutir le monde, attend d'en découdre avec la volonté de puissance qui, non seulement le vainc, mais plus, l'exorcise. La revanche que le néant attend de prendre sur l'étant laisse à celui-ci la seconde inespérée de vivre, de croître et d'*exubérer*. Le néant ne néantise plus ; il exulte et exalte la vie. Nietzsche écrira, « si un philosophe pouvait être nihiliste, il le serait parce qu'il trouve le néant derrière tous les idéaux. » Heidegger aurait entendu, *il trouve l'être derrière tous les idéaux*.

C'est donc par la volonté de puissance que l'être va revenir, même caché, au centre de la quête de la métaphysique depuis Platon.

Pourquoi Platon, exclusivement ? Nous posons cette question pour la deuxième fois. Platon parce qu'il est le seul à avoir posé le dualisme idée-chose, être-étant. Les autres courants nés bon gré mal gré le platonisme n'avaient jamais abordé la question de l'être, encore moins sous cet angle ; nous ne pouvons donc pas les *accuser* d'en avoir perverti le sens ou de l'avoir occulté ! Les présocratiques, du temps de la splendeur de la philosophie, philosophaient

---

<sup>242</sup> Ernest Jünger, trad. Jean Dahel, Albin Michel, Paris, 1934 .

sans faire de la philosophie une science quelconque, même si Parménide parle sans cesse de l'être. Les post platoniciens, les néo platoniciens, jusqu'aux philosophes des Temps modernes, ont suivi Platon dans la déclive de la question qu'il a désorientée. D'abord parce que l'éclaircie ouverte par les premiers penseurs sera recouverte presque aussitôt par Platon avec la mutation de être en Idée. L'Idée est donc l'ombrage de l'être qui va finir par l'occulter jusqu'à son enfouissement. Mais en réalité, cet enfouissement n'est pas l'unique œuvre de Platon ; l'analyse de Heidegger remonte plus loin chez Parménide : « Ce n'est pas Parménide qui a interprété logiquement l'être ; c'est au contraire la logique, née de la métaphysique... qui a conduit à ce que la richesse essentielle de l'être, en réserve dans les mots fondamentaux de l'aurore, demeurât enfouie <sup>243</sup> ». Nous faisons ici allusion à la parole d'Anaximandre que nous avons déjà commentée. Ce constat est presque un refrain authentiquement heideggerien : *Etre et Temps, Kant et le problème de la métaphysique*, pour ne citer que ces deux ouvrages, ont pour tâche la relance de la question de l'être, disons même, le véritable commencement de la question de l'être dans sa vérité : « L'histoire de l'être commence, et cela nécessairement, avec l'oubli de l'être <sup>244</sup> ». Oubli qui s'accroît véritablement avec Platon, car même si l'on entend être dans Idée,(ἰδέα), celle-ci ne nomme déjà plus l'être. C'est l'essence de l'étant ; l'être devient l'étantité de l'étant c'est-à-dire, ce qui le porte, et à ce titre, l'être est perdu de vue et sans doute, pour très longtemps. Platon « radicalise l'oubli de l'être, puisque chez lui, l'être n'est absolument plus présent <sup>245</sup> ». L'étant devient l'apocope de l'être et finit par ruiner tout son sens et toute sa vérité. Il ne reste plus de l'être que la coquille étantifiée ; c'est sur cette coquille que bute pendant longtemps, toute tentative d'atteindre l'être dans son authenticité.

Voilà pourquoi il se trouve au centre de la question devenue polémique du nihilisme, au point même que Nietzsche assimilera le christianisme à ce

---

<sup>243</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.287.

<sup>244</sup> Ibid., p.216.

<sup>245</sup> Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, Op. cit., p.313.

nihilisme et partant, toute la culture philosophique occidentale, occidentalisante et occidentalisée. Il n'y a donc pas irruption du nihilisme au gré des flux des événements plus ou moins malheureux qui auraient précipité l'attente humaine désabusée vers le néant de la vie devenue absurde ; il n'y a pas choix délibéré d'un nihilisme pour faire barrage à l'autorité d'un savoir devenu pesant et encombrant, ou pour opposer une antithèse aux valeurs admises comme fondement de la Morale ; il n'y a pas non plus attente et désir d'un châtement, appelé par la loi naturelle de l'ordre, même lorsque le crime n'a pas été découvert. Le nihilisme a toujours été là, dès le premier instant de l'aube de l'être, pensé comme pouvant « passer la main à l'étant ». Dès cette aube, il est déjà oublié avant même d'avoir existé pour lui-même : être, une splendeur décatie. D'où alors l'idée du nihilisme comme dévalorisation de la valeur. Le regard que Nietzsche porte sur le christianisme par exemple comme « manifestation historique, séculière et politique de l'Eglise et de son appétit de puissance...<sup>246</sup> », est sans équivoque sur ce que le christianisme doit au platonisme. Du coup, vu sous cet angle, une précision s'impose quant au sens profond *du mot terrible* « Dieu est mort » : pour l'oreille qui l'entendrait comme un appel à un vulgaire athéisme, il y a pourtant une différence qualitative entre christianisme et vie chrétienne. Heidegger éclaire si bien la position de Nietzsche : celui-ci ne confond pas christianisme et vie chrétienne ; celle-ci a précédé le christianisme qui commence avec « *la propagande missionnaire de Saint Paul* ». Les écrits pauliniens et les autres Evangiles ont donc contribué à fixer la puissance de l'Eglise et assurer « la formation de l'humanité occidentale et de sa civilisation moderne<sup>247</sup> ».

Nous pouvons, sans préjuger de la bonne foi de Nietzsche, trouver sa position recevable. En effet, avec le christianisme, *l'ordre* du monde change complètement d'orientation ; les grandes civilisations qui ont prévalu en Europe

---

<sup>246</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.181 (1)

<sup>247</sup> *Ibid.*, p.181

et dans le pourtour méditerranéen (grecque, romaine et égyptienne) s'effondrent. Même *le temps* s'arrête et on recommence la datation à l'an un après avoir ramené toute la chronologie antérieure à (*l'an zéro*). Un coup de force sans doute unique dans notre histoire. Rome qui vainquit le monde armes aux poings est vaincue à son tour par un envahisseur armé seulement de parole. Venu de l'Orient, le christianisme désarme l'Occident, le déterritorialise en se déterritorialisant soi-même, c'est-à-dire en devenant une valeur occidentale. Pour marquer le coup fatal, le christianisme rejette les dieux gréco-romains comme étant des faux dieux. (Voir chapitre III, cinquième partie) *La formation de l'humanité occidentale et sa civilisation* germent facilement donc sur les ruines des faux dieux et de la mythologie qui hélas ! ne disparaissent pas du champ de cette civilisation : nos Champs Elysées, nos Mont Parnasse, notre Europe sont encore là comme témoin de cette défaite. C'est la victoire du christianisme que combat Nietzsche, visiblement, sans s'attaquer à ce qui dans la vie chrétienne peut être jugé recevable. Le commentaire de Heidegger est à ce point très cohérent : « une vie non-chrétienne peut bien adhérer au christianisme et s'en servir comme facteur de puissance de même, ... une vie chrétienne n'a pas nécessairement besoin du christianisme <sup>248</sup> ».

Pour Nietzsche donc, le christianisme a fait le lit du nihilisme, entendu par lui comme signe de destruction et l'achèvement de la puissance de l'Eglise, des étoiles qui ne brillent plus bref, du *crépuscule des idoles*. Mais cette vision liée à l'influence du platonisme n'est-elle pas réductrice de l'ensemble de ce qui dans la pensée de Platon peut être appelé à un dépassement ? C'est précisément ce qu'a vu Heidegger dans le nihilisme inhérent à la métaphysique. Il n'était pas facile de trouver dans ce vaste champ presque encyclopédique avant la lettre, la minuscule *chose* qui était restée impensée et qui a continué à hanter la pensée sans que rien ne puisse vraiment l'amener au jour. Le renversement de la métaphysique et donc du platonisme proposé par Nietzsche n'a pas atteint son

---

<sup>248</sup> Ibid. , p. 181

but parce que, sans doute, le désir de Nietzsche relevait plus d'une *colère personnelle* que d'une vision lente et patiente de ce qui dans la philosophie continuait à tenir tête à tout renversement. La tâche de Heidegger sera plus importante car, à ce qui ne se voit, elle a été plus radicale que le renversement fascinant de Nietzsche : il s'agit pour Heidegger, afin de surmonter le nihilisme, d'abandonner complètement la métaphysique, c'est-à-dire, d'oublier le platonisme. Même s'il paraît extrêmement difficile voire impossible de trouver dans la métaphysique ce qui n'est plus métaphysique, la relance de la réflexion est à ce prix : dépasser la métaphysique. Seulement, après, comment peut-on être sûr qu'on s'est vraiment débarrassé de la métaphysique ou du platonisme ? La vérité de l'être que Heidegger semble opposer à l'être putatif qui est devenu étant chez Platon, n'est-ce pas le bout du chemin que Platon n'avait pas eu le temps de parcourir ? La vérité de l'être n'est-elle pas au platonisme ce que le gland est au chêne ? N'est-ce pas parce que l'être, dès le commencement est ambigu, que sa vérité devient une urgence fondamentale ? Le réel lui-même, n'est-il pas le nœud gordien de l'intuition ?

Le réel intrigue par cette présence qu'il impose comme allant de soi. Le réel émerveille puisqu'il est à lui tout seul son propre témoin ; il se donne à voir de par soi. Mais il est quasi impossible que le réel (l'étant) se tienne ainsi sans qu'il y ait une raison suffisante, pleine, constante et fixe qui le soutienne. Ce que le réel a ombragé, est précisément ce qui brille et donne vie au réel. Nous pouvons alors comprendre que ce que Nietzsche appelle *avènement du nihilisme* a un rapport intrinsèque avec le réel (l'étant) et c'est alors l'aveu même que l'oubli de l'être a traversé l'histoire jusqu'aux Temps modernes où se profilent *les catastrophes* inhérentes à la cybernétique. Retourner donc à la question de l'être comme l'envisage Heidegger n'est pas à proprement parler pour empêcher ces *catastrophes mondiales*, mais bien pour remettre la métaphysique sur le chemin qu'elle n'aurait jamais dû quitter : l'ontologie.

Il est vrai qu'en arrivant à l'ontologie par la critique du platonisme, nous avons pris un énorme risque puisque ce thème ne découle pas vraisemblablement de la doctrine de Platon. Il est vrai aussi que le nombre des travaux que Heidegger accorde à Platon est relativement infime de même que, Heidegger ne fait pas l'exégèse de tout Platon. Il est vrai enfin que dans la critique de Heidegger, sont complètement absents tous les grands thèmes qui constituent le « système » de Platon. Tous ces faits avérés auraient invalidé l'analyse critique que fait Heidegger du maître de l'académie. D'ailleurs, des voix se sont élevées dans ce sens, dont une, celle de Victor Goldschmidt, avec une virulence rare.

En effet, Goldschmidt reproche à Heidegger sa vue caricaturale et simplifiante de la pensée de Platon : est caricature et vue atrophiée la réduction du platonisme à une simple théorie des *deux mondes*. Autrement dit, Heidegger ne retenant de Platon que son dualisme laisse choir des pans entiers de la pensée de Platon au rang desquels on peut citer, à regret, la dialectique, la structure des dialogues, les dialogues eux-mêmes, à l'exception de deux ou trois. Heidegger se serait attaqué à l'Idée de Platon comme ce qui « corrompt notre monde »<sup>249</sup> Ce reproche se comprend avec l'aide de ce que la pensée de Heidegger porte à tort ou à raison, l'épithète *existentialisme*. Si Heidegger est un existentialiste, il avait intérêt à attaquer l'Idée qui, selon Goldschmidt, est autre chose que l'existence : « Heidegger reproche à Platon d'avoir critiqué ce que en son temps, on n'appelait pas encore existence »<sup>250</sup> Goldschmidt voit donc en Heidegger, la tête de proue de l'existentialisme qui remonterait l'histoire de la philosophie pour fustiger tous ceux qui, dès l'origine, n'auraient pas posé l'existence réelle (l'angoisse) comme fondement de la pensée. Il voit donc dans l'analyse de Heidegger, une opposition radicale entre idéalisme et existentialisme : « les

---

<sup>249</sup> Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, Paris 1970, p.248.

<sup>250</sup> Ibid. , p.249.

philosophies de l'existence ne peuvent être favorables à un idéalisme qui met son emprise pesante jusque sur le terme destiné à en dénoncer le mirage <sup>251</sup> ».

Le reproche suivant découle du premier : la caricature de la pensée de Platon est un effet volontaire, visant à déformer le platonisme en le désignant en quelque sorte comme un bouc émissaire, c'est-à-dire responsable des maux du nihilisme contemporain. Les interrogations de Heidegger se tromperaient donc de cible puisqu'elles s'adressent à un philosophe du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui ne pouvait en aucun cas préjuger de ce qu'il adviendrait de sa pensée dans un futur monde dominé par le triomphe de la technique, de la solitude, de la subjectivité et de la rationalité. Pour Goldschmidt, Heidegger attribue à Platon, près de 2000 ans plus tard, « des problèmes que seul le nihilisme moderne pouvait formuler. <sup>252</sup> » Autrement dit, et c'est le troisième reproche, Heidegger considère Platon comme « celui qui est à l'origine de la subjectivité rationaliste qui atteint le fond de son absurdité dans la technologie contemporaine. »<sup>253</sup> Donc pour son contradicteur, Heidegger se serait livré à une sorte de reconquête *punitive* par le biais de l'histoire. Si le monde moderne connaît des malheurs, c'est parce que Platon, idéalisant l'être, a libéré et rendu possibles les voies de perte de l'homme. Cette attitude viserait donc à trouver les causes de la décadence de l'Occident au fond des âges qui l'ont conçu : « comment ne pas voir que ce sont ces malheurs qui incitent à rechercher des coupables jusqu'au fond du V<sup>e</sup> siècle, à se trouver des compagnons d'infortune et à entraîner, par rétroaction, tout le passé de l'Occident dans une perte que l'on préfère rendre irrémédiable, au moyen de l'histoire. <sup>254</sup> »

A notre avis, Goldschmidt dénie à Heidegger sa démarche *historiographique* car il utiliserait l'argument historique comme *argument d'autorité*, argument qui *refuse à Platon de dire ce qu'il avait à dire à travers*

---

<sup>251</sup> Ibid. , p.215.

<sup>252</sup> Ibid. , p.242.

<sup>253</sup> Ibid. , p.245.

<sup>254</sup> Ibidem, p.245.

*toute son œuvre*. A ses yeux, Heidegger a continué ce que Nietzsche avait commencé : désigner le responsable du nihilisme contemporain. Vu sous cet angle, l'exégèse heideggerienne du platonisme est irrecevable.

Mais à sa décharge, sans bien sûr aucun parti pris, nous pouvons dire que Heidegger, de son aveu même, n'était pas un « spécialiste » de Platon ; de ce fait, toujours de son aveu, sa vue de Platon n'a pu être qu'un point de vue, du reste *unilatéral*. Il écrit dans *Nietzsche II* : « existe-t-il seulement quelque chose telle une considération de l'histoire qui ne soit pas unilatérale, qui bien plutôt soit multilatérale ? <sup>255</sup> ». Nous savons à ce sujet que Heidegger a toujours orienté son analyse du côté de l'Histoire, sans pour autant préparer par cette orientation, l'excuse des attaques qu'on lui ferait plus tard. Tous les historiens le savent ; le passé est passé pour toujours ; le déterminisme historique ne fonctionnant pas de la même façon que fonctionne le déterminisme scientifique, fait du fait historique un fait unique dont la reconstitution même est impossible. Si l'on peut lire la marche de l'Histoire, on ne peut la comprendre que par un espace « creusé » dans l'actualité. A ce titre, le passé est malheureusement toujours jugé avec un regard *étranger*, un regard d'actualité : « ne faut-il pas que l'actualité de chaque époque considère et interprète la passé à partir de sa sphère ? <sup>256</sup> »

Ceci pour dire qu'à partir de notre époque-ci, dominée par la subjectivité et la rationalité, lesquelles ont précédé la volonté de prise de pouvoir par la *cybernétique*, nous ne pouvons voir le passé que comme ayant contribué ou non à cette prise de pouvoir. On ne peut juger le passé qu'avec quelques préjugés. Ceux de Heidegger sont précisément liés à la vérité de l'être.

Goldschmidt par contre, au vu de sa bibliographie, semble être un spécialiste de Platon et a donc pu vraisemblablement s'offusquer du fait que Heidegger réduisait la pensée de Platon juste à ce qu'il voulait en faire,

---

<sup>255</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Op. cit, p.92.

<sup>256</sup> *ibidem*, p.92

notamment à la thèse à laquelle nous avons nous-même adhéré : Platon est probablement l'origine ou la cause lointaine du nihilisme contemporain. On peut toujours trouver à redire quand quelque chose a été dit, et condamner avec des mots très durs ce qui après coup, semble n'avoir pas de consistance ou de réelle légitimité ; pour ce qui concerne l'interprétation platonicienne de Heidegger, il ne s'agissait pas à l'évidence, d'accuser ou d'acculer Platon à l'infamie. Si c'était le cas, la pensée de Heidegger n'aurait jamais eu l'impact qu'elle a eu sur l'histoire de la métaphysique et il serait considéré à l'instar de Nietzsche, comme un autre philosophe *au marteau*. Rien dans le texte de Heidegger ne nous autorise ou ne laisse entrevoir une telle démarche. Heidegger ne réfléchit pas contre Platon. Il cherche plutôt ce qui chez Platon, a pu servir, de façon même innocente, l'oubli de l'être. Comment Platon, visant l'être, l'a-t-il manqué ? Il faut donc reposer le problème de l'être, au-delà même de la métaphysique. Ce sera la tâche de l'ontologie.

### **a) De l'ontologie**

Quand on a *épuisé* la question de l'être, il faut impérativement revenir à l'ontologie ; l'ontologie étant le véritable point de départ de toute phénoménologie qui, comme chacun sait, marque la nouvelle rupture dans l'expression « *les nouvelles sciences des conceptions du monde* ». La phénoménologie n'aurait pas *allumé* tant de ferveur chez Husserl ou chez Heidegger si elle n'avait été d'abord ontologie. Nous ne demanderons pas qu'est-ce que l'ontologie ? Mais plutôt comment Heidegger a-t-il revalorisé l'ontologie qui, depuis les présocratiques faisait cours ? Comment Heidegger arrive-t-il à thématiser la question qui depuis Platon était devenue une aporie ? La question de l'ontologie chez Heidegger ne va donc pas sans une remise en cause intégrale de l'ontologie traditionnelle. Il y a alors destruction et donc forcément reconstruction, d'autant plus que chez lui, la question de l'être ne va pas non plus sans celle du temps. Le §6 de *Etre et Temps* commence

effectivement par l'annonce de cette « destruction ». Cette destruction a une histoire : « l'élaboration de la question de l'être doit s'aviser qu'il lui faut orienter son questionnement vers sa propre histoire [...] afin qu'en s'appropriant de façon positive le passé, elle entre en pleine possession de ses possibilités de questionnement <sup>257</sup> ». Dès le début de du traité sur l'être, nous remarquons tout de suite que Heidegger ne va pas se contenter de définir l'ontologie ou de séparer l'ontologie traditionnelle de l'ontologie fondamentale ; il y introduit une nouveauté, sans doute pour rompre efficacement avec le concept esseulé d'ontologie : le Dasein. L'ontologie de Heidegger est au service du Dasein, ou, si l'on veut, le Dasein devient avec Heidegger la nouvelle élaboration de la question de l'être.

Nous avons déjà évoqué l'héritage kantien de Heidegger à partir de la *Critique de la Raison pure*. Aussi, ici encore, revenons-nous à la spécificité de la question de l'être telle que Kant l'a entendue : la connaissance d'une chose effective passe par la perception. Autrement dit, la position d'un objet, la *présence présente* (parole d'Anaximandre) est le pré-conditionnement de la connaissance ; le premier commencement de la connaissance. Mais la perception reste encore soumise aux aléas du sujet qui a cette perception comme mode d'existence. Ce sujet, c'est le Dasein : le Dasein dévoilant ; le sujet actif. L'approche de l'ontologie par le sujet actif appelle indiscutablement le mode particulier de cette approche qui est la phénoménologie. L'ontologie n'est donc possible que comme phénoménologie. C'est le gain inespéré du renouveau philosophique. « Nous ne discuterons pas du développement ultérieur de ce courant philosophique qu'est la phénoménologie. Ce qui est décisif, c'est qu'elle a ouvert à nouveau la possibilité de questionner et de répondre de manière scientifique dans le champ de la philosophie... Elle consiste à porter pour la première fois au regard et à la compréhension les choses mêmes dont il est

---

<sup>257</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.46

question.<sup>258</sup> » La phénoménologie consiste donc à regarder et à comprendre les choses comme elles sont. On ne pourrait s'empêcher ici de se demander, *mais que fait-on donc depuis des millénaires en philosophie ?* On pourra alors répondre, *on est passé à côté de la chose sans la voir ni la comprendre.* Il s'agit donc maintenant d'apprendre à voir phénoménologiquement. Chacun sait désormais que chez Heidegger, ce qui n'a pas été *vu* dans la chose, c'est l'être, parce que, précisément, cet être *n'est rien d'étant* même si c'est lui qui est visé dans la perception. La recherche ontologique se trouve donc tributaire de ce sujet qu'est le Dasein. Mais le problème ici, n'est pas d'abord le Dasein, mais la chose, sa vérité. C'est pourquoi *Etre et Temps* s'ouvre par une page du Sophiste de Platon : « La nature (la chose) est présente avant même d'avoir été découverte.<sup>259</sup> » La vérité de l'étant est donc un caractère ontologique spécifique de cet étant dans la mesure où l'étant se montrant, crée une relation avec l'extérieur vers lequel sa compréhension séjourne. Ce que la chose donne à voir, c'est ce qui, en elle, était caché et entre maintenant dans un rapport de dévoilement. C'est pourquoi le cours de Heidegger commence par une explicitation du mot ἀλήθεια, entendu *privativement* par les Grecs comme ce qui n'est pas ou plus caché . La vérité d'une chose, c'est son ouverture. La distance qui sépare une chose de son ouverture s'appelle donc phénoménologie.

A ce propos, il convient ici de signaler un fait capital : le *Sophiste* de Platon est un cours que Heidegger a dispensé à Marbourg bien avant la publication de *Etre et Temps* en 1927 ; dans ce traité, il dénonce la définition de l'homme issue de la métaphysique traditionnelle comme insuffisante quant au projet de l'ontologie fondamentale. Par contre, dans le cours de Marbourg de 1924 (Le Sophiste), l'explicitation du mot grec ἀλήθεια l'avait amené à conclure que ἀλήθεια signifiant en fin de compte être-découvrant, était un mode d'être du Dasein humain dans la mesure où celui-ci se révélant dans le

---

<sup>258</sup> Martin Heidegger, *Platon : le sophiste*, trad. J.-F. Courtine, Gallimard, Paris 2001, p19

<sup>259</sup> ibidem, p.26

langage (λόγος), le parler devenait donc une spécificité proprement humaine, d'où alors, selon le sens des Grecs, le ζῶν λόγον ἔχον. Voilà pourquoi le langage tiendra une place centrale quant à l'élaboration de la phénoménologie et donc de l'ontologie chez Heidegger. Si nous sommes d'accord pour cette place centrale, nous serons également d'accord pour placer l'homme (le Dasein) au centre de la phénoménologie comme le premier phénomène qui se montre, se dévoile et revendique le voilement comme condition suprême du dévoilement. S'il le revendique, c'est précisément parce qu'il en a la conscience. Heidegger dira, le *phénomène qui compte*, et qui compte donc au plus haut point. « C'est le mode d'être de la vie le plus remarquable, car la parole est un son qui indique quelque chose <sup>260</sup> ». En commentant le *De Anima* d'Aristote, il s'accorde avec lui sur le fait que la parole, bien qu'étant un son émis par les seuls êtres vivants, cesse de n'être plus qu'un son à partir du moment où elle porte en soi une ἐρμηνεία, c'est à dire une explication du monde, une explication qui peut être comprise et interprétée. On voit donc que Heidegger, à ses tout premiers débuts, va chercher chez Aristote la justification de ce qui, sous sa plume à lui, deviendra des thèmes fondamentaux de l'ontologie. C'est pourquoi ses premières références se trouvent dans les ouvrages analytiques d'Aristote comme le *De Anima*, *l'Ethique à Nicomaque*, etc. C'est pourquoi également, la première ontologie de Heidegger est une analytique du Dasein. Mais rien de tout ceci ne nous instruit sur la manière dont il entend repartir de nouveau sur de nouvelles bases ontologiques et phénoménologiques. Nous sommes donc contraint de passer en revue tout ce qui avant lui, portait déjà le faible nom de *ontologie* ; l'analyse que nous avons faite de Kant témoigne, dans la conception heideggerienne de la métaphysique, de l'héritage d'une longue tradition de pensée sur l'être. Il va donc s'agir pour nous de montrer comment Heidegger présente la phénoménologie comme méthode ontologique ; tout vient donc à s'éclaircir : l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. La

---

<sup>260</sup> Ibidem, p.27

métaphysique, recherchée et réinterprétée comme science depuis Kant va alors subir avec Heidegger sa plus profonde destruction ; celle-ci s'est révélée nécessaire car il manquait à la quête métaphysique, l'être en tant qu'être et le temps comme horizon final de l'être. Etre et Temps sont donc les deux seules rives du canal qui a drainé l'unique problème de la pensée de Heidegger.

## **b) Le saut phénoménologique.**

Nous savons déjà que le jeune Heidegger fut influencé par la pensée de Dilthey et d'Aristote. Si tout part de la vie, s'il y a la vie partout, il n'est pourtant pas facile d'élaborer une science de la vie comme la phénoménologie se veut l'être. Il y a donc, dès le départ, un sérieux problème de légitimité quant au statut de la phénoménologie comme science. En effet, la phénoménologie s'engage plus que toute autre science, à trouver à la vie sens et signification. Ce qui suppose qu'elle va s'éloigner de tout ce qui jadis, était considéré à tort ou à raison comme *le* rationnel ou *l'*irrationnel. Mais l'écueil n'est pas écarté puisqu'un sens peut être rationnel ou irrationnel, le sens lui-même, par nature, n'ayant aucun sens. La phénoménologie voit donc le jour avec un sérieux problème de reconnaissance. Husserl avait tenté de régler ce problème en posant l'intuition comme primat du « retour aux choses ». Avec Heidegger, l'intuition seule semble ne plus suffire : si l'on se réfère au §7 de *Etre et Temps*, la compréhension semble mieux rendre compte des choses. Jean Greisch l'a très bien compris dans ce sens : « tout se passe comme si le concept de compréhension venait corriger celui d'intuition et le concept d'interprétation celui de description.<sup>261</sup> » Intuition, compréhension, interprétation, description, autant d'approches expressives du sens qui rendraient la phénoménologie apte à devenir science. Mais pourquoi parle-t-on donc des problèmes fondamentaux liés à l'élaboration de la phénoménologie comme science ?

---

<sup>261</sup> Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, éd du Cerf, Paris 2000, p.74.

Nous avons cité un peu plus haut, l'hommage que Heidegger rendait à la phénoménologie en tant *qu'elle rendait à nouveau possible de questionner de manière scientifique* : il faut le justifier maintenant. Avec elle, la philosophie cesse – l'a-t-elle jamais été ? – d'être un point de vue sur le monde. Si c'était le cas, elle ne serait plus rien du tout car un point de vue est toujours relatif à d'autres points de vues plus ou moins percutants. Un point de vue est une vision, forcément partielle d'une chose. Or, personne ne s'est entendu dire, la philosophie étudie tel aspect du monde. Si c'était le cas, l'étant, quel qu'il soit, serait le but final de la philosophie. Or cet étant même, a depuis longtemps montré ses limites ; la philosophie serait donc limitée si elle s'occupait d'un objet limité. Il reste donc de constater que la philosophie, du moins telle que Heidegger l'entend désormais, va de l'étant à l'être, son objet propre en tant que « l'être est le véritable et unique problème de la philosophie. <sup>262</sup> » Dès le §7 de *Etre et Temps*, la tâche de la phénoménologie est bien précise : « avec la question directrice du sens de l'être, la recherche se trouve aux prises avec la question fondamentale de toute la philosophie. La manière de traiter cette question est la manière phénoménologique. Par cette manière, le traité ne s'attache ni à un point de vue, ni à une tendance car la phénoménologie n'est ni l'un ni l'autre. <sup>263</sup> » Il s'agit donc de toute évidence, d'une méthode d'approche et de compréhension de la question de l'être, de l'être tout court. Ce §7 a, à nos yeux, une importance capitale dans la mesure où il va marquer la rupture conceptuelle entre Heidegger et Husserl. L'orientation de la phénoménologie de Heidegger marque ce que nous allons nommer dans notre texte *les malheurs de Husserl* (infra) car elle ne part pas de la conscience comme l'aurait souhaité Husserl à qui d'ailleurs, *en témoignage de vénération et d'amitié*, est dédié le traité.

---

<sup>262</sup> Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p.19.

<sup>263</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.27.

La phénoménologie, entendue désormais comme méthode philosophique, lorsqu'on la ramène à la sacro-sainte maxime « aller aux choses », que voit-elle ? Que signifie-t-elle ? Comment voit-elle les choses quand elle s'y est rendue ? C'est ici que se présente le premier problème de la phénoménologie car on peut trouver triviale *une nouvelle* science qui annonce aller aux choses-mêmes. Que font depuis toujours les mathématiques, la théologie, la biologie, la sociologie, etc. sinon aller droit à leur objet propre ? Si la phénoménologie ne va pas aux choses à la manière dont vont ces autres sciences, en quoi est-elle spécifique ? La réponse se trouve dans le mot même de *phénoménologie*. Heidegger, comme à son habitude, va « disséquer » le mot grec φαίνόμενον jusqu'à ce qu'il en vienne, en accord avec les dérivés allemands, à désigner ce qu'il montre manifestement. Toutes les racines du mot, tous les dérivés concourent à rendre évidents les correspondants allemands, latins ou français. Si l'on s'en tient à la première définition « le se-montrant-de-soi-même », l'explication ne fait que commencer, car à terme, φαίνόμενον veut dire plutôt *ce-qui-montre en soi-même, ce qui d'abord est caché*. C'est ainsi que s'établit la première différence entre les autres sciences objectives et la méthode phénoménologique. L'objet de la phénoménologie serait donc en réalité, le non-manifeste. Ce non-manifeste est alors le sens et le fondement de la phénoménologie ; en d'autres termes, l'être est le phénomène par excellence. L'ontologie se rend donc à la science par le chemin de la phénoménologie, d'où la célèbre phrase de *Etre et Temps*, *l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie* ; que ce soit par de multiples formes de...*avoir l'air de, paraître, apparaître, sembler, luire, s'annoncer*, il y va toujours d'une arrière pensée de ce qui de prime abord, est caché. On ne serait pas dans son tort si l'on définissait la phénoménologie comme la science de ce qui ne se montre pas ; ce serait en effet, sa véritable définition. L'être a l'air d'étant ; l'être apparaît dans l'étant ; l'être luit dans l'étant ; l'être s'annonce dans l'étant, etc. Toutes ces expressions reviennent à désigner la même idée de retrait, de mise en retrait.

« ...Au sens de s'annoncer et donc de ne pas-se-montrer [ ] désigne alors l'annonciateur lui-même, ce qui sitôt qu'il se montre dénonce quelque chose qui ne se montre pas.<sup>264</sup> » La spécificité de la phénoménologie est donc la *monstration* de l'être qui ne se montre pas. Cette spécificité est capitale dans la mesure où elle tranche radicalement avec d'autres sciences dont l'objet est immédiat. Le concept de phénoménologie est alors *inaugural* en ce sens. Jean-Marie Vaysse résume bien cette idée : « L'être tel qu'il se retire dans l'étant en le fondant est le phénomène de la phénoménologie.<sup>265</sup> » Ceci veut dire que la capacité que l'être a à se retirer de l'étant est la preuve même que l'étant est l'annonciateur de l'être, une sorte de *poste avancé* dont le message est : *l'être est par là*. C'est sans doute la raison pour laquelle Heidegger aura recours à l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire qu'il aura besoin de détruire l'idée jusque là admise comme « allant de soi ». Pourtant, cette destruction, elle, ne va pas de soi : elle doit impérativement passer par une réduction et une nouvelle reconstruction, conformément au caractère existentiel de l'étant Dasein qui est maintenant au centre du débat heideggerien.

1 – la réduction : rien de semblable avec la réduction husserlienne qui met l'étant entre parenthèses, pas pour le nier mais pour n'en tenir aucun compte jusqu'à ce que la conscience dévoile elle-même sa propre capacité d'appréhender les choses en dehors de l'expérience empirique. Cette opération intellectuelle chez Husserl vise plus le contenu du vécu noétique-neomatique de la conscience en tant qu'intention de la connaissance. Cette intention chez Heidegger n'existe pas vraiment puisque sa réduction phénoménologique part précisément de l'étant à l'être, l'étant étant le signalement ontique ou empirique de l'être. Si l'étant signale l'être, c'est parce que l'être ne saurait être un étant. L'accès à l'être est donc inductif. C'est par induction que le Dasein découvre sa finitude et sa limitation dans le temps comme un *pro-jet* qui doit se réaliser et se

---

<sup>264</sup> Ibid., p.30.

<sup>265</sup> Jean-Marie Vaysse, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*, éd Ellipses, Paris, 2005, p.11.

réaliser comme liberté. Il est question de liberté parce qu'il y va de la compréhension de l'être qui ne se montre pas et qui pourtant fonde l'étant qui, lui, se montre. Liberté parce que le Dasein sait qu'il doit, qu'il a à aller à l'être, son véritable horizon et sa véritable fin. La réduction chez Heidegger permet donc de fixer les limites et les possibilités du Dasein.

2 – la destruction phénoménologique : pour aborder cette question de destruction, Heidegger entend démontrer l'historialité du Dasein. Du coup, on ne voit pas très bien où il veut en venir et soudain, on comprend qu'il va « s'attaquer » à la tradition. Or il ne peut y avoir tradition que dans un espace où il y a du temporel, disons, pour éviter les malentendus, dans un espace où il y a du temporel. La temporalité fonde le champ historial du Dasein ; c'est ce que démontrent les §6 et §65 de *Etre et Temps*. C'est l'histoire du Dasein qui structure son fondement existentiel c'est-à-dire sa constitution ontologique, précisément parce que cette structure oscille entre avoir été et avoir à être, entre ayant été et devoir à être, entre les *séquelles* du passé et l'attente d'être : « l'élaboration de la question de l'être doit s'aviser qu'il lui faut orienter son questionnement vers sa propre histoire... afin qu'en s'appropriant le passé elle entre en pleine possession de ses possibilités de questionner <sup>266</sup> ».

Il nous paraît évident ici que l'œuvre de la destruction est une nécessité du questionnement et que le questionnement est une méthode *historicisante*. Même si le Dasein n'est possible que comme factif, c'est-à-dire jeté dans le temps en vue de l'accomplissement de son chemin (son étoile) vers un destin à l'horizon : il ne vient donc pas de nulle part ! Pour être jeté dans l'éclaircie éclairée, il faut bien sortir de quelque part. *Ce quelque part* est le point de départ de la destruction même si ce point de départ s'apparente vraisemblablement à un concept d'abord monopolisé par des approches mythologiques, scientifiques et théologiques. La phénoménologie, en tant que méthode destructrice doit donc se saborder elle-même avant de se reconstruire, pierre par pierre.

---

<sup>266</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.21.

C'est pourquoi la tâche de la phénoménologie est avant tout une sorte *d'épistémologie* de l'histoire de l'ontologie c'est-à-dire de l'être, étant donné que traditionnellement, la philosophie, quelle que soit l'orientation de sa démarche, est toujours déjà la tradition d'un héritage aux origines aussi lointaines que la mémoire peut remonter. Il est donc important de faire *l'inventaire* des acquis de cet héritage. La destruction de Heidegger a alors pour but de traverser tous les concepts fondamentaux jusqu'aux sources qui les ont engendrés. Le temps phénoménologique est donc avant tout un temps historique. C'est sans doute, l'une des causes des premières frictions entre Heidegger et Husserl ; celui-ci ne s'imaginant pas que celui-là pût aller aussi loin, estimait que Heidegger aurait dû s'en tenir au caractère anhistorique de la phénoménologie, puisque celle-ci ne peut être autre chose que transcendante. Or, c'est bien connu, pour Heidegger, il n'est pas du tout question d'une phénoménologie anhistorique.

L'enjeu de l'ontologie fondamentale n'est-il pas justement la répétition de la question de l'être ? Comment répéter si l'on ne remonte le cours de l'histoire jusqu'au point où il y a eu *défaillance* ? « En d'autres termes, la destruction (*la désobstruction*) se voit confrontée à la tâche d'interpréter le sol de l'ontologie antique à la lumière de la problématique de la temporalité. »<sup>267</sup> La répétition de la question aura donc pour allié une herméneutique appropriée, puisqu'il s'agit en effet d'éclairer *l'obscur* qui s'est abattu sur la philosophie en général, rendant incompréhensible ce qui ne demandait qu'à être compris et amené au jour. La destruction phénoménologique a pour finalité la compréhension, l'entente de l'être ; on ne s'étonne donc plus lorsqu'on voit constamment Heidegger remonter le cours de l'histoire jusqu'à Aristote et bien au-delà, à la langue grecque. Si Heidegger est aux prises avec les thèses de l'ontologie traditionnelle, ce n'est nullement pour les récuser, encore moins pour les nier, mais précisément parce qu'elles sont le berceau des problèmes

---

<sup>267</sup> Ibid. , p.25.

fondamentaux de la phénoménologie. En d'autres termes, parce qu'elles font problème, « il ne s'agit pas de formuler une nouvelle thèse sur l'être qui viendrait réfuter... les thèses traditionnelles [...] il s'agit d'interroger le fondement même de l'ontologie en tant qu'elle ne relève plus d'une ontologie... de déconstruire les ontologies traditionnelles selon une démarche...visant à montrer sur quoi repose la métaphysique et à caractériser la manière dont elle déploie son questionnement <sup>268</sup> ».

Par où l'on voit avec précision l'origine de l'oubli de l'être. De notre point de vue, l'oubli de l'être est le premier problème fondamental de la phénoménologie, c'est-à-dire le fond abyssal où elle a pour ainsi dire perdu ses amarres : c'est parce que l'être a été oublié que la phénoménologie a eu de la peine à se constituer comme science et surtout à cause de ce qu'une *épaisse* aporie s'est emparée du sens de l'être et du sens de l'étant. Nous avons vu avec Platon comment il posait la question de l'être en vue de l'étant, mais jamais la question de l'être en tant que tel. Voilà comment et pourquoi la postérité ne put questionner en direction de l'être. Si la métaphysique pose la question de l'étant uniquement, elle s'interdit tout naturellement et fatalement celle de l'être. La destruction permettra donc de revenir sur la question de l'être dont l'ontologie fondamentale garantit désormais la légitimité ; avec elle, l'être devient comme fondement, irréductible à tout ontique. L'être peut donc être recherché pour lui-même. Ainsi, la phénoménologie *ouvre-t-elle* l'étant comme on ouvrirait une huître afin que, mûri par ce long temps d'attente d'être, l'être devient enfin accessible à la vue, à la compréhension. C'est donc à l'être de se montrer soi-même car tout s'est passé jusque là comme si, l'être, effrayé par sa propre blettissure, s'est complu dans sa cachette. La phénoménologie a donc pour tâche de sortir l'être de sa cachette ; la tâche, c'est l'ontologie devenue désormais un nouveau problème.

---

<sup>268</sup> Jean-Marie Vaysse, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*, Op. cit., p.18.

## Chapitre3 : Heidegger et le renouvellement de la question.

« ... A certain moment de grand désespoir par exemple, lorsque les choses perdent leur consistance et que toute signification s'obscurcit, la question surgit... <sup>269</sup> »

En abordant ce chapitre, nous pensons pouvoir relire ou revisiter les préoccupations de *Etre et Temps* et l'*Introduction à la métaphysique*. En effet, dans l'un comme dans l'autre, il s'agit bien du sens de la question de l'être. Même lorsqu'une signification s'obscurcit, derrière cet obscurcissement, un sens se tient, caché, c'est-à-dire à découvrir, c'est-à-dire présent. Il y a donc du sens partout, sauf que, en métaphysique, le sens de l'être a été occulté tout naturellement par l'écran de l'étant. Le renouvellement de la question est donc, à notre avis, l'heureux événement de ces derniers temps. Si Heidegger renouvelle la question, c'est bien parce que la question métaphysique semble à bout de souffle ; reposer la question de l'être, c'est redonner une seconde vie à la préoccupation méditative, jusqu'à son origine qui est comme nous le savons maintenant, théologique. C'est dans cette question que se meut la pensée de l'être.

### 1) La pensée de l'être.

La pensée de l'être vient de la question de l'étant. La démonstration de l'*Introduction à la métaphysique* le montre bien : « pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » L'étant atteste de l'être, c'est-à-dire ; l'étant se tenant, devance l'être puisque l'étant est : *pourquoi donc y a-t-il l'étant...* n'est pas une question, mais l'aveu de l'être, sans lequel la question elle-même serait insoupçonnable. Cette question inaugure pour ainsi dire la pensée de l'être et la

---

<sup>269</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p13.

légitime. L'être est pensable car déjà envisagé (*incorporé, incarné*) dans la position de l'étant dont on ne peut plus supposer le retrait. La solidité et la certitude de l'étant sont donc le prélude à la question de l'être. Si l'étant *est*, qu'en est-il de ce *est* ? « Qu'en est-il de l'être ? <sup>270</sup> »

Dans l'ouvrage que nous citons, Heidegger prend l'exemple d'un Lycée dont les bâtiments sont là devant nous, que nous voyons mais dont nous ne pouvons déterminer exactement l'être, car le Lycée peut avoir plusieurs *êtres* : et pour cause, *l'être* du Lycée ne peut être le même pour l'architecte qui l'a conçu, le touriste qui le contemple, le parent d'élève qui l'idéalise et l'élève qui le fréquente ! De même, *l'être* du chien n'est pas le même pour un enfant mordu par un chien et pour un chasseur de gibier. *On a donc peine à envisager l'être* comme une structure unique et inébranlable. On a également peine à envisager l'être comme étant. Voilà pourquoi la pensée de l'être est d'une délicatesse de premier ordre, parce que, comme nous l'avons déjà démontré, il y a un risque permanent de *réduire* l'être au néant et par la même occasion, de nous « *néantiser* » nous-mêmes avant d'avoir compris la distance différentielle entre être et étant. Etre, le dernier soupir évanescent de l'étant ? Etre, un mot passe-partout ? Tout ce que nous nommons *est*, et jusqu'au néant, puisque nous le nommons. C'est d'ailleurs ce qui légitime une pensée de l'être. Dans le livre que nous citons, Heidegger s'arrête un moment sur la conception que Nietzsche avait de l'être afin de mieux reposer la question de la métaphysique : « ...l'être, la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise. » Ce serait sophisme de jouer sur les mots *réalité* et *vapeur* car la vapeur n'est pas une non-chose ; elle est bien le produit ou l'effet d'une cause réelle. Dans l'esprit de Nietzsche, l'être s'apparente vraiment aux « arrière-mondes ». Vu sous cet angle, la quête métaphysique s'arrête bien plutôt que prévu et du coup, la question fondamentale ruinée de toute légitimité. La position de Nietzsche ne nous surprend guère, lui qui a voulu *détruire* Platon. Mais, si Nietzsche se trompait de

---

<sup>270</sup> Ibid., p.41.

combat ? Si sa « nausée » de l'être était due à un malentendu, comme tout semble l'indiquer, ne serait-il pas urgent de revenir sur le chemin de l'être ? La pensée de l'être s'apparentera alors à l'acheminement vers le retour à l'être et donc à la métaphysique puisque de toute évidence, « nous sommes tombés hors de l'être. <sup>271</sup> » Et si, en réalité, le destin de l'être était de nous échapper et le nôtre de le rater ? Mais, si c'était le cas, comment est-il devenu *le destin spirituel de l'occident* ? Nous pourrions multiplier à l'infini les questions de ce genre, signe de l'omniprésence de l'être et de sa fécondité comme objet de pensée. La pensée pense donc l'être ; s'étant déjà libérée des contingences matérielles, elle peut donc discourir sur l'être sans se sentir désœuvrée. L'être est bien *la nourriture* de la pensée. Mais la pensée de l'être veut bien dire autre chose ; notamment que la question de l'être redevient une préoccupation de la pensée et même qu'elle n'a jamais cessé de l'être. Les choses ne sont jamais ce qu'on croit qu'elles sont ; cette certitude que les choses ont une autre *vie* est le début ou le commencement de la quête intellectuelle et spirituelle qui a élevé les peuples de l'Occident. Avec elle, voit le jour le concept qui a inauguré son éveil ; l'ontologie. Avec celle-ci, Heidegger va placer l'homme au centre des préoccupations métaphysiques ; sans elle, l'idée même de divinité ou de Dieu n'aurait jamais effleuré l'esprit de l'homme : *Qu'en est-il de l'être ?* est le premier pas vers l'homme entendu comme l'être-là. Le destin de l'être-là n'est pas seulement le souci ou l'angoisse qui le caractérise, mais aussi son appartenance historique à un monde, fût-il en décadence. Le monde est pour l'être-là, un existential, c'est-à-dire une structure fondamentale de sa *station*. L'homme n'est debout que parce qu'il a un monde. Sans la pensée de l'être, l'homme aurait comme *l'animal, un environnement*. Sans la pensée de l'être, jamais le monde ne se serait rendu à l'homme comme un intelligible. Jamais il ne se serait rendu compte ni de sa propre chute, ni de l'obscurcissement du monde ; lui serait égal, « la fuite des dieux, la destruction de la terre, la

---

<sup>271</sup> Ibid. , p.45.

grégarisation de l'homme, la prépondérance du médiocre.<sup>272</sup> » C'est donc la pensée de l'être qui ramène l'homme à la conscience de la différence ontologique entre étant et être, entre ontique et ontologique. Bernard Welte écrit dans la préface de *Monde et Etre chez Heidegger*<sup>273</sup> : « ... le mouvement allait maintenant de l'être, qui s'éclaire originellement comme décelement et vérité, à l'homme pour qui l'être s'illumine. La pensée devenait ainsi de plus en plus clairement une pensée « remerciante » (ein dankendes Denken) ». Cette formule *pensée remerciante* est bien de Heidegger ; nous aurons l'occasion d'y revenir au paragraphe suivant.

En effet, la pensée de l'être n'est pensée de l'être que parce qu'elle ne s'arrête pas sur elle et se contemple elle-même. Heidegger l'entend souvent au sens d'histoire. Elle va au-delà de ce qui est originellement premier et donc antérieur à la pensée ; l'être. L'être devient alors la source de la pensée c'est-à-dire là où la pensée elle-même s'origine. L'être est la clairière de la pensée puisque c'est lui qui l'ouvre à sa tâche ; creuser, « terrasser », nommer et enfin éclairer. On peut croire, selon la métaphysique traditionnelle, que la pensée, parce que spécificité de l'homme, est antérieure à l'être. Mais, il n'a pu y avoir pensée si elle ne portait d'abord sur rien. La pensée s'éveille donc à l'être ; elle est le don de l'être comme *l'Egypte est le don du Nil*. La pensée achève d'accomplir l'être, qui a toujours été et qui avait en lui, de tout temps, la vertu de son don. Nous lisons dans la Lettre sur l'humanisme : « ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or ce qui « est » avant tout est l'être.<sup>274</sup> » Si nous nous arrêtons un tant soit peu sur cette fonction *d'accomplir*, s'ouvrent à nous de multiples horizons dont nous n'avions même pas encore idée. Accomplir ici voudra dire transmettre un lien et un lieu à l'homme ; mettre un pont entre le commencement éternel et l'événement advenu de l'homme comme offrande de la vie factive ; nommer l'être dans une langue. L'offrande

---

<sup>272</sup> Ibid. , p. 54.

<sup>273</sup> Fernand Couturier, éd P.U de Montréal, 1971

<sup>274</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 27.

du langage est le sommet, en métaphysique, qui ne risque pas d'être dépassé : « le langage est la maison de l'être. <sup>275</sup> » Et plus qu'une maison, le grenier où s'entassent les provisions pour l'avenir et pour les temps durs ; le grenier, souvent attenant à la maison, lui assure sécurité et autonomie. Il y a comme un lien *ombilical* entre maison et grenier, comme le lien entre être et temps. Tout ce dont la maison a besoin pour être ne se trouve pas forcément dans (in) la maison. Nous aurons compris alors pourquoi entre être et temps, il y a donation. Alors, nous pouvons affirmer que c'est dans le langage qu'habitent aussi Dieu, les penseurs et les poètes. La maison de l'être est l'abri de toutes les sciences, sans lesquelles l'homme n'aurait pas encore commencé à s'affirmer comme homme ou à se nier comme non-étant. La pensée agit en l'être comme le levain qui lève la pâte du boulanger. Elle est donc le principe actif de l'être ; actif ici doit être entendu toujours dans un double sens : actif pour l'être, actif pour la pensée elle-même. « La pensée est l'engagement par et pour l'être. »<sup>276</sup> C'est en ce sens uniquement que doit être entendue toute l'œuvre de Heidegger. D'ailleurs, un magnifique livre analytique de Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*<sup>277</sup>, a pour sous titre, *un cheminement vers l'être*. Heidegger a affirmé à plusieurs occasions que l'unique tâche de la métaphysique était la pensée de l'être. Ceci peut paraître après coup comme un raccourci car il y a tellement de choses à mettre dans *pensée* et dans *être* ; ce qui serait pour le moins vague. Nous l'entendrons plutôt dans le sens où pensée et être sont le Tout de la métaphysique. « Chaque question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la problématique de la métaphysique. Elle est chaque fois l'ensemble lui-même. <sup>278</sup> » Vu sous cet angle, nous pouvons retracer l'œuvre de Heidegger et saisir toutes les problématiques de sa philosophie comme l'ensemble d'un tout qui se tient à l'image de l'arbre dont la définition englobe tronc, branches et

---

<sup>275</sup> Ibidem, p.27.

<sup>276</sup> Idem, p.29.

<sup>277</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, trad. Marianna Simon, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

<sup>278</sup> Martin Heidegger, *Questions I*, trad. Henri Corbin, Gallimard, Paris, 1968, p.47.

racines. Nous reviendrons sur le texte de la *Lettre sur l'humanisme* dans le chapitre 2 de la deuxième partie de notre travail ; mais avant, si la pensée présuppose l'être, celui-ci n'est, ni le fruit de celle-là, ni le nôtre. Il n'a pu tenir une telle place dans notre questionnement que parce qu'il s'est impensé ; s'il s'est impensé n'est-ce pas parce que, en attendant d'être pensé, il s'était déjà donné ?

## 2) le don de l'être

Quand on veut écrire sur le don de l'être, le premier écueil à éviter est d'entendre *don* au sens immédiat de la théologie dogmatique, bien que le contexte s'y prête. La tentation du glissement est si forte ; Heidegger lui-même déclare : « ... il faut que la métaphysique pense loin et vise Dieu parce que l'affaire de la pensée est l'être et que ce dernier se déploie de façons multiples.<sup>279</sup> » Ces façons multiples, nous les trouvons d'abord dans les phénomènes. Voici notre problématique : si phénomène est ce qui se donne à voir soi-même de par sa propre brillance, comment peut-il montrer un tel *soi* sans se donner gratuitement ? Comment ce don est-il possible sans qu'il y ait un donateur autre que le phénomène lui-même ? Il est donc impératif de s'intéresser à ce donateur. Il nous semble bien que le *donneur* d'être est la parole. Si nous maintenons cette assertion, nous sommes encore obligé de retourner à l'analyse de la *Lettre sur l'humanisme*. « Le langage est la maison de l'être », veut bien dire qu'il donne l'être puisqu'il l'abrite et le protège de toute sorte d'intempérie, et que la pensée, (justement) *travaille à construire cette maison*. Nous nous en tiendrons à l'analyse que Heidegger commence à faire à partir du concept de logos au B du §7 de *Etre et Temps* : « au sens de parole, λόγος se ramène à δῆλον, rendre manifeste ce dont la parole « parle ». <sup>280</sup> » La parole apophantique (Aristote) est justement le sens que nous recherchions. Ici, la parole montre ce dont elle parle ; *la parole parle* veut dire que la parole montre ;

---

<sup>279</sup> Ibid. , p.294.

<sup>280</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.32.

si elle montre, cela veut dire qu'elle montre ce qui, de prime abord, n'était pas visible. Elle dévoile donc le voilé. En ce sens, en dévoilant, elle donne : à elle-même et à autrui. Elle ouvre donc la perspective de l'attente, de l'entente et de l'écoute. En ce sens encore, elle est ductile : elle saisit les choses et leur donne vie, présence et même existence. Avec la parole, l'être vient au jour. La parole est donc le temple de l'être qu'elle donne à se montrer. Elle devient alors et alors seulement, la structure phénoménologique de l'être et en tant que tel, son existential. « Le mot (la parole) permet à l'être de s'éclaircir en tant qu'être... seul le mot accorde l'être aux choses.<sup>281</sup> » Cette description nous convient parfaitement, compte tenu du cadre phénoménologique où nous nous trouvons et qui nous recommande « d'aller aux choses-mêmes ». Nous ne cherchons pas (si) derrière les choses, un généreux donateur. Nous voyons seulement l'être qui vient au mot, nous voyons les choses naître des mots, de la parole. « *Aucune chose ne soit là où le mot manque.* » Ceci est vrai ontiquement ; plus encore ontologiquement. Car nous savons déjà, depuis Platon que l'étant est la *pré-position* de l'être et que l'être est le prétexte de l'étant.

Mais comment le mot peut-il avoir un tel pouvoir si l'être ne le lui a pas concédé ? Il faut donc revenir à l'être, car celui qui sert n'est pas plus grand que celui qui est servi. Il y aurait donc une sorte de dialectique silencieuse qui *transformerait* et transférerait le pouvoir du mot à l'être puisque celui-ci garde la main sur son énigme : cette énigme est celle de l'être lui-même qui parle et donne aux mots le sens de leurs paroles. C'est parce que la nature propre de l'être est de se montrer, de se tenir dans l'éclaircie de la compréhension et de l'entente, qu'il fait dire au mot, ce que parler veut dire : montrer. Voilà pourquoi, en se montrant, l'être montre d'abord l'étant, et en se cachant, il pousse l'étant à le dénoncer en se niant lui-même comme étant-premier et comme être. Parce que le mot *s'évanouit* une fois l'être nommé, alors, l'être survit au mot. C'est là son pouvoir : il s'est donné et s'est repris afin de rester

---

<sup>281</sup> Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990, p.200.

maître et seul donateur. C'est ce que *garder la main* veut dire vraiment. C'est également le sens de l'*énigme* (qui se donne en se refusant en même temps) qui clôt *Chemins qui ne mènent nulle part* : « ...la pensée doit prendre dictée à la ruche de l'être <sup>282</sup> ».

En effet, si le mot avait plus de pouvoir que l'être, la question directive de la métaphysique de Heidegger aurait été la question du langage et non la question de l'être. Et même, cette question sur le langage comme origine n'aurait jamais sans aucun doute, vu le jour puisque, dès 1921 la Société de linguistique avait interdit tous travaux dans ce sens. Cette preuve matérielle renforce donc le primat de l'être sur toutes les questions métaphysiques comme nous l'avons indiqué plus haut. « Le mot (le langage) accorde l'être aux choses », mais il faut préciser : l'être qu'il n'a pas et qui lui est antérieur. Cette origine antérieure au mot, ne la nommons-nous pas également *λόγος* ? Dans ce cas, on peut dire que *être et λόγος* sont co-originaux. Cet argument peut être recevable phénoménologiquement, mais logiquement non, puisqu'il ne peut y avoir deux origines. Des deux, l'un doit forcément précéder l'autre, d'une manière ou d'une l'autre : « la parole matinale (aurorale) de la pensée naissante et la parole tardive de la pensée arrivant à son terme portent au langage le même, sans toutefois dire l'identique <sup>283</sup> ».

L'identique, dans la pensée de Heidegger est à prendre avec beaucoup de prudence ; il faut encore recourir au langage pour faire la part de l'idem et de l'identique. De même, parlant de l'être et de cette sorte de *transhumance* vers l'étant, pour que l'être n'en sorte pas diminué ou affaibli, il va lui trouver un autre *accord*, tout à fait légitime, qui fera de son déploiement, un geste unique : ce geste, c'est le don et cet accord, c'est le temps.

## **Don et donation dans la pensée de Heidegger**

---

<sup>282</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.449, (2)

<sup>283</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.271 (1)

S'en tenir à l'être comme don c'est-à-dire don de soi par soi, est le premier pas de la phénoménologie car, ainsi, on évite tout naturellement de faire intervenir ou de recourir à une *transcendance*. L'être se donne exactement comme il est. Le phénomène se précède soi-même : tel est, si l'on peut le dire, pour respecter la maxime « aller aux choses-mêmes », l'unique principe de la phénoménologie. Il n'y a donc rien derrière le phénomène qui ferait qu'il brille ou qu'il s'obscurcisse. Le don est ici total ; c'est la donation comme mode fonctionnel de l'ouvert, de l'indemne sur le monde.

En effet, don et donation ne s'expliquent que dans et par cette fonction qui emplit et remplit la vue de celui à qui il est donné de voir le phénomène. Que veut donc dire donner ? C'est d'abord un geste, un mouvement qui part de soi vers un autre. Une sortie donc, sans risque, de soi vers un autre. Or, donner présuppose que l'on a quelque chose à donner ! Qu'a le phénomène qui se donne ? Il a soi-même comme plénitude et donc comme don. Le phénomène est plein et riche de soi ; c'est pour cela qu'il est lumière ( $\phi\alpha$ ,  $\phi\tilde{\omega}\zeta$ ). Il va donc de l'essence même du phénomène : son essence serait alors *le-se-donner-soi-même*. Cette essence est une donation généreuse sans contrepartie puisqu'il se montre pour soi-même. Le phénomène n'est pas avare de soi. « La donation de soi indique certes que le phénomène se donne de lui-même, mais aussi et surtout qu'il se donne de lui-même et à partir de lui-même.<sup>284</sup> » La donation vient donc de *l'avoir*. C'est pour cette raison, selon une expression de Heidegger lui-même, que l'on dit « il y a ». Avant de le reprendre plusieurs fois dans des séminaires, il précise ce qui suit : *il y a veut dire, « cela donne » (es gibt), même si souvent, es gibt est rendu par il y a « être se trouve dans le fait d'être...dans le il y a. »*<sup>285</sup>

A y voir de plus près, toute l'analytique du Dasein dans *Etre et Temps*, du §5 au §11, est une démonstration du don de l'être ; il y a. Le Moi n'est rien s'il ne

---

<sup>284</sup> Jean-Luc Marion, *Etant donné*, PUF, Paris, 1997, p.33.

<sup>285</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.7 ; p.212.

s'est montré. *Il y a* devient alors donation entière du Dasein, de l'être. L'étant semble exclu de cette donation puisqu'il a toujours fait écran à l'être ; l'étant ne se donne pas car il est déposé dans le monde à titre purement panoramique. C'est l'être en lui, se donnant, qui l'élève au rang de la perception au sens où il est perçu. Sans l'être, l'étant serait invisible. « L'être, en tant qu'il diffère de l'étant, apparaît immédiatement selon la donation. <sup>286</sup> » Le commentaire de Jean-Luc Marion est fondamental car il aide à voir la transition qu'il y a entre Dasein et l'Ereignis (l'avènement, l'appropriation)

En effet, si l'être est donation, celle-ci ne s'achève que dans l'avènement accompli de l'Ereignis. Dasein et Ereignis forment *l'arc* de la question de l'être : « *Nur solange Dasein ist gibt es Sein* » ; il n'y a d'être que pour autant qu'est l'être-là. Ceci nous rappelle justement la position de Heidegger dans la Lettre, où il précise contre Sartre : « ...précisément, nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être <sup>287</sup> », à la suite de quoi, il traduit lui-même il y a par *ce qui donne*. « Le gibt (donne) désigne toutefois l'essence de l'être, essence qui donne, qui accorde sa vérité. Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'être même. <sup>288</sup> » Par où l'on voit que le chemin de la pensée de l'être le mène à l'Ereignis, c'est-à-dire, à la propre possession de soi. Etre se donne donc pour mieux se posséder, s'approprier, parce qu'il n'est plus seulement être, mais qu'il s'est rendu à son autre horizon qui est le temps. Mais à l'aveu de Heidegger lui-même, *l'avènement* dans *Etre et Temps* reste *inaccompli* ; il n'a pas eu le temps – il n'a pas pu – *démonter* Etre et Temps en Temps et Etre. Qu'à cela ne tienne, être ne varie nullement, d'un côté comme de l'autre, entre la conjonction de coordination *et*. Dans *Heidegger et les paroles de l'origine*, Marlène Zarader situe très bien cet entre-deux rives de *et* : « l'être est sa propre donation, elle-même donnée par le temps : le temps est sa propre donation, elle-

---

<sup>286</sup> Jean-Luc Marion, *Etant donné*, Op. cit., p.53.

<sup>287</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p.87.

<sup>288</sup> *ibidem*, p.87.

même donnée par une plus haute et plus mystérieuse provenance (Es).<sup>289</sup> » *Mystérieuse provenance* ici, n'a rien de mystérieux. Comme nous l'avons indiqué plus haut, il s'agit d'un don généreux et gratuit. Paroles de l'origine, paroles dès l'origine, structures et fondement de cette origine, en deçà et au-delà desquelles rien ne fut, rien ne put être, ni être, ni étant, ni temps. L'être va au temps ; le temps se donne à l'être à l'instant où, comme à la véraison, le raisin devient raisin c'est-à-dire destiné à la cueillette et donc à la consommation. Dans ce don, il s'agit en fait d'un octroi, d' « une offrande pure, gratuité du don – don par lequel il y a temps, donc histoire, être et présence.<sup>290</sup> ».

On peut spéculer sur la donation *différente* de être et temps. En effet, le *Es* dans les expressions *Es gibt Sein* et *Es gibt Zeit*, n'est pas univoque : dans la première, *Es* est l'être qui donne le temps, qui destine le temps comme l'horizon de l'être. Dans la deuxième, si *Es* donne le temps, il est tout autre que le temps, afin que la locution être *et* temps soit vraiment conjonctive sans devenir une médiocre tautologie; être et être, temps et temps. *Es* est donc autre et le même et c'est pour cela que donation lui convient sans équivoque. *L'un et l'autre (être et temps) reposent l'un dans l'autre et tous les deux dans le même*. Ce même, Heidegger l'appelle Ereignis.<sup>291</sup> « ... le destinement de l'être repose dans le procurer du temps et l'un et l'autre dans l'Ereignis. <sup>292</sup> » Les deux s'approprient dans une parfaite co-appartenance ; une co-appartenance venue de très loin, de l'aube originelle lorsque le premier *présent* vint au jour. La donation, pour qu'à la fin advient, était, de toute évidence, au commencement : ni absence, ni rupture, ni déviation. C'est le destin de l'horizon. Advenu ici, pour nous, a le sens effectif que lui donne Heidegger ; appropriation comme *achèvement*. Achèvement ici n'achève pas seulement le parcours métaphysique de l'être qui se fond dans le temps, mais également, selon Marlène Zarader, l'achèvement de

---

<sup>289</sup> Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Op. cit., p.241.

<sup>290</sup> Ibid. , p.242.

<sup>291</sup> Martin Heidegger, *Questions IV*, Op. cit., p.40.

<sup>292</sup> Ibid. p.45.

la pensée de Heidegger : Ereignis devient alors la fin du questionnement, la fin heureuse des chemins qui ont risqué de ne mener nulle part.

En effet, Ereignis n'apparaît pas dans le Traité de 1927 ; pour cause, Heidegger était tout occupé à l'élaboration de *Etre et Temps* dont la troisième section devait contenir le *renversement* naturel en Temps et Etre. C'est dans les séminaires et conférences des années 1936 sur temps et être qu'il élabore le concept de l'avènement et le divulgue dans les années 1957-1962, à partir desquelles Heidegger n'a plus rien écrit en somme. Ainsi, se justifie historiquement Ereignis comme achèvement ontologique de la pensée de Heidegger. « ...L'Ereignis une fois pensé, le tout dernier mot a vraiment été prononcé.<sup>293</sup> » Cette remarque de Marlène Zarader est très juste : il suffit d'ouvrir la conférence Temps et Etre pour s'en convaincre dès la première ligne : « Qu'est-ce qui donne occasion de nommer ensemble Temps et Etre ?<sup>294</sup> » Cette question de Heidegger a une portée lointaine : on y entend déjà l'écho de l'intention qu'il eut au tout début de son entreprise, à savoir répéter la question tombée dans l'oubli, et adjoindre à être, le temps comme son horizon propre.

Comme il était nécessaire de reposer la question de l'être, Heidegger constate que son parcours sinueux, s'il n'était parvenu à le libérer, lui avait encore fait connaître diverses fortunes ; ce faisant, la postérité a hérité de la métaphysique l'oubli que celle-ci avait engendré. L'être, pensé comme auxiliaire de l'étant, s'est ombragé et ce, depuis Platon. Mais l'être repensé comme auxiliaire du temps sera ramené dans son élément. *Nommer ensemble temps et être* est, ce nous semble, la profonde volonté de la destination de la pensée de Heidegger depuis 1927 (*Etre et Temps*) et même avant, lorsqu'il définissait le temps comme παρουσία. On comprend alors l'analyse de Heidegger : quand il donne l'être au temps et le temps au fondement de l'être, il

---

<sup>293</sup> Marlène Zarader, *Les paroles de l'origine*, Op. cit., p. 245.

<sup>294</sup> Martin Heidegger, *Questions IV*, Op. cit., p.14.

les lie à un sol sans autre origine nommé Ereignis. Le renversement Temps et Etre devient donc la boucle achevée du parcours heideggerien : *ce qui donne occasion de nommer ensemble temps et être* est déjà l'aveu même que temps et être sont ensembles depuis toujours. Le temps parle déjà dans être. Etre est être de l'étant ; le temps est temps de l'être. Ainsi, ne disons-nous jamais le temps « *tempe* » comme nous disons, l'étant ou l'être est. Nous disons plutôt, le temps est c'est-à-dire, il y a le temps, scellant ainsi la compatibilité de être et temps. *Est* devient alors avoir, d'où l'idée de donation et d'appropriation. Avoir ici n'a plus seulement son sens grammatical de possession. Dans le *est* et le *a*, il y a quelque chose d'imperceptible qui donne quelque chose de perceptible qui fait être, donc qui donne à être : donner, c'est laisser être autrement dit, laisser avoir. L'*extraction* de l'être à partir de *il y a* est ce qui depuis toujours a manqué à la gigantesque œuvre de la pensée.

Le temps aussi, comme concept a priori, ne connut pas meilleure fortune : ce qui a frappé l'être a touché le temps. « Temps, cela nous est connu de la même façon que « être » par des représentations courantes dès que nous nous proposons de situer et clarifier ce qui est tout à fait propre au temps <sup>295</sup> ».

La deuxième question, « qui sommes-nous ? » est presque la réponse à la première, dans la mesure où Heidegger pose l'homme comme le lieu de réception de la donation que contient le « il y a » : l'homme est le lieu où le temps, entendu comme *παρουσία* accueille l'être afin qu'il se déploie et qu'il s'accomplisse. « Sans cette donation, dit Heidegger, l'homme ne serait pas homme <sup>296</sup> » A cela, nous ajoutons, sans l'homme, il n'y a plus rien du tout. C'est sans doute en ce sens que Heidegger préfère la définition du temps comme *παρουσία*, car il s'agit d'un perpétuel *avoir-séjour*. Dans ce séjour, être et temps se trouvent bien accordés dans le présent, le passé et l'avenir. (On se souviendra ici de ce que Heidegger nomme dans *Etre et Temps* l'unité des ex-

---

<sup>295</sup> Ibid., p.25.

<sup>296</sup> Ibid., p.30.

tases). Entre ces trois ex-tases, il y a forcément un lien intangible qui les tient unies : c'est la donation. C'est pourquoi Heidegger utilise le très liturgique mot *porrection* : le passé, le présent et l'avenir se côtoient et se touchent. Il y a bien une fonction porrective entre avoir-été, être et avoir-à-être ; dans un vase communiquant par exemple, le liquide qu'il contient est parfaitement homogène. C'est cette homogénéité qui devient donation de être et temps.

En outre, en lisant le renversement temps et être, nous avons la nette impression que Heidegger veut absolument conclure en l'éclairant davantage, la fondamentale question soulevée dans *Etre et Temps*. Il n'y a plus l'ombre d'un doute ; Ereignis clôt la question de l'être et celle du temps : « dans le destiner du rassemblement de toute destination de l'être, dans la porrection de temps, se montre une appropriation, une appropriation – à savoir de l'être comme παρουσία et du temps comme région de l'ouvert. [...] Ce qui détermine et accorde leur convenance réciproque, nous le nommons : Ereignis.<sup>297</sup> » Heidegger précise que ce mot est entendu comme *rassemblement* au point de la *destination*. C'est comme si un appel était lancé depuis toujours afin que, de tout l'univers, s'assemble tout ce qui a la vertu du rassemblement, et rassemble tout ce qui, d'un commun destin, configure l'existence du présent. Ce lieu de rassemblement et la *chose* qu'il désigne est Ereignis. Un lieu exempt de toute impureté et de tout obstacle ; un lieu sacré donc. L'utilisation du joli mot de la liturgie catholique – porrection – n'est donc pas innocente. C'est avec recueillement et piété qu'être et temps se présentent l'un à l'autre et se donnent, dans une mutuelle entente et dans le silence de leur complicité. Le don ne connaît ni clairon ni fanfare ; donation devient alors porrection (présentation). Dans le sens originel de porrection, l'Evêque tient en main un objet (une bague épiscopale, une icône ou une relique) et le présente à ses ouailles pour vénération. Cette *pratique* n'a de sens que si et seulement si c'est un évêque qui tient l'objet. Tenir ici est la fonction primordiale de la porrection. Il y a donc du pouvoir

dans « tenir ». Il en est de même du lien qui tient être et temps : « Le tenant des deux questions (être et temps) c'est l'Ereignis<sup>298</sup> ».

C'est donc dans l'Ereignis que « il y a être » et « il y a temps » deviennent inconditionnellement don de part et d'autre. Don ici a le sens de ce qui *arrive* (encore un autre sens de παρουσία) C'est donc la vue du phénomène qui est ici visée ; sans le don de l'être dans l'événement (ou l'avènement) de l'étant, jamais on ne serait autorisé à prononcer le moindre mot. C'est donc l'être qui s'éclairant et se donnant comme phénomène, donne le caractère événementiel à l'étant à partir duquel l'étonnement (Aristote) de la présence engendre la philosophie dont le principal véhicule est le langage. Nous comprenons alors que ce n'est pas l'étant mais bien l'être qui est événement. « Sans l'être, aucun étant n'est capable d'être en tant que tel. Ainsi l'être peut-il être déclaré le plus haut événement, le plus significatif<sup>299</sup> ».

Mais, avec l'être rendu à l'Ereignis par le temps, sort-on du champ de la phénoménologie ? En d'autres termes, si *l'être, le phénomène par excellence*, s'en allant vers son horizon, pénétrant dans le temps avec lequel il devient Un dans l'Ereignis, cette union devenue unité ne crée-t-elle pas une spirale qui voudrait encore poser Ereignis comme une hypothèse de l'étant ? Logiquement, nous répondrons non ; Ereignis ne peut pas être cette sorte de fin qui contient son autre commencement. En réalité, Ereignis est à lui-même, sa propre appropriation, c'est-à-dire le repos du don de l'être. Pas repos au sens où l'on entend *repos éternel* après le trépas, mais le repos continu que l'on retrouve dans la *présence* (φύσις), celle qui contient le *principe actif* de être et temps. C'est sans doute ce qui se justifie dans le titre du bel ouvrage de Jean-Luc Marion *Etant donné*. Etant, donné, ne peut plus être repris. Il faudra donc qu'il séjourne, indéfiniment au lieu de sa destination. Pour Heidegger, ce séjour, c'est l'Ereignis. D'ailleurs, l'histoire de la philosophie est pleine d'exemples de

---

<sup>297</sup> Ibid. , p. 40.

<sup>298</sup> Ibid. , p. 40.

pensées qui ont été conduites à pareil repos par leurs auteurs : c'est le cas de la contemplation du Bien chez Platon, de l'entéléchie chez Aristote, de la monade chez Leibniz et du savoir absolu chez Hegel. Considérer Ereignis comme un nouvel étant serait comme le dit Heidegger lui-même, vouloir « du fleuve faire dériver la source <sup>300</sup> ».

La pensée qui cherche l'être à travers le temps le trouve dans l'Ereignis, cette fois, l'être seul sans étant. C'est ce que veut dire être en tant que tel. De ne l'avoir pas pu, la métaphysique naquit sur un malentendu ; ne pas l'avoir fait, la métaphysique, subrepticement, contribua pour la plus large part à laisser dans l'oubli, la question de l'être. Dès lors, elle a fait son chemin sans se préoccuper de ce que être avait à offrir, sans même savoir que être se tenait déjà comme un pieux dans *l'archi-ancien nom* ἀλήθεια. Nous comprenons mieux maintenant ce que Heidegger veut dire par « penser l'être sans étant, c'est penser l'être sans égard pour la métaphysique. <sup>301</sup> » Alors, bien que la métaphysique parle sans cesse de l'être, on aurait bien tort de la considérer comme une science de l'être. C'est pourquoi, selon Heidegger, il faut la surmonter et engager résolument ce qu'elle n'a pas pu faire : dire l'être dans son accomplissement propre c'est-à-dire dans l'Ereignis. En d'autres termes, surmonter la métaphysique, c'est renoncer à l'étant comme ayant été depuis Platon, *l'obstacle qui rendait insuffisant un tel dire.* <sup>302</sup> Ereignis est la parole de l'être et du temps.

Dans ce cas, peut-on poser Ereignis comme *concept suprême* ? La variable de cette question est, Heidegger aurait-il pu écrire un traité nommé Ereignis en lieu et place de Etre et Temps ? La réponse sera, pour une fois, catégoriquement non ! Et Heidegger de s'en expliquer : « Ereignis n'est pas un concept suprême qui comprendrait tout et sous lequel être et temps se laisseraient ranger. <sup>303</sup> » Ceci qui sous-entend que l'être ne se tient pas de et par lui-même à l'intérieur

---

<sup>299</sup> Ibid. , p.42.

<sup>300</sup> Ibid. , p.47.

<sup>301</sup> Ibid. , p.48.

<sup>302</sup> Ibidem

<sup>303</sup> Ibid. , p.44.

(d'un lieu) où se tient déjà un autre (temps) de et par soi-même, ce qui, de toute évidence rendrait Ereignis lui-même rompu comme une graine dichotome. Car nous sommes à l'*intérieur* même d'une mutuelle donation. L'être n'a aucune force (Ἐνέργεια) de se tenir tout seul ; le temps non plus. C'est pour cette raison que Ereignis ne peut être « maintenu ni comme être, ni comme temps <sup>304</sup> ».

La conséquence de ce qui vient d'être dit sera retenue – à tort ou à raison – comme un reproche à Heidegger. En effet, pour des raisons que nous avons évoquées, on ne saurait poser Ereignis comme *fondement* (concept suprême). S'il l'était, il serait l'origine. Or, cette hypothèse n'est pas plausible dans la mesure où, d'abord, il ne peut être considéré comme principe ou assise – même providentiel – de l'être et du temps. Il ne devient ce qu'il est que lorsque l'être, puis le temps, se donnant, se nient mutuellement jusqu'à leur propre aliénation. Quand vient Ereignis, être et temps ne sont déjà plus.

Ensuite, pour qu'il le puisse devenir, il faut qu'il devienne la somme dans laquelle, même aliénés, être et temps seraient repris, auréolés de quelque grade, un peu comme dans le schéma dialectique thèse antithèse synthèse. Ni fondation, ni fondement ni troisième terme de être et temps, qui, « d'un point de vue hégélien se laisseraient déterminer plus précisément comme reprise et dépassement de l'être dans l'avènement <sup>305</sup> ».

Si donc Ereignis n'est pas fondement de l'être, alors la philosophie de Heidegger cherche *inlassablement un sol sous lequel se trouve déjà un sous-sol, lui-même posé sur un abîme*. Marlène Zarader a consacré un chapitre intéressant à ce sujet dans la *Dettes impensées*.

Cependant, peut-on sincèrement accorder un quelconque crédit à ce reproche ? Nous en doutons. La pensée de l'Ereignis n'est pas une quête de fondation. Parce que Heidegger lui-même sait, en posant l'essence propre de l'être et l'essence propre du temps, qu'il ne pourra envisager une quelconque

---

<sup>304</sup> Ibid., p.77-78.

<sup>305</sup> Ibid., p.61.

*fusion* totale et incompressible de l'un avec l'autre. Mais ne peut-on poser Ereignis comme synthèse de l'être et temps ? Parce que la double donation a une exigence spécifique : que la pensée à l'œuvre pense l'être pour lui-même et non en vue d'autre chose. Ce faisant, la pensée se rend alors compte qu'elle découvre dans l'histoire de la donation de l'être vers l'Ereignis, la vertu qui l'inonde : le retrait. « L'Ereignis est le retrait, non seulement en tant que destiner, mais en tant que Ereignis. <sup>306</sup> » Ceci vient du fait que, une fois l'écran de l'étant traversé, on est entré dans le domaine de tout ce qui se dérobe au regard et dont le soupçon de la pensée est encore légitimé par le fait effectif de l'étant. Donc, Ereignis n'est avènement, appropriation, que dans la mesure où il doit être entendu comme expropriation (Enteignis). Comme l'être, Ereignis, est à lui-même son don et son refus, son retrait. « Ce qui n'est jamais donné au regard, ce qui, jouant dans l'ombre, met tout en chemin, permet l'envoi de toute présence et de toute histoire et qui pourtant se soustrait lui-même à toute saisie possible, (...) ce qui, octroyant tout avènement au propre, accordant le temps et l'être, se *désapproprie* de lui-même au profit de ses envois, et se révèle ainsi comme étant tout à la fois l'Insaisissable et l'Incontournable <sup>307</sup> ».

On peut donc mieux comprendre maintenant ce qui s'est joué ou ce qui se joue derrière l'étant afin qu'il se tienne debout devant le jugement du regard. La donation. Mais elle aussi, comme tout ce qui est derrière l'étant, obéit sans choix, à la loi du retrait : c'est lui « qui rend possible et pensable cette idée simple : rien ne repose en soi, présence et absence, histoire et commencement, destin, langage, tout n'est qu'envoi ou donation <sup>308</sup> ».

Si nous nous sommes réservé de considérer Ereignis comme concept suprême – à juste titre – nous sommes cependant en droit de nous poser la question suivante : si Ereignis est l'avènement d'être et temps, à qui profite la donation dont il est porteur ? A la lumière des multiples références recensées

---

<sup>306</sup> Ibid. , p.56.

<sup>307</sup> Marlène Zarader, Heidegger et les paroles de l'origine, Op. cit., 249.

<sup>308</sup> ibidem, p.249.

dans *Etre et Temps* et des renvois que Heidegger lui-même fait à partir de 1962 dans la conférence Temps et Etre, nous pouvons penser que le bénéficiaire de la donation n'est nul autre que le Dasein ou plus simplement l'homme. Le don de l'être et du temps n'a de sens que si au moment de l'avènement, est advenu l'homme. Aussi, l'élaboration du traité *Etre et Temps* est-elle une mise en marche de l'analyse du Dasein.

L'articulation de ce traité ne laisse aucun doute sur le projet de Heidegger : d'abord, la deuxième partie, (puisque la première l'annonce) est absente : elle devrait avoir pour titre, *Temps et Etre*. La première partie a pour énoncé, *l'interprétation du Dasein axée sur la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être*.

Ceci nous permet d'avancer d'un pas assuré puisque nous sommes autorisé à penser effectivement que l'homme repose dans l'être et non le contraire. Le chemin que prend la pensée, de l'être au temps, de l'être et temps à l'Ereignis marque au fond, une rupture avec la métaphysique qui, prise de court, avait défini l'homme comme *animal rationale* (ζῷον λόγον ἔχον). On sait depuis longtemps maintenant que Heidegger a toujours cherché à se départir de cette définition qui, si on veut bien voir, rapproche plus l'homme de *animal* que de *humanité*. A la vérité, si par quelque procédé l'on transplantait le λόγον dans ce que nous connaissons habituellement comme animal (un âne ou une loutre) on n'en ferait jamais un homme ! Cette définition est donc malheureuse et place même le λόγος dans une inconfortable posture : « dans cette définition de l'homme, le λόγος paraît sous une forme méconnaissable et dans un environnement très curieux. Cette définition est au fond zoologique. (...) Or c'est dans ce cadre qu'a été bâtie la conception occidentale de l'homme, tout ce qui est appelé psychologie, éthique...<sup>309</sup> »

---

<sup>309</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit. , p.149.

Avec cette rupture, Heidegger partira désormais de l'essence de l'être à l'homme : « l'homme repos dans l'être. <sup>310</sup> » Il reviendra très souvent sur cette thématique, non pas pour contredire ce qui, sur le plan philosophique a été fait jusque là, mais justement pour marquer les limites des pensées antérieures et chercher plus profondément l'ouverture de la pensée sur d'autres champs que la métaphysique s'était tout naturellement *interdits* soit naïvement soit par immaturité. Voilà pourquoi le projet du traité de 1927 est axé tout entier sur le Dasein, sur l'homme, ce qui, soit dit en passant, fit, entre autres, traiter Heidegger d'anthropologue. « L'homme n'est pas ici l'objet d'une quelconque anthropologie. L'homme est ici en question dans la plus profonde et la plus vaste perspective, celle qui est proprement fondamentale : l'homme dans son rapport à l'être, c'est-à-dire dans le tournant : l'être (Seyn) et sa vérité dans son rapport à l'homme <sup>311</sup> ».

Ce n'est pas à proprement parler de l'anthropologie que de montrer que l'homme n'est *réalisable* que par l'être et que l'être n'est possible que par le temps, son horizon propre. « L'être admet une condition ontique, le Dasein »<sup>312</sup> Dès lors, cette condition ontique revêt une nouvelle dimension ; Heidegger y fait référence à plusieurs reprises notamment dans Question I : « dans l'homme règne une appartenance à l'être... qui est à l'écoute de l'être »... « Homme et être sont transpropriés l'un à l'autre...ils s'appartiennent l'un l'autre <sup>313</sup> ».

Nous en arrivons là à la précieuse trouvaille de Heidegger : par cette co-appartenance, être et homme *arrivent* à leur *fin* propre et du coup, dans un instant labile, *disparaissent* comme être et comme homme puisqu'ils deviennent Ereignis. C'est dans ce don mutuel et ce retrait mutuel qu'ils cessent d'être ce que la métaphysique croyait qu'ils sont, ou qu'il est, un animal rationnel. Cette nouvelle ouverture a pour la pensée ultérieure, un gain tangible :

---

<sup>310</sup> Martin Heidegger, *Questions I*, Op. cit., p. 265.

<sup>311</sup> Martin Heidegger, *Questions IV*, Op. cit., p. 187.

<sup>312</sup> Jean-Luc Marion, *Etant donné*, Op. cit., p.52.

<sup>313</sup> Martin Heidegger, *Questions I*, Op. cit., p.265

ramener dans l'entourance de l'homme ce qui en était exclu. La disparition de être et homme n'est pas pure perte ! Ils renaissent dans le Monde, ce Monde où il y a des étants (les choses). « L'oubli de l'être est surmonté avec l'éveil pour l'avènement. Mais le voilement qui appartient à la métaphysique comme sa limite, doit correspondre à l'avènement lui-même. Ceci veut dire que le retrait (Entzug) qui caractérisait la métaphysique sous forme de l'oubli de l'être, se montre désormais comme la dimension du voilement lui-même. »<sup>314</sup> L'éveil de l'oubli a donc profité au Monde. Dans Monde et choses, on retrouve encore et toujours Ereignis pour leur donner vie et surtout, les nommer. Choses et Monde reviennent donc au cœur de la métaphysique (voir *Le concept de Monde chez Heidegger* de Walter Biemel), et avec eux, tout ce que la donation leur doit. De l'homme ainsi redéfini, Heidegger peut maintenant aller aussi loin que possible car, grâce à l'Ereignis, il a réussi à ramener dans le champ de la pensée de l'origine, ce que la métaphysique tenait pour étranger. Avec l'Ereignis, surgit l'homme et bien évidemment, tout ce qui constitue sa structure propre, c'est-à-dire les (ses) existentiels : la terre, le ciel, les mortels et les divins sans lesquels l'être ne peut s'épanouir en tant que tel. « Ereignis fait advenir à son propre (...) inclut précisément qu'il y a à penser toute une richesse de ce qui est à penser dans l'avènement même. D'autant plus qu'en rapport à l'homme, à la chose, aux dieux, à la terre et au ciel..., il reste toujours à méditer. »<sup>315</sup> Cette méditation est urgente et c'est l'ontologie fondamentale qui va l'inaugurer.

### 3) De l'ontologie fondamentale.

C'est en ce paragraphe que se trouve réellement le renouvellement de la question de l'être. La question de l'être n'est pas un chapitre dans un corpus, mais toute une œuvre, l'œuvre d'une vie et l'ontologie fondamentale en est la

---

<sup>314</sup> Martin Heidegger, Questions IV, Op. cit., p74-75

<sup>315</sup> Ibid., p.77.

méthode. Nous disons : le chemin de pensée de Heidegger s'appelle ontologie fondamentale.

Parce que nous esquissons un travail sur l'ensemble de sa pensée, nous tenterons de montrer comment l'ontologie fondamentale a su trouver la place qu'il lui fallait dans le vaste champ des ontologies ! Nous mettons *ontologies* au pluriel parce que Heidegger parle de la répétition de la question de l'être. S'il éprouve le besoin d'une répétition, c'est parce que la question a été déjà posée. Les uns l'ont soupçonnée (les présocratiques), les autres l'ont nommée (Platon et Aristote), d'autres encore l'ont *ratée* de peu (Descartes, Kant, etc.), soit *par négligence*, soit par *dogmatisme*.<sup>316</sup> C'est donc sur les ruines d'une longue tradition que vont s'élever les *murs* de l'ontologie fondamentale. Il y va donc de cette ontologie d'une *destruction*. Que détruit l'ontologie fondamentale ? La réponse à cette question sera précédée par la clarification des *anciennes* théories métaphysiques dont les limites seront, selon Heidegger, les causes de l'éveil de l'essence impensée.

a) La vision de l'être dans la métaphysique traditionnelle.

Ce qui, dans la métaphysique traditionnelle est nommé être, est *un être-sous-les-yeux*, une présence constante, bref, un étant. L'être n'est donc pas nommé pour lui-même. Ainsi, dès son origine, être tombe dans l'oubli et avec lui, tout un pan de l'histoire de l'être à savoir la vie effective. Beaufret a écrit : « dans le massif de l'être la plus haute cime est le mont oubli » et nous pouvons ajouter ... et les collines, vie et histoire. Si la métaphysique pense l'être comme présence constante, elle oublie cependant de *l'allonger* au temps (le temps étant la condition apriorique de vie et histoire). Ainsi le temps figure-t-il en bonne place sur la liste des oubliés de la métaphysique.

---

<sup>316</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p. 24.

La courageuse question de la métaphysique traditionnelle « qu'est-ce que l'étant ? » était déjà en somme, un exploit. L'objection de L'étranger dans *Le Sophiste* en fait foi : « ...ce que vous pouvez bien vouloir signifier quand vous énoncez le mot *étant* : il est clair en effet que cela, depuis longtemps vous le savez, vous, tandis que nous, qui nous figurons jusqu'à présent le savoir, nous sommes maintenant dans l'embarras <sup>317</sup> ».

L'embarras ici, dès l'énoncé, c'est que l'étant déjà, dans son être, a de multiples façons d'être. Or, l'esprit de la question *qu'est ce que l'étant*, conformément aux attentes de l'époque, exigeait qu'on n'eût qu'une réponse à une question : chez Platon, dans les Dialogues dits socratiques, la tâche est toute aux définitions ; le Cratyle, la République (Socrate – Thrasimaque, pour ne citer que cet exemple). L'étant donc, puisqu'il a plusieurs façons d'être, ne peut être défini sans qu'on ne soit dans l'embarras. Pour surmonter cet embarras, sans doute la pensée ultérieure a-t-elle tenté de retrouver une unité dans cette diversité d'être de l'étant ! Sans doute, s'est-elle résignée à renoncer à la définition ontique de l'étant quand elle sut que *son pouvoir* irait tout aussi bien au-delà des spéculations théologico-métaphysiques que soulevait la question de l'étant ! La pensée a déjà découvert que la grande perdante des spéculations, c'est la vie effective. On ne pourra plus mettre entre parenthèses la vie effective au sens où elle est existence même. Il faut donc s'éloigner de la métaphysique et ouvrir une brèche dans la *vie*. Kierkegaard (1813-1855) et Dilthey (1833-1911) ouvrirent cette brèche et un boulevard s'ouvrit devant Heidegger.

Mais pour reprendre la pensée de l'être là où la métaphysique traditionnelle l'avait laissée, il lui faut trouver une nouvelle orientation, une légitimité et aussi du génie. C'est ainsi que va entrer officiellement en philosophie, du côté de l'être, un nouveau lieutenant : le temps. Ce que l'on sait de l'étant jusque là, c'est qu'il est une présence constante, c'est-à-dire qu'il est présent, là sous les yeux. On a oublié que *présent* ici est un attribut du temps ;

---

<sup>317</sup> Platon, *Le Sophiste*, p.244a

être présent c'est donc être dans le temps. Le temps devient alors le tissu du présent ; c'est donc le temps qui fait être l'étant et l'être, si tant est que étant ne peut se tenir sans son être. Heidegger sait maintenant où il peut aller. Mais comment y aller puisque, même si « notre époque veut à nouveau tenir en faveur la métaphysique »<sup>318</sup>, elle n'est pas prête à *engager de gigantesques combats* comme ceux que firent les *anciens* pour arracher la question de l'être aux phénomènes. Elle n'est pas prête et peut-être ne le sera-t-elle jamais, à cause des préjugés que l'être lui-même traîne comme un boulet et ce, depuis son aurore et surtout à cause de l'ontologie médiévale dominée par la scolastique : l'être est le concept le plus général, le plus indéfinissable et va se soi. Mais ces préjugés ne sont pas les obstacles les plus redoutables contre la reprise de la question de l'être, puisque d'une certaine manière, ils sont recevables comme arguments.

C'est l'argument adéquat, ou, comme on le dirait en milieu juridique, *le fait nouveau* qui permettrait la réouverture du dossier clos de l'être, qui fait défaut. Quand on sait l'analyse que Heidegger fait du Dasein à partir du souci, de la peur, de l'angoisse, du langage, du *là*, etc., quand on sait comment il a retourné la *volonté de puissance* et *l'éternel retour* contre son auteur, alors on sait également que Nietzsche et Kierkegaard ne sont pas, entre autres, étrangers à ce *fait nouveau* ; d'ailleurs Kierkegaard reprochant violemment à Hegel de s'occuper des vastes systèmes qui englobent le passé, le présent, l'avenir, le ciel et la terre et qu'il oublie le drame individuel et quotidien que sont l'angoisse, l'échec, la mort et toutes les tragédies du vécu humain, mettait en jachère, les sols sur lesquels *cultivera* Heidegger.

Si la vie effective et le temps ont fait leur entrée dans le nouveau programme de la métaphysique, par voix indirectes de Dilthey, Saint Paul, Saint Augustin et Kierkegaard, il faudra alors démontrer la pertinence d'une problématique qui prenne en compte l'ensemble du chemin parcouru par la question de l'être, les impasses qu'elle a empruntées et son ouverture sur

---

<sup>318</sup> Ibid. , p.2

d'autres champs non encore explorés. Le traité de 1927 sera alors cette problématisation de la question de l'être : *Etre et Temps* est la démonstration thématique du sens de l'être ; *Etre et Temps* est également la mise en évidence du temps comme horizon de l'être, puisque, jusqu'à aujourd'hui, aucune tentative dans ce sens n'avait été faite : « l'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être en général est dorénavant son but. <sup>319</sup> » *Etre et Temps* est la vraie *pré-position* de l'ontologie qui porte désormais l'épithète fondamentale. Il est l'élucidation du sens temporel de l'être que Heidegger situe cette fois dans un étant bien déterminé qui seul a la compréhension de l'être et qui seul existe du fait de sa facticité. « L'ontologie fondamentale dans laquelle seulement les autres ontologies peuvent prendre source doit être cherchée dans l'analytique existentielle du Dasein<sup>320</sup> ». Mais la lecture *aveugle* de *Etre et Temps* ne découvre pas dans son texte les liens et les jalons de l'Écriture Sainte, mis à part quelques renvois en bas de pages.

b) La première esquisse de l'ontologie fondamentale.

Remarque : il n'y a pas, dans le traité de 1927, un titre, un sous-titre, un paragraphe intitulé *l'ontologie fondamentale*. Il faudra aller au §83 c'est-à-dire au dernier du traité, pour lire l'ontologie fondamentale, cette fois à la conjonction de *l'analyse temporelle existentielle du Dasein*. Vu l'importance de ce thème, c'est comme si Heidegger lui accordait peu de cas et pourtant, toute sa philosophie est une ontologie fondamentale. Si nous étions encore au XVIII<sup>ème</sup> ou XIX<sup>ème</sup> siècle, nous parlerions volontiers de *système heideggerien*.

Mais nous savons déjà que chez Heidegger, il ne s'agit pas de système, toutes les philosophies post-hégéliennes y ayant renoncé, à cause, entre autres, de ce qu'un Kierkegaard reprochait à Hegel. Chez Heidegger, il s'agit de

---

<sup>319</sup> Ibid., p.1

<sup>320</sup> Ibid., p 131.

recherche, encore qu'il faille ne pas entendre dans *recherche* ce que tout le monde s'empresse de nommer recherche scientifique ; recherche dans le traité de Heidegger veut précisément dire chemin. « L'intention qui anime cette recherche est l'ontologie fondamentale <sup>321</sup> ».

Comment se déploie l'ontologie fondamentale ? D'abord en suscitant une compréhension de la question de l'être, ensuite, en l'élaborant. C'est en voyant ce déploiement avec son double objectif que nous affirmons que l'ontologie fondamentale est toute l'œuvre de Heidegger.

Susciter une compréhension de la question veut dire répéter *franchement* la question. L'utilisation de cet adverbe n'est pas innocente ; elle en appelle à un certain courage, à une certaine honnêteté parce qu'il va s'agir dans le but recherché de briser certaines icônes, de dénoncer les *décalages et les repeints* qui tiennent lieu aujourd'hui de pensées philosophiques officielles et affronter à nouveau *l'énigme* (l'être). Heidegger laisse entendre ici explicitement que c'est justement *l'énigmatique* dans l'étant qui poussa les Grecs à philosopher ; ce qui était déjà méritoire. On ne peut donc pas comprendre que ce qui fut méritoire jadis, soit devenu trivial aujourd'hui. Entre l'énigme et le trivial, il s'est passé quelque chose de méthodiquement dramatique. C'est pourquoi il est nécessaire de refaire le chemin jusqu'à l'être et reposer la question, en termes nouveaux. Cette répétition en termes neufs, Heidegger la définit ainsi : « commencer par élaborer une bonne fois (pour toutes) la position même de la question, »<sup>322</sup> puisque Heidegger va réfuter un à un les préjugés qui ont obstrué l'antre véritable de la question de l'être ; même si – et justement si – nous sommes toujours déjà dans une certaine compréhension de l'être, la question doit être reposée, car, vu l'ampleur de l'objectif poursuivi, cette question est une question *fondamentale* et à ce titre, son élaboration requiert une *limpidité* appropriée. Nous pensons que cette exigence de limpidité chez Heidegger vient

---

<sup>321</sup> *ibid.*, p. 131.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 4.

du fait que dès l'origine de la question, quelque chose est resté voilé, voire même impensé. Dans ce cas, la limpidité ici répond à la quête des racines de l'être. Pour trouver ces racines, il faut poser la *structure formelle* de ladite question : quête ici prend la forme d'une enquête. Cette enquête (§2 ) va amener Heidegger à démontrer que tout questionnement est un chercher et que tout chercher est une recherche ; ceci n'est nullement un jeu de mots. Il faut entendre par là que ce que nous cherchons est toujours déjà en notre possession, du moins théoriquement, (sinon on ne trouvera jamais rien, logiquement) : « le sens de l'être doit être déjà d'une certaine manière à notre disposition, »<sup>323</sup> puisque nous sommes *toujours déjà dans une entente de l'être* (§1), même si cette entente reste *vague*. Justement, et c'est là l'un des points de départ de la réflexion de Heidegger. On sait déjà ce que être (étant) veut dire... cela va de soi. C'est à cela qui va de soi qu'il faut renoncer<sup>324</sup> et ajuster formellement la question et désigner le questionnant, le questionné tant *l'abordage* de la question est complexe : pour illustration, Heidegger cite une toute petite phrase du *Sophiste* de Platon (242 c). Mais pour mieux comprendre ce qu'il veut montrer, il faut étendre la citation jusqu'au 242 e et 243 c ; l'échange entre Théétète et l'Etranger est fort édifiant. C'est donc pour éviter *les contes* qu'il faut, pour poser la question de l'être, aller droit au but, droit à l'intéressé. Ici, c'est le questionné ; *ce questionné, c'est l'être*, non l'étant ou autre acolyte. Tout partira désormais de l'être : toutes les questions destinées naguère à l'étant iront désormais à l'être jusqu'à ce qu'il dise lui-même qui il est. Visiblement, ce qu'on va obtenir c'est ceci : l'être est l'être. C'est ainsi seulement qu'il se dévoile, non plus comme un étant mais comme être (de l'étant). La question du sens de l'être revêt alors deux significations : sens comme direction (de l'être à l'étant) et sens comme compréhension.

---

<sup>323</sup> Idem, p .5.

<sup>324</sup> « Philosophe c'est renoncer à ce qui va de soi » Martin Heidegger, Essais et conférences

Mais puisque, à partir de ces deux significations nous arrivons à la limpidité requise, nous pouvons en déduire que le questionner de l'être sert à démontrer que l'être est l'être de l'étant et non pas plutôt le contraire. Par conséquent, pour en savoir plus, nous pouvons interroger l'étant, pour qu'il « réponde de son être, » même si l'avantage que l'être a sur l'étant, l'étant n'en sait rien...de prime abord, du fait que étant peut désigner une foultitude de choses. Parmi ces choses, ces étants, nous cherchons (nous recherchons) un étant précis : celui qui a la compréhension de son être.

« Est étant tout ce dont nous parlons [...] Ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore l'étant. L'être se trouve dans le fait d'être comme dans l'être tel, il se trouve dans la réalité, dans l'être-là-devant, [...] dans la valeur, dans l'existence (Dasein), dans le *il y a*. [...] Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il une primauté ? <sup>325</sup> »

La suite de cette page (alinéa 2 p.7) montre un Heidegger soucieux de vouloir, avec lucidité et assurance, atteindre cet étant qui prime sur tous les étants. Le lexique suivant atteste bien de ce vouloir : *frayer l'accès, regarder vers, entendre, choisir*. Or, il se trouve que ce comportement ou ce dispositif est le comportement du questionnant que nous sommes nous-même, « dès lors que poser cette question est un mode d'être d'un étant. »<sup>326</sup> C'est exactement ce que nous cherchions, à savoir la spécificité du renouvellement de la question de l'être, *le fait nouveau*, la nouvelle structure qui rend l'ontologie *fondamentale* et l'ouvre sur la vie entendue cette fois comme existence au sens kierkegaardien et au sens d'inquiétude (angoisse) de Saint Augustin, *inquietum est cor nostrum*.... « Cet étant que nous sommes chaque fois nous-même et qui a entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de Dasein <sup>327</sup> ».

---

<sup>325</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.7.

<sup>326</sup> Ibid. , p.7.

<sup>327</sup> ibid. , p.7.

L'ontologie fondamentale est ainsi l'analyse du Dasein en ce sens que Dasein en lui seul porte l'homme en tant que le *là*, c'est-à-dire l'homme qui est et qui est d'abord et avant tout dans-le-monde, qui s'y-voit-être et s'y voyant être, sent ce monde le pénétrer comme sien dans toutes ses tâches et son vécu quotidiens. Alors et alors seulement, l'existence sera reconsidérée dans tous ses supports : pensée, raison, foi, peur, souci, angoisse, désir, sens de la vie, vertu, morale, liberté, mort, conscience (mais pas conscience au sens où Husserl l'entendait). En d'autres termes, l'ontologie fondamentale sera l'analyse de l'être du Moi qui existe et qui pense, qui agit et qui croit et espère, de l'être dont le mode d'être (existence) est à la base ou au fondement de toute philosophie. Ce Moi qui saisit les moments réels, essentiels et temporels de la vie du Dasein est un Moi transcendantal parce qu'il s'agit dans *Etre et Temps* d'une analyse de l'homme certes mais aussi et surtout du sens de l'être. Le Moi transcendantal ainsi entendu, est « l'être directement concerné par son propre mode d'être <sup>328</sup> », parce que « le questionnement atteint au plus intime de lui-même par son questionné <sup>329</sup> », est le sens le plus propre de la question de l'être. Heidegger précise bien que cet étant qu'il cherche, le Dasein, a bel et bien un rapport intime avec la question de l'être ; ce que nous comprenons au sens que le Dasein a ou est une relation avec l'être et qu'il sait – il en a conscience – que son existence tient à cette relation à l'être. Voilà pourquoi l'étant nommé Dasein a ou est la primauté ontologique, préalable à toute ontologie renée ; car il y a en ce Dasein, de l'ontique et de l'ontologique. Il y a donc en ce Dasein, un rapport à la différence, différence que l'ontologie envisage de clarifier par la question de l'être. En définitive, l'ontologie fondamentale est le renversement de la question *que veut dire le mot étant ?* par *que veut dire le mot être ?*

Cette perspective change alors tout le mode d'investigation et déplace les lignes de ce qui, en la matière, était considéré jusque là comme connaissance

---

<sup>328</sup> Michael Gelven, *Etre et Temps de Heidegger : un commentaire intégral*, p.17

<sup>329</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.8.

acquise. Le rapport à l'être, la relation à l'être (§4) est ce que nous avons appelé plus haut, avoir une entente de l'être. Le Dasein, par cette relation est lui-même une vraie compréhension de l'être et donc selon Heidegger, pré-ontologique, ce que nous voulons entendre par première condition de possibilité de l'être. « L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein. Ce qui distingue ontiquement le Dasein, c'est qu'il est ontologique. <sup>330</sup> » Ceci veut dire qu'en plus d'être ontique comme tous les autres étants, le Dasein a la compréhension de son être et devient par ce fait, ontologique : sa double origine, sa double appartenance est caractéristique de cette attitude que Heidegger appelle existence (Existenz). Car *qu'est-ce que l'être* est, dans le fond, une quête des structures de l'existence, structures que Heidegger cherche bien avant la rédaction de *Etre et Temps* dans le Nouveau Testament mais que l'on ne retrouve plus explicitement dans le traité en question. Il y a donc d'un côté le fondement ontique (existentiel) et de l'autre, l'origine ontologique (structure existentielle). « Le Dasein s'entend soi-même toujours à partir de son existence <sup>331</sup> », en conséquence de quoi le Dasein s'ouvre donc à lui-même comme véritable possibilité d'être, d'être soi-même, possibilité de choisir ou de ne pas choisir. L'entente de l'être du Dasein le pose donc comme un être de possibles, le premier de ces possibles étant l'*exister* lui-même, en tant que *constitution ontique du Dasein* ; la forme existentielle du Dasein est la condition de la possibilité existentielle c'est-à-dire des structures qui portent le Dasein comme être-là, celui-là même qui pose la question de l'être. L'existence a pour détermination la constitution même de l'existence parce qu'elle a toujours une attente et une entente pré-ontologique de son être-là. C'est pour cela qu'il y va, dans l'analytique du Dasein, toujours de l'ontique et de l'ontologique.

Primauté est donc accordée au Dasein parce qu'il « est cet étant qui pose la question de l'être. <sup>332</sup> » Ce n'est pas sous la forme artistique du Penseur de Rodin

---

<sup>330</sup> Ibid. , p.12.

<sup>331</sup> Ibid. , p12 et p.42

<sup>332</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Op. cit., p.66.

que le Dasein pose la question de l'être. La question, ( le questionnement) lui est constitutionnelle ; il suffit d'exister pour que s'engage la problématique de la question. Donc, l'analyse du Dasein ne deviendra une tâche phénoménologique qu'après avoir consolidé le Dasein dans une triple primauté :

Primauté ontique du fait qu'il est le seul étant qui par l'existence a une relation privilégiée à l'être. Dans ce premier cas l'existence est ontique. « La question de l'existence est *affaire* ontique pour le Dasein. <sup>333</sup> »

Primauté ontologique et nous ajoutons onto-théologique du fait que sa primauté ontique lui est intelligible et qu'il sait qu'il est ontique ; de là, il se comprend comme étant, comme pensée et comme fini. Cette compréhension de soi fait de lui un étant privilégié.

Primauté conditionnelle du fait que son statut *ontico-onto-théo*-logique fait de lui la première condition de possibilité de toutes les sciences et donc de toutes les ontologies : « c'est pourquoi, l'ontologie fondamentale sous laquelle les autres ontologies peuvent prendre source, doit être cherchée dans l'analytique existentielle du Dasein. <sup>334</sup> » Faut-il préciser que Heidegger n'a aucune intention de procéder à une re-classification ou une hiérarchisation des sciences en faveur de celle que lui, dans son style et dans son *système*, trouve apte à accueillir cette révolution ! Cette primauté du Dasein n'est pas arbitraire.

C'est précisément l'homme entendu comme veilleur de son *là* qui entend et répond aux questions qu'il se pose à lui-même sur le sens de sa vie, sur son destin. C'est bien lui qui s'entend s'interroger et dé-couvre par là même son être-au-monde-avec-d'autres-mondains qui comme lui, s'entendent certainement s'interroger sur leur être. Même lorsque l'homme ne se pose pas la question de l'être, elle est là, et il l'entend « comme le son amorti d'une cloche, qui pénètre en *son* être-là, et se perd de nouveau peu à peu. <sup>335</sup> » L'être fonde alors la *race* particulière du Dasein.

---

<sup>333</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.12.

<sup>334</sup> Ibid. , p.13.

<sup>335</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.13.

L'ontologie fondamentale a comme on le voit, pour unique centre d'intérêt, le Dasein après qu'elle ait élaboré la méthode de son analyse et tracé la voie de son exploration à partir de l'ontique et de l'ontologique en vue du sens de l'être en général puisque le Dasein a, de lui-même, toujours déjà eu une intuition pré-conceptuelle, une entente pré-ontologique de son être-soi. Tel est l'impératif, pour répéter la question de l'être, de savoir où l'on va et avec qui l'on va en premier. A la fin du §4, Heidegger indique qu'il s'agit bien du Dasein « comme cet étant à interroger sur son être. <sup>336</sup> » Est-il nécessaire de préciser que ce Dasein est bien cet homme-ci ; celui de la vie quotidienne, même dans sa *banalité* ? Celui-là aussi qui pleure la défaite de son club de football ? Cet autre qui ramasse du bois mort dès la rosée du matin et taille sa haie le soir, qui enseigne la Physique à l'université dans la matinée et contemple presque désœuvré le soir les guirlandes de nuages dans le ciel et va aux Vêpres les dimanches soir ? C'est le même Dasein dans tout ce qu'il y a de plus ordinaire dans une vie. Une vie où quelquefois, certains gestes sont transmis de générations en générations, à travers toute une chaîne humaine qui lie obligatoirement le Dasein au monde, à son histoire personnelle et à celle de son clan ou de sa tribu comme par une *réverbération ontologique*. Ce qui fait que la légitimité de l'ontologie fondamentale ne pourra faire l'économie de la compréhension du monde et de l'histoire quant à l'explicitation du Dasein (Monde et Dasein étant co-existential). Il y va donc de l'ontologie comme de l'histoire du Dasein. Si le Dasein a une entente pré-ontologique de son être, c'est que cet être lui est incommensurable ; il est ce qui l'a précédé et ce vers quoi il tend. Le Dasein se trouve ainsi être un être *des lointains*. Ce vers quoi il tend, c'est son horizon propre. Cet horizon, c'est le temps et voilà pourquoi l'analytique du Dasein a besoin de ce temps pour trouver son sens. « Ce à partir de quoi le Dasein entend implicitement quelque chose de tel que être et

---

<sup>336</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op, cit., p.14.

l'explicite est le temps.<sup>337</sup> » Le temps est l'horizon de la compréhension et de l'explicitation de l'être ; ce qui veut dire que ce n'est pas dans l'être immédiat qu'il faut trouver son explication, ni son explicitation : on serait trop près de lui et on le confondrait certainement avec l'étant une fois encore. C'est en *l'horizontant* que l'on comprend ce qu'il doit au temps ou mieux, ce qu'il fait du temps ici entendu évidemment comme un existentiel. L'être, en tirant son explicitation de cet horizon, met en quelque sorte son pas dans le pas du temps.

Ce temps dont parle Heidegger ici n'a sans doute rien à voir avec le temps *conceptualisé*, d'Aristote à nos jours. Ce temps est plutôt la manière dont l'être se retire de l'étant en quête de son destin ; destin qui est en même temps ce que l'être est et ce qu'il cherche. L'espace qui le sépare de ce destin fait de lui un être temporel, disons, temporel. Selon Heidegger, c'est par cette tâche de rendre l'être au temps que l'ontologie fondamentale « pourra donner une réponse concrète à la question du sens de l'être.<sup>338</sup> » Mais ce n'est pas ce qu'il y a de plus facile, en voyant seulement le titre du chapitre : *les deux tâches de l'élaboration* : tâche et élaboration ont quelque chose de commun dans l'origine latine du mot *labor* qui en appelle au soin, à l'ardeur, à la finesse apportée à un ouvrage. La racine *labor* dans élaborer vise plus un travail bien soigné en vue d'une fin tout aussi bien soignée.

La fin de cette élaboration est de montrer que le temps est l'horizon transcendantal de la question de l'être, ce qui veut dire que le Dasein peut maintenant, dans une seule et même étude, être analysé sous tous ses aspects (essentiel, existentiel et existentiel) et que cette analyse s'impose désormais comme approche de la structure transcendantale de l'être qui a besoin du temps comme énergie d'autant plus que sa présence dans le *présent* de l'être constitue pour le Dasein, ce qu'il possède de plus redoutable : le souci, l'angoisse et l'expérience de la finitude, toute chose qui ne serait pas venue au jour si la tâche

---

<sup>337</sup> Ibid., p.18.

<sup>338</sup> Ibid., p.19.

de l'élaboration de la question de l'être ne l'avait pas mené au temps comme son horizon propre, horizon au bout duquel le Dasein se voit fini dans sa mort inéluctable que n'atténue même pas encore la promesse d'une vie dans l'Au-delà. « Nous appelons ontologie fondamentale, l'analytique de l'essence finie de l'homme en tant qu'elle prépare le fondement d'une métaphysique « conforme à la nature de l'homme ». L'ontologie fondamentale n'est rien d'autre que la métaphysique du Dasein humain, telle qu'elle est nécessaire pour rendre la métaphysique possible. Elle demeure foncièrement éloignée de toute anthropologie, même philosophique...elle pose la question concrète : qu'est-ce que l'homme ? <sup>339</sup> »

En effet, toute l'œuvre de Heidegger est une recherche de réponse à cette question : l'homme est cet être-là qui assure et assume son existence. Exister, ex-sister, pour Heidegger, c'est précisément n'être pas, c'est être constamment hors de soi ; être hors de soi comme si au dedans de soi guettait l'imminence d'un danger. Etre hors de soi comme si au dehors planait encore un autre danger qui obligerait l'homme à le tenir en respect. Exister c'est être tirillé entre le dedans sécuritaire sans histoire et le dehors dont l'essence est captée par le vertige du temps et donc de l'histoire, par ce temps dont un jour, une de ses minutes nous sera fatale. Mais exister de cette façon, c'est se rendre compte qu'on est jeté dehors pour affronter tous ces dangers d'où qu'ils viennent ; c'est se rendre également compte qu'on ne s'est pas fait soi-même et qu'on n'est pas seul au monde.

L'analytique du Dasein prend ici, dans *Etre et Temps* et autres écrits, la tournure presque exhaustive de l'homme dans le monde, avec les autres, confronté avec eux au progrès de la science, à l'angoisse du temps, aux soucis de la vie quotidienne, à la dictature inauthentique des rumeurs et du « on ». C'est sans doute en considérant tous ces centres d'intérêt, à une époque où le monde allait mal que la pensée de Heidegger a porté pour un temps l'épithète

---

<sup>339</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. Waelhens, Gallimard, Paris , 1943, p.157.

existentialisme, si on tient compte des relais de ce nouveau néologisme en *isme* notamment ici en France chez Jean-Paul Sartre. « Ainsi qu'en témoigne la première partie seule publiée de *Sein und Zeit*, c'est bien, et nécessairement d'abord, une interrogation sur l'existence, c'est-à-dire sur le mode d'être de l'étant que nous sommes. (...) Mais l'interprétation « existentialiste » de Heidegger a vécu.<sup>340</sup> » L'ontologie fondamentale n'est donc pas, donc plus, un existentialisme, encore moins un idéalisme comme elle *spécule* sur la vérité de l'être, ni une théologie malgré son origine aristotélicienne et son *voisinage* augustinien et johannique. « Ni la liberté humaine, ni la raison universelle, ni le Monde, ni Dieu ne sont ici considérés comme premier fondement<sup>341</sup> ».

En revalorisant l'analytique du Dasein, Heidegger veut seulement montrer comment ce Dasein *porte* son être en existant. Peu importe les différentes manières dont il le porte, l'être est au fond du Dasein, son plus bel achèvement dans la mesure où il ne pourra jamais cohabiter avec lui, ou le contempler comme on contemplerait un paysage et s'en retourner vaquer à ses occupations. Le Dasein n'est déjà plus au moment où l'être est à son triomphe. Etre, la demeure *éthique* du Dasein, est le lieu propre de sa finitude ; le lieu éthique où le Dasein est nié au profit de l'être. La tragédie de l'existence c'est sa finitude. Il nous vient toujours à l'esprit, ce mot très juste de Kierkegaard : « l'existence est le récif sur lequel la vie fait naufrage. » A-t-on besoin d'ajouter que le naufrage est une tragédie ? Le mot a déjà en lui son effroi. Comme l'existence a les siens : peur, chute, autrui, souffrance, angoisse, péché, solitude, mort, péril, etc.

Et si l'être peut être considéré comme le *péril* du Dasein, c'est précisément parce que seul le Dasein entend l'être. L'entente, la compréhension de l'être par le seul Dasein est toute la trame de *Etre et Temps*. C'est d'ailleurs la seule raison que nous invoquons plus haut, pour laquelle Heidegger accordait le primat de

---

<sup>340</sup> Henri Birault in *Phénoménologie et existence*, Vrin, Paris, 1984, p. 139.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p.143.

l'élaboration de la question de l'être au Dasein. Comprendre l'être, c'est exister. On comprend maintenant mieux pourquoi chez Heidegger, l'analyse ontologique du Dasein échec à la phénoménologie. La phénoménologie, dans son fond, est un *chemin* de liberté ; elle laisse être l'étant (que nous sommes), le comprend indépendamment de la perception qui le découvre et le saisit. L'étant s'ouvrant, se donne comme étant et non plus comme objet, à la gloire d'un sujet. La phénoménologie saisit l'étant (le Dasein) et le libère. Libéré, le Dasein s'accomplit. Il s'accomplit dans ce qu'il est, dans ce qu'il a. Il s'accomplit dans le Monde, en utilisant et en maniant les outils propres à sa conservation, en posant des actes de son humaine condition. L'existence est donc le seul mode d'être du Dasein. Elle est surtout la révélation des possibles du Dasein (comme l'être se révèle dans l'étant), possibles au rang desquels la mort se tient comme sa fin, un tourniquet à l'antre du Néant. L'existence devient alors un acte impur puisqu'elle conduit à la mort et au Néant.

En effet, si l'existence était un acte pur, le désir d'exister, le désir de jouissance, le désir d'éternité, la promesse *de la résurrection de la chair* l'emporteraient sur l'appel du tourniquet. En fuyant la mort et l'oubli dans le Néant, le Dasein fait exactement ce qu'il ne faut pas faire : il existe. Et c'est en vivant et en existant que le Dasein meurt, coupable et responsable malgré une intention louable. C'est en suivant le temps que l'être, se donnant, s'enferme dans l'Ereignis, perd sa gloire et perd l'étant. La phénoménologie, dans sa noble tâche d'ouvrir le phénomène tel qu'il est, disparaît pour ainsi dire, comme par une chiquenaude lorsque s'accomplit cette tâche. Travaillant pour *luire*, elle a travaillé pour se nuire et se perdra juste au moment où l'être s'est trouvé. Dans la mort effective du Dasein, dans l'Ereignis, il n'y a plus de phénoménologie. Telle est, ce nous semble, la nouvelle piste de la nouvelle ontologie.

Comment arriver alors à cette nouvelle ontologie puisque d'autres ontologies ont *sombré* en chemin ? En élaborant une fois pour toutes, le cadre dans lequel le Dasein lui-même doit être apte à comprendre et à dépasser ce à

quoi se sont heurtées les premières ontologies. *L'élaboration* d'un square ne nécessite pas seulement l'apport d'éléments neufs, mais aussi et surtout de la destruction des vieux bâtiments. Il ne peut y avoir d'ontologie fondamentale sans cette destruction.

### c) La destruction (la désobstruction) §6

Le moment est venu de répondre à la question que nous avons posée au début de ce chapitre : que détruit l'ontologie fondamentale ? Nous aurions bien aimé anticiper avec cette autre question plus directive : que reconstruit l'ontologie fondamentale, puisque nous savons ce que nous cherchons ! Mais ce chemin serait un raccourci ne permettant pas de voir toutes les limites des pensées qui ont conduit à l'ombrage de l'être. Néanmoins, nous répondrons quand même à cette question par ce truisme : l'ontologie fondamentale détruit l'histoire de l'ontologie traditionnelle, pour la raison simple que Heidegger ne cessa de dénoncer, à savoir que, cette ontologie-là interrogeait l'être en vue de l'étant et c'est ainsi que l'ontologie grecque s'est transmise dans l'histoire en traînant avec elle, l'écran sur l'être ; écran que le Moyen Age à son tour va transformer en un « bloc doctrinal à usage d'enseignement.<sup>342</sup> » On comprend très bien ce que Heidegger désigne par ce *bloc doctrinal*, d'ailleurs transmis jusqu'à Hegel : le cogito, le sujet, la raison.

La découverte du cogito a beau révolutionner la pensée philosophique moderne, elle n'en reste pas moins la formule la plus apte à occulter l'être en tant qu'être. Il faudra alors, même avec le cogito, « *décaper les revêtements que* (la question de l'être) *a accumulés avec le temps* ». Ce décapage vise à rendre sa fraîcheur à la question centrale de la métaphysique que la tradition a pervertie. C'est donc le véritable projet de la « destruction du fonds traditionnel provenant

---

<sup>342</sup> Ibid. , p.22.

de l'ontologie fondamentale <sup>343</sup> » Mais personne ne s'imagine entendre ici destruction au sens péjoratif ou négatif ! On peut, avant même d'avoir lu les pages que Heidegger écrira sur la question, sous-entendre que cette destruction a pour but, une reconstruction. Si la *destruction* n'est pas, on s'en doute, *la brutale mise en pièce de la tradition ontologique*, elle sera en effet, une mise en pièce en vue d'une nouvelle structure qui va, sur le long terme, et peut-être pour toujours, résister au temps.

Mais, seulement, comme nous *soupçonnions* Heidegger de cacher son jeu dans ce projet de destruction, nous avons découvert que bien avant la rédaction de *Etre et Temps*, il avait gardé un œil vertical sur l'horizon de l'être : cherchant sans doute dans le ciel (vertical) la patrie de l'être. La verticalité de l'horizon, (en somme, une contradiction en géométrie) est un non-dit qui ne se cache plus, un aveu presque silencieux.

---

<sup>343</sup> *ibid.*, p. 22.

Nous venons de montrer la position de l'étant dans le processus de sa transmission comme héritage de la métaphysique. Or, cette métaphysique n'est rien d'autre selon Heidegger, que l'histoire-même de l'oubli de l'être. S'il a entrepris de reposer la question de l'être depuis cet oubli initial et immanent, c'est précisément parce que la métaphysique, telle qu'elle fut inaugurée, était susceptible d'être emparée par les sciences ontiques dont la théologie chrétienne<sup>344</sup>. L'ontologie fondamentale, bien qu'étant une méthode phénoménologique, fonctionne à l'intérieur de la pensée de Heidegger comme *refoulement* des sciences traditionnelles et surtout de la théologie.

Mais nous avons remarqué que la pensée de l'être chez Heidegger n'arrive pas à éviter la proximité de la question de Dieu.

Nous allons donc montrer dans les trois chapitres qui suivent que conformément au projet de séparer la question de l'être de la question de Dieu, Heidegger a mis des parenthèses sur sa *provenance théologique* et son héritage hébraïque. Or, ces parenthèses, fonctionnant comme des silences, accentuent plutôt sa reconnaissance de dette explicite, de telle sorte que nous voyons la question de l'être sans Dieu de Heidegger comme une variante de la question de Dieu. Nous considérerons donc ces silences dans leurs limites et dans leur dévoilement comme une autre forme de dire-dieu.

---

<sup>344</sup> Voir *Questions I*, Op. cit., p. 40

**DEUXIEME PARTIE :**  
**CES SILENCES DE HEIDEGGER.**

## Chapitre I : Les dettes visibles de Heidegger :

### Saint Paul et Saint Augustin

Depuis le début de ce travail, nous avons montré le lien étroit que Heidegger garde avec les grands philosophes de l'antiquité, ceux-là par qui selon lui, la question de l'être s'est fourvoyée. En renouvelant cette question, il a cru bon un instant, de chercher les solutions du côté des théologiens chrétiens dont l'interprétation est disséminée dans toute son œuvre. Sans avoir lu ses cours des années 1920-1921, on ne peut comprendre comment Saint Augustin, Saint Paul et Saint Jean sont omniprésents dans *Etre et Temps*. Ce qui veut dire que *Etre et Temps* avait bel et bien un enjeu théologique direct, même si après, cet enjeu devint la question nommée de l'être. Les traces visibles de Saint Augustin chez le jeune Heidegger n'ont pas seulement une importance contextuelle (Heidegger vient de quitter le séminaire des Jésuites) mais sont également une rampe solidement fixée dans le sol de la tradition chrétienne, rampe à partir de laquelle il lancera à bonne *orbite* toute sa pensée. Saint Augustin n'est pas seulement un Père de l'Eglise qui a connu une vie d'épreuve, mais également un philosophe qui a sans aucun doute connu l'académie de Platon (l'école n'ayant été définitivement fermée que vers 529 de notre ère par un empereur chrétien) ; un philosophe donc qui a lu et commenté Platon et Plotin, qui a combattu ou a appartenu aux mouvements hérétiques (donatisme et manichéisme) nombreux à cette époque ; un philosophe contemporain des polémiques porphyriennes grecques sur la Vérité, qui lit en même temps les épîtres johanniques sur le Verbe incarné.

Quand il commença la rédaction de ses *Confessions* que l'on considère comme l'expérience de sa propre vie, il pouvait déjà dire *christianus uolo fieri*, je suis déjà chrétien : c'est la lecture des philosophes païens et les livres de

Platon « qui allumèrent un tel incendie dans l'âme d'Augustin. <sup>345</sup> » Cet incendie ne vient pas seulement des lectures grecques mais également de Cicéron dont le livre d'exhortation à la philosophie, *Hortensius*, envoie Augustin à la quête du bonheur sans enflure ni superbe (Conf.III, 5,9), des mots simples qui nous rappellent chez Heidegger le paysan, le berger, etc. Cette quête du bonheur chez Augustin passe par la résolution des problèmes philosophiques ; le problème de la Vérité et de l'être, celui de l'autorité et de la raison, du mal, de la foi et de Dieu : bref, les problèmes même de l'existence dans cette *Cité de Dieu* où les uns et les autres (le Monde chez Heidegger) sont en pèlerinage. Augustin dont l'œuvre fut pendant longtemps, selon Philippe Sellier « l'un des livres de chevet de l'Occident » n'a donc pas pu ne pas éclairer les méditations du penseur de Messkirch, comme on en voit les traces dans *Etre et Temps*. L'approche de la vie, le doute et les inquiétudes qui jalonnent les écrits d'Augustin refont surface dans l'œuvre de Heidegger d'abord explicites, ensuite dilués et enfin allusifs. Le pasteur de l'âme et le pasteur de l'homme ne sont pas très dissemblables. Ainsi, la question de l'être, celle de l'existence, ramenées à l'analyse du Dasein, complètent plutôt l'analyse pertinente de l'homme et du temps déjà envisagée par Augustin.

Ce que l'on sait de Heidegger et de façon très officielle, c'est qu'il a séparé très tôt le monde philosophique de l'interprétation grecque de l'être de Dieu et de la foi qui y conduit. Mais quand on se penche sur le texte de Heidegger, on remarque que le *mode* d'être du Dieu d'Israël et le mode d'être de l'être sont pratiquement les mêmes. Le Dieu de l'Exode est un Dieu caché et innommable : « Nul ne peut me voir sans périr <sup>346</sup> » ; l'être de l'étant est toujours en retrait, caché. L'idée de Dieu et l'idée de l'être sont entourées du même *mystère* et revendiquent avec la même force la Vérité, de sorte que ce qui les unit, c'est aussi ce qui les sépare et ce qui les sépare les réunit de ce fait : d-

---

<sup>345</sup> Pierre Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, éd E.A. Paris 1963, p. 20.

<sup>346</sup> Exode33, 20

λήθεια. Comment ce qui est privé de... peut-il tenir en haleine tant de siècles de pensées et de méditation ?

Les méditations d'Augustin sur les thèmes transmis à Heidegger nous semblent si visibles dans l'œuvre de ce dernier parce qu'elle est en prise directe avec l'existence. Nous voici donc contraint de mettre en rapport l'existence au sens où Augustin l'entendait, et l'existence telle qu'elle est élaborée dans *Etre et Temps* et ailleurs. Heidegger n'écrit pas « je tiens ceci d'Augustin ». Aussi le signale-t-il un peu négligemment dans son texte, quelquefois renvoie-t-il l'idée en note de bas de page. Nous aurions eu meilleure fortune si nous avions trouvé ce cours intitulé justement *Augustin et le néo-platonisme*. Mais les commentaires trouvés çà et là témoignent du fait que l'analyse de la vie qu'Augustin décrit est pour Heidegger l'historisation du Dasein. Des platoniciens et des néo-platoniciens, Augustin est celui qui, sans doute, a le mieux exploité Platon pour des raisons citées plus haut. Il y a bien dans l'œuvre d'Augustin théologien, des traces de Platon philosophe ; il y a dans l'œuvre d'Augustin philosophe, des traces de Platon métaphysicien. L'œuvre de Heidegger elle-même s'écroulerait comme un pont de fer si on lui enlevait les *boulons* de Platon. Il y a chez Platon comme chez Augustin, la permanence de la question de Dieu et celle de l'être ; Augustin semble donc *platoniser* avec l'ontologie grecque à qui fait défaut la véritable éclaircie de l'être. L'expérience de la foi chrétienne (que n'a pas connue Platon bien entendu) sera donc un avantage pour épurer la question de l'être et lui trouver un nouveau chemin. *Les Confessions* d'Augustin offrent à Heidegger le premier lieu pour démontrer cette vie effective par l'expérience quotidienne : « ce qui ontiquement est le plus proche et bien connu est ontologiquement le plus éloigné et inconnu <sup>347</sup> », et il cite Augustin à la ligne suivante (p.44). Nous avons découvert ceci : la citation d'Augustin est restée en latin dans le texte de Heidegger. Généralement, il les traduit lui-même. Or lorsqu'on suit le renvoi indiqué, *Confessions* 10, 16, on lit

ceci : *qu'y a-t-il de plus proche de moi que moi-même ? [...] Il est bien vrai que je peine ici et que c'est sur moi-même que je peine : me voilà devenu pour moi une terre de difficulté et de sueur surabondante.*

L'analytique du Dasein est toute entière dans ces quelques mots d'Augustin : dans *proche de moi que moi-même*, il y a de l'être, il y a de l'étant. Ce que je perçois de moi-même et de ma peine, c'est bien ce qui, dans le projet de la compréhension du Dasein est ontiquement proche et ontologiquement éloigné et inconnu. Voilà donc comment Augustin se trouve bien en exergue dans les premiers textes de Heidegger. Plus loin, dans *Etre et Temps* §40 (disponibilité fondamentale de l'angoisse) Heidegger montre que l'angoisse n'est pas seulement existentielle – Augustin parle de peur sans la distinguer de l'angoisse – c'est-à-dire un simple phénomène ontique que le Dasein rencontre et peut donc l'ignorer pour passer à autre chose. L'angoisse chez Heidegger est bien ontologique et donc existentielle car elle est la structure même du Dasein. Nous comprenons alors qu'il n'y a pas d'existence sans angoisse et que cette angoisse ne serait rien si elle *n'ouvrait* le Dasein comme l'indique le sous-titre de §40. On ne voit pas très bien où Heidegger veut en venir ; c'est alors que tout s'explique dans la petite note de bas de page <sup>348</sup> : dans cette petite note, tout y est ou presque : le fidèle lecteur d'Augustin, Kierkegaard, « l'inspiration » de *Etre et Temps*. C'est du philosophe africain que Kierkegaard obtient sa philosophie de l'existence et trouve les magnifiques titres de ses ouvrages, *Crainte et tremblement*, *Le concept de l'angoisse*. Dans cette petite note de bas de page, Heidegger montre pourquoi Augustin n'a pas pu établir la différence entre la peur et l'angoisse : à cause de la théologie chrétienne et de la foi dont on doit tenir compte, « cela s'est produit (chez Augustin) chaque fois que le problème anthropologique de l'être de l'homme envers Dieu est passé au premier plan et que des phénomènes tels que la foi, le péché, l'amour, le repentir ont guidé le

---

<sup>347</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.43.

<sup>348</sup> Ibid. , p.190.

questionnement <sup>349</sup> » On peut imaginer facilement la ligne oblique qui relie tous ces phénomènes chez Augustin : Dieu sur qui s'ouvre la fenêtre de l'appel du salut est la victoire sur l'angoisse.

Dans cette petite note, Heidegger classe les héritiers d'Augustin ; Luther, Kierkegaard et donc lui-même et dévoile, selon nous, le cadre de l'analyse de l'angoisse : la théologie chrétienne, (personne ne peut faire croire que dans la pensée de Heidegger, l'homme, le Dasein disparaît complètement après la mort !) parce que la théologie pourrait trouver un chemin de l'ouvert où le Dasein entrerait dans la plénitude de l'Ereignis <sup>350</sup> Cette référence à Augustin croyant, ce lexique de pénitence caractérise bien ce qui rend le Dasein disponible, le descend de son orgueilleuse posture afin qu'il brise l'angoisse et se sauve. Sans angoisse, aucun appel ne peut être lancé ni ne peut être reçu. Car hors d'elle, tout va bien et « on » vit une vie inauthentique sans aucun souci ; la vie est belle. Quand on connaît ce que Heidegger pensait de la détresse du monde moderne, que Kierkegaard, Augustin ou même Hegel inspirent *Etre et Temps*, n'est que tout à fait normal. Heidegger a eu besoin de la vision augustinienne de l'angoisse pour rendre moins austère son aspect ontique ; c'est pourquoi dans *Etre et Temps*, la mort qui est au creux même de l'angoisse n'est pas appelée mort, mais *un possible*. Entendu comme un possible, il y a dans ce possible, une possibilité d'en échapper. On a servi dans tous les discours cette parole de Heidegger ; « l'homme est un être pour la mort ». Le contenu de cette parole n'est pas ce qui est trivialisé ça et là. Dans le contexte où il prend place (Augustin) la mort n'est pas une fin, ni l'angoisse une mort. L'ontologie et même la théologie seraient bien lugubres. Si le souci et l'angoisse sont au cœur de l'analyse du Dasein, c'est parce qu'ils le conduisent au temps, temps entendu au sens de Paul (voir infra) et surtout au sens où Augustin identifie l'homme au temps : « vous dites constamment « les temps sont mauvais...les temps sont

---

<sup>349</sup> *ibid.*, p.190.

<sup>350</sup> C'est nous qui ajoutons ; à cette période, Ereignis n'était pas encore entré dans l'œuvre de Heidegger. Nous pouvons donc anticiper sa compréhension comme une latence.

mauvais » mais vivez bien et les temps redeviendront bons car vous êtes le temps <sup>351</sup> » l'homme est donc toujours déjà ouvert pour le temps.

Cette ouverture est clairement exprimée dans les *Confessions* d'Augustin ; tout aussi bien exprimée dans *Etre et Temps* sous une forme latente et dans la conférence *Temps et Etre* sous la forme explicite d'appropriation d'être et temps. L'ouverture, l'appropriation ne seraient jamais élevées à un tel rang si l'homme dans ses soucis et ses angoisses ne pouvait les sentir c'est-à-dire les voir. Le sentir est précisément une des caractéristiques existentielles du Dasein comme intuition : « l'être est ce qui se montre dans une perception purement intuitive, et seul ce voir dévoile l'être »<sup>352</sup> Par où Heidegger dévoile la remarquable primauté de la vue chez Augustin qui traite justement dans Les *Confessions* X,35 de la curiosité, tout comme le §36 de *Etre et Temps* ; pour le sentir, la vue est la plus appropriée ; on peut l'utiliser pour traduire tous les sens ; « ... mais nous disons plutôt vois comme cela retentit, vois comme c'est parfumé... »<sup>353</sup>

L'expérience de la vie effective passe donc par le sentir, ce que Heidegger rend si bien avec l'ontologie du Dasein empruntée à Augustin. Même si l'ouverture dont nous parlions ne se sent pas dans *Etre et Temps* comme telle, elle n'est pas non plus fermée dans la mesure où jusqu'à la fin du traité, Heidegger est encore à chercher son chemin : la dernière page du traité contient quinze points d'interrogation. C'est comme si la question de l'être venait à tourner en rond, ce qui arrive justement dans l'angoisse. Si Augustin sut s'en sortir « *Ficisti nos ad te Domine et inquietum es cor nostrum donec requiescat in te* »<sup>354</sup>, Heidegger ne fit rien d'aussi ouvert sur l'espoir ou sur l'espérance ou sur Dieu.

---

<sup>351</sup> Saint Augustin, Sermon LXXX

<sup>352</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.171

<sup>353</sup> ibidem, p.171 ; Saint Augustin, *Les Confessions*, X, 35

<sup>354</sup> Saint Augustin, Conf. I, 1 : tu nous as faits pour toi Seigneur et notre cœur est sans quiétude s'il ne repose en Toi.

Si du côté de Dieu, la tradition semble depuis les prophètes l'avoir trouvé (l'élection du peuple juif), l'être, de son côté semble n'être qu'oubli constant.

Pourquoi, peut-on se dire, aller chercher du côté des Apôtres chrétiens l'élucidation d'un questionnement philosophique ? La réponse, c'est que Heidegger lui-même nous y oblige, comme il y a obligé son propre penser. Au semestre d'hiver 1920-1921, le jeune professeur de 31 ans fait un cours sur la phénoménologie de la religion. A priori, phénoménologie et religion peuvent s'exclure mutuellement. A priori seulement car Heidegger réussit comme un jeu à analyser l'expérience de la vie, comme elle se vit, à partir d'un illustre tableau de la Lettre de Saint Paul alors même qu'il s'agit d'ontologie. Ce recours pallie l'insuffisance, selon Heidegger, qu'eut Dilthey à abandonner « la vie dans un flou ontologique <sup>355</sup> ». « Interpréter ontologiquement le Dasein ne signifie pourtant pas revenir ontiquement à un autre étant. <sup>356</sup> » La référence à la Lettre de Paul à laquelle nous reviendrons évidemment, est commandée par ce que, dans l'esprit de Heidegger, l'homme moderne est sur le point d'être anéanti par le nihilisme. Vu sous cet angle, le contexte de *Etre et Temps* et l'appel à la vigilance de Paul ont exactement le même but ; l'appel de Heidegger à revenir à l'essentiel de la philosophie est donc l'écho de Paul, apôtre des âmes. On ne s'étonne plus à s'acharner à montrer ou à situer les origines de la pensée de Heidegger dans un cadre hors philosophique : « les premiers cours de Heidegger montrent que c'est la foi chrétienne primitive qui dirigea sa pensée vers les questions décisives. <sup>357</sup> » Ce texte de Pöggeler que nous lisons nous conduit parfois à des fortunes inattendues : ce qui renforce ce que nous pensions dans un cadre général et dont Heidegger ne sera pas en reste, même s'il n'y parvient pas totalement, à savoir que la pensée philosophique du temps moderne n'avait aucun moyen d'échapper à l'omniprésence de la théologie chrétienne (voir chap.III infra)

---

<sup>355</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.208.

<sup>356</sup> Idem, p.209.

<sup>357</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de M. Heidegger*, Op. cit., p.46.

En effet, Pöggeler montre qu'à partir de la théologie chrétienne, Dilthey, Hamann, Hegel et bien d'autres ont placé *l'histoire au centre de leur interrogation* et « ont entrepris leur itinéraire avec des méditations bibliques »<sup>358</sup>

Nous attachons une importance capitale à ce mot *foi chrétienne primitive* dans la bouche de Heidegger. La nuance qu'elle apporte est décisive tant pour nous que pour lui-même, car le christianisme ayant eu besoin d'une théologie (d'une théorie) pour consolider sa *prise*, de nombreux siècles d'autorité ont naturellement eu raison de cette *prise* en creusant d'énormes fossés entre la foi primitive, c'est-à-dire celle des premiers chrétiens, et ce que l'on appelle aujourd'hui théologie chrétienne. Il va y avoir donc chez Heidegger, une rupture double : rupture avec l'utilisation moderne de la théologie comme garante des thèses philosophiques et rupture avec la foi chrétienne elle-même sclérosée dans ce qu'on appellerait aujourd'hui *une affaire du peuple*. Cette double rupture va permettre à Heidegger d'appliquer la foi chrétienne primitive à une analyse philosophique de façon inapparente. Pourquoi l'exemple de la foi chrétienne primitive est-elle compatible avec une quête philosophique ? De ce que l'on sait de l'histoire et de la vie de Paul dont Heidegger commente la Lettre aux Thessaloniens. Dans le christianisme primitif, la vie quotidienne est immédiatement liée à l'attente de l'avènement : le retour soudain du Christ. La question de l'être, l'épreuve de notre vie quotidienne qui attendent *hic et nunc* une réponse, à proximité de la pensée qui nous habite, elle aussi cherchant une lumière, pas pour demain, mais pour maintenant.

Pourquoi cette proximité existentielle irait-elle chercher appui dans ce lointain temps et dans ce lointain personnage, certes érudit, mais qui ne reste pas moins un *farfelu* si de façon radicale, on tenait cette résurrection du Christ pour une fable ? A moins qu'il ne soit du destin des érudits de glisser quelquefois, hors du temps et hors du réel pour chercher de quoi ils sont la racine ou sur quoi ils prennent racine. Luther, Hegel, Nietzsche, Freud et bien sûr Heidegger ont

---

<sup>358</sup> Ibid. , p.47.

fait ce pèlerinage méditatif chez ce *persécuteur* du christianisme, ce juif helléniste et ce citoyen romain, triangle parfait de l'érudition occidentale depuis toujours. Le cours de l'hiver 1920-1921 qui nous intéresse ici porte effectivement sur l'expérience de la vie et Heidegger choisit justement ce texte où il est question de l'espoir du retour du Christ, le seul et véritable fondement du christianisme. Voilà, pourrait-on s'inquiéter, que le ressuscité vient *s'immiscer* dans un débat philosophique. Cette immixtion est plus complexe qu'on ne veuille la balayer d'un revers de la main : aux confluent de notre histoire, s'est tissé un héritage si diversifié et si convergent en même temps, qu'on peut imaginer difficilement que le christianisme nouveau ait triomphé ; la tâche est aux historiens d'abord, de nous montrer comment le christianisme nouveau a triomphé de la conquérante et la rusée Grèce, de la belliqueuse et expansionniste Rome. Défaites toutes les deux, le *temps* s'arrête et « l'an un » commence avec les armes des deux rivales devenues inoffensives : la langue et la culture. Le moins qu'on puisse dire, c'est que le christianisme a aboli tout ce qui dans *l'ancien monde* faisait Loi. On le voit bien dans les récits de Paul que Heidegger commente souvent, à dessein. Dans le christianisme nouveau de Paul, le sujet est universel et sans identité propre ; « il n'y a plus ni juif, ni Grec, ni esclave... » (Nous reviendrons sur Paul dans notre conclusion de façon *critique*)

N'est-ce pas là, la figure du Dasein de Heidegger ? L'ontologie fondamentale chez Heidegger a les mêmes visées qu'en a eues le christianisme nouveau : la destruction du monde traditionnel. La destruction ontologique dans *Etre et Temps* a pour but de préparer l'accueil du Dasein comme ce sujet singulier et si universel qu'il n'a plus aucune identité et qu'aucune science ne le réclame ou ne le revendique. C'est de cette manière que les figures du christianisme primitif, Paul, Jean et Augustin sont visiblement présents dans la pensée du jeune phénoménologue. Heidegger qui envisage de travailler sur l'être et sa signification (avant 1929 la lecture de Brentano l'y avait conduit) verra très tôt aussi dans la *Justification* et dans la signification du *temps* de Paul, un temps

très différent du temps reçu jusqu'alors. Dans la Lettre aux Thessaloniens, le temps est un avènement, un événement soudain et inattendu. Le Christ qui arrive *comme un voleur au milieu de la nuit*. Le bijoutier par exemple vit sous la menace constante du voleur, qui arrive sans s'annoncer : l'avenir de la bijouterie se joue dans la maîtrise du moment précis où le brigand fait irruption dans le commerce.

L'attente vigilante du temps du retour ou de l'avènement suppose une confiance en l'avenir, suppose aussi l'angoisse que ce temps arrivera avec une soudaineté implacable. La vie effective est sous la menace permanente du souci et du temps, comme le montrera Heidegger dans la fable du souci ; « *cura cum fluvium transiret...* <sup>359</sup> »

Mais la véritable menace, ce n'est pas seulement le souci. C'est l'après. Que se passe-t-il après le souci ? Cette question dans la suite de l'œuvre de Heidegger ne l'effraie pas du tout ; c'est comme si la mort du Dasein représentait cette soudaineté dont parle Saint Paul : celle qui efface et rend impossible tous les possibles du Dasein. La difficulté pour nous ici, c'est que nous ne savons pas si être, temps et Ereignis de Heidegger sont inspirés par la *victoire de la résurrection* dont parle Paul ou par l'incarnation du Verbe de Jean ou encore par le mystère de la Trinité d'Augustin. Toujours est-il que les textes bibliques choisis par Heidegger pour son cours de phénoménologie de la religion contiennent tous ces éléments caractéristiques tant de l'ontologie et de la phénoménologie que de la théologie et sans doute aussi de la mystique.

Dans un autre texte du même cours, Heidegger cite encore Paul, 2Co 12, 1-10 ; *l'écharde dans la chair* est l'image même de la vie facticielle, l'expérience même de la vie de l'homme qui, torturé par les tracasseries du quotidien, chercherait à s'évader dans des visions utopiques et eschatologiques ; les échardes, les épines, les soucis, l'angoisse, la solitude, etc. sont bien ces lots du quotidien que personne ne peut ni enlever ni nier. *Des faiblesses* selon Heidegger que l'on doit

---

<sup>359</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.197.

accepter : c'est la première condition qui permet au Dasein de se poser réellement dans ce monde sien, de l'apprécier et de se laisser voir tel quel. En cela Heidegger trouve exemplaire la foi chrétienne primitive c'est-à-dire la période de notre histoire (occidentale) où l'on pouvait encore se résigner à n'être qu'homme, accepter sa faiblesse. Paul a beaucoup contribué à rendre l'homme humain de cette façon là (c'est quand je suis faible que je suis fort). Si l'homme est une faiblesse, les maîtres, les lois, les seigneurs et les sages deviennent inutiles. Les hommes sont tous égaux, tous faibles ; l'homme est donc reconnu dans tous les hommes et tous les hommes se reconnaissent dans un seul d'entre eux. « Paul est cette connexion paradoxale dont il est l'inventeur, entre un sujet sans identité et une loi sans support, qui fonde la possibilité dans l'histoire d'une prédication universelle. Le geste inouï de Paul est de soustraire la vérité à l'emprise communautaire... <sup>360</sup> »

Nous ne sommes pas en dehors des préoccupations de Heidegger : amener la question de l'être à sa vérité. Cette vérité qui est claire pour tous parce qu'elle est claire pour elle-même et porte ainsi *son propre signe* comme une victoire sur toutes les échardes plantées de façon revendicative par tant de sciences, tant de courants et tant d'écoles. La vérité devient alors une récompense ; témoigner de la vérité de la vérité devient une grâce c'est-à-dire un don dont on ne peut se glorifier. C'est la leçon que veut donner Paul dans le texte que Heidegger cite. Si la vérité est cette lumière qui se laisse voir dans la foi, comment ne pas la rapprocher de l'être qui en phénoménologie s'ouvre tout autant à la lumière, à sa lumière ?

Nous pouvons comprendre pourquoi, quelques années après ces cours où les Evangiles étaient présentes et illuminantes, Heidegger se propose d'écrire un traité dont la méthode d'investigation est une destruction : la destruction phénoménologique chez Heidegger cherche effectivement cette vérité universelle, car singulière. Elle sert à conduire à l'évidence de la singularité de

---

<sup>360</sup> Alain Badiou, *Saint Paul*, PUF, Paris 1997 note couverture de gauche

l'être qui se tient tel, dans sa vérité pour tous ; la vérité n'est donc pas la vérité du sociologue, du physicien du mathématicien ou du théologien. Heidegger dirait la vérité est *la vérité de l'être*, mais si on va encore plus loin dans cette logique, on dira la vérité est la vérité de la vérité. C'est pourquoi il écrira plus tard « quand l'être est trouvé, la phénoménologie peut disparaître ». Ainsi, nous sommes en mesure de croire que Heidegger tient cette ouverture et ce projet du Dasein de Paul depuis ses premières leçons d'enseignant. Parlant de Paul, Alain Badiou a dit cette phrase magnifique : « la vérité est diagonale au regard de tous les sous-ensembles communautaires. Elle ne s'autorise d'aucune identité... elle n'en constitue aucune [...] elle est destinée à tous ou destinée à chacun sans qu'une condition d'appartenance puisse limiter cette offrande. <sup>361</sup> » Le but du traité *Etre et Temps* dans son tournant *temps et être* avait effectivement pour point de chute, Ereignis comme cette vérité qui est offrande et donc donation.

Arrêtons-nous encore un instant sur cette vision de vérité universelle si chère à Paul ; si nous conservons l'hypothèse que la lecture de Paul a déteint sur l'ontologie et l'analytique du Dasein de Heidegger, à première vue, un tel rapport n'est pas évident d'autant plus que nulle part dans *Etre et Temps*, il n'est question de vérité universelle. Et pourtant. Tout d'abord, considérons le terme vérité universelle dans son acception académique : est vérité universelle ce qui est réel et vrai en tout lieu, en tout temps et pour tous. Dans les lois universelles de la nature et dans les théorèmes mathématiques, l'effet causé est constant au résultat attendu : *tout corps chauffé se dilate* est une vérité universelle incontestable. Mais l'énoncé *Jésus est ressuscité d'entre les morts* peut au pire s'opposer radicalement à la loi naturelle de la décadence « puisque c'est un énoncé narratif dont nous ne pouvons assurer qu'il soit historique. <sup>362</sup> » Or, c'est cette vérité que Paul considère comme vérité indiscutable. Il ne s'agit donc pas seulement de foi – ce serait trop facile – Paul renverse l'ordre des choses. Sa

---

<sup>361</sup> Ibid. , p. 15.

<sup>362</sup> Ibid. , p.115

théorie de l'universel ne repose pas sur les structures des vérités effectives comme c'est le cas en sciences. Il part d'un seul élément – fut-il de l'ordre du mythe – un seul énoncé particulier, la résurrection, et l'élève à l'ordre d'un universel théorique. Dans le cas contraire – pratique – il aurait fallu que le Christ ressuscitât des milliards de fois. Or cette preuve nuirait en toute évidence au message singulier qui n'est rien d'autre que la synthèse de la promesse du salut.

Ici s'opère la rupture avec les concepts de vérités universelles justement parce que dans la logique de Paul, l'universel ne peut être un concept. Il faudra alors un *lit de procruste* pour que tous soient conformes à la mesure universelle. Cette conformité taillée sur mesure est la porte ouverte à toutes les violences et tous les tris, à l'exclusion et au bannissement. L'universalisme de Paul est donc conditionné par un cas particulier propice à l'appel de toutes les différences qui, s'unissant, deviennent Un par leur différence. La vérité de la résurrection devient universelle parce qu'elle s'adresse à tous, non pas parce que tous y adhèrent. L'autre, les autres deviennent le Même. C'est le règne de l'égalité. Dans cette égalité sont dissoutes l'identité du sujet, les classes sociales, les appartenances claniques et toutes sortes d'altérités. Tous unis derrière le ressuscité, la transformation du monde devient possible. Le Christ ne dit pas *je suis l'universel* mais plutôt « aimez-vous les uns les autres. » L'amour devient le seul vecteur de puissance et de transformation de l'esprit des hommes. C'est cette force non conforme à l'esprit de l'époque qui bouleverse tout et institue le sujet non conforme au statut de l'universel. Rien de tout ceci ne pouvait arriver si les hommes s'étaient conformés aux anciennes lois sans voir ce que l'événement du Christ opérait comme renouvellement dans leur esprit. Paul écrit aux Romains : « ne vous conformez pas au présent siècle, mais soyez transformés par le renouvellement de votre esprit. » (Rom. 12,2) En rapprochant Heidegger de Paul, nous allons ici tenter une explication périlleuse : l'ancien futur prêtre ne voyait-il pas dans le message évangélique de Paul la première définition de la philosophie comme amour de la sagesse ? Si c'était le cas, le

retour à cette origine corrige du coup l'égarement qui a été fatal à l'être. L'oubli de l'être a commencé lorsque la philosophie, au lieu de chercher *l'amour*, a cherché le *savoir*, se multipliant ainsi en autant de branches du savoir. Se perdant elle-même comme elle-même, elle a perdu l'être. Le *désastre ontologique* comme l'appelle Jean-Luc Marion est d'abord la défaillance du sujet qui a perdu le sens de la mesure (sagesse). L'amour chez Paul (ἀγάπη)<sup>363</sup> comme l'amour de la sagesse conduit chez Heidegger à l'éveil de l'être dont la recherche dans les trois cas se débarrasse de tout conformisme et apporte la sérénité dans laquelle le temps soudain qui advient ne peut plus surprendre. Le don que contiennent l'amour, la sagesse et l'être est constamment présent dans l'œuvre de Heidegger (jusqu'à ce petit texte de la *sérénité*<sup>364</sup>) et jusqu'à ce que le Dasein, ce sujet sans identité, entre dans sa maison natale qui est le temps. Pas le temps *chronique* mais le temps événement c'est-à-dire le temps eschatologique, le temps de la finitude, condition irréversible de l'Ereignis ou de la contemplation ou du salut. Le choix de I Thessaloniens par Heidegger pour son cours n'est donc pas innocent. Il l'a orienté sur le chemin de l'ontologie et lui a permis de chercher le but nouveau pour le Dasein considéré comme un sujet sans identité et sans appartenance d'aucune sorte. Le Dasein heideggerien est l'exact reflet du chrétien de Paul.

Ce but n'avait même pas été envisagé par les ontologies traditionnelles. Un échec donc. Heidegger y parvient, lui, par le biais de la proximité à la foi chrétienne primitive. Cependant, ce chemin emprunté, sera aussitôt abandonné pour des raisons que l'on ignorera pendant longtemps, pour ne s'intéresser plus qu'à la pensée du matin grec, après qu'il se soit rendu compte de *l'échec* de l'ontologie de Platon et d'Aristote ; deux échecs que Heidegger compte bien régler par la *pureté* de l'origine. Le retour par l'origine est bien « ce fil conducteur » qu'il cherchait *par détours et fourvoiements*. De même qu'il voit

<sup>363</sup> on a souvent traduit ce mot à tort par charité ; voir Claude Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*, éd du Seuil, Paris, 1956, p. 155.

<sup>364</sup> Martin Heidegger, Questions III, p.177 nous avons remarqué la troublante ressemblance avec Rom 12, 2

une différence (*une insuffisance*) entre la pensée primitive grecque et ce que les philosophes en ont fait, de même il en voit tout autant entre les Ecritures Saintes et la spéculation théologique.

Nous sommes donc ici en présence du problème du sens et de la signification. Heidegger partira donc de l'herméneutique (voir § 2 ch 1 de notre texte) des Ecritures Saintes afin de l'appliquer avec succès dans sa méthode philosophique. : « La méthode herméneutique m'était familière depuis mes études de théologie [...] sans cette provenance théologique je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée <sup>365</sup> ». Ce qui veut dire en clair que ce chemin de pensée est *balisé* par l'apport du théologique, chemin qui nous autorise à affirmer que Heidegger a été le premier à avoir mis côte à côte Saint Paul et Aristote, réussissant ainsi ce à quoi de longs siècles de tradition n'étaient pas parvenus, même avec la scolastique. De prime abord, homme, vie, angoisse chez les auteurs comme Paul, Augustin, Kierkegaard n'ont strictement rien à voir avec être, φύσις, Aristote et son ontologie. Strictement rien donc à voir entre ces hommes qui proclamaient leur foi chrétienne et ceux-là qui élaboraient des théories de la connaissance. C'est ce subtil *mélange* qui est partout dissimulé dans l'œuvre de Heidegger. L'être de l'étant, s'il séjourne même pour un temps dans les Ecritures, ne peut plus en aucun cas rester l'être d'Aristote ou celui de l'ontologie traditionnelle. Marlène Zarader a très bien cerné ce problème : si Heidegger « se sert des témoins de la foi tels que Paul ou Luther pour relire autrement Aristote, comment affirmer que l'être dont (il) parle et qui n'est plus celui d'Aristote reste encore sans rapport aucun avec les enseignements de Luther et de Paul ? <sup>366</sup> » On ne sait toujours pas si c'est le message universel de l'évangile qui déteint sur la philosophie ou si c'est Heidegger qui lui donne un visage ontologique en tentant de supprimer les mots clés comme foi, résurrection et espérance. Le destin eschatologique de l'homme change-t-il de

---

<sup>365</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, Gallimard, Paris, 1976, p.95.

<sup>366</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée...*, Op. cit., p.141.

sens selon qu'il est vu par un apôtre ou par un philosophe ? La *philocalie* d'Augustin, l'Amour de Paul, l'Ereignis de Heidegger se retrouvent-ils tous ou non dans la contemplation téléologique ? Les vertus théologiques ne sont-elles pas déjà inscrites dans la *charte* de la philosophie morale ? Peut-on toucher à l'être d'Aristote au milieu d'une époque agitée, au passé décomposé et à l'avenir incertain et effrayant, sans l'altérer ?

Marlène Zarader nous pousse alors à dire ceci : dans l'ontologie de Heidegger, Aristote est déjà pensé autrement ; Paul, l'helléniste que Heidegger cite très souvent, n'a pas posé le pas que Heidegger a posé alors qu'il le pouvait. La différence entre le monde de la foi chrétienne naissante et le monde de la philosophie était si visible que Paul l'apôtre n'eut aucun succès à Athènes. La preuve : dans tout le corpus paulinien, il n'y a aucune épître aux athéniens. Son discours sur la *résurrection des morts* devant les philosophes grecs (tous stoïciens ou épicuriens à cette époque) n'a provoqué chez eux qu'éclats de rire.

Cette différence entre les deux mondes, Heidegger va *l'effacer*, ou mieux la déplacer. Mais ce sera un long processus qui passera d'abord par des parenthèses.

## **1 – Les parenthèses vetero-testamentaires.**

La première chose qui saute aux yeux, du moins dans les œuvres disponibles de Heidegger que nous avons consultées, c'est que les références aux textes du Nouveau Testament sont visibles, claires, précises et bien interprétées. Par contre, rares sont les textes ou des références visibles de l'Ancien Testament qui figurent *in texto* ; quand il y est contraint, Heidegger utilise la version de la Septante, plus pour les mots grecs qui s'y trouvent. De la sorte, on pourrait dire que dans l'herméneutique de Heidegger, l'Ancien Testament est remplacé dans son texte par des *pointillés*, toute chose qui ne rend pas clairs les sentiments profonds de notre philosophe quant à l'apport de la

Bible à l'ascension de sa pensée. Toute chose également qui rend suspect *l'espace blanc* de ces pointillés qui, tantôt peuvent dire une chose, tantôt une autre. Beaucoup de lecteurs de Heidegger (Ricœur, Zarader, Laffoucrière, Dupuy, Souche-Dagues, etc.) s'inquiètent de cet aspect de sa pensée depuis longtemps et le font savoir ; « Heidegger est un lecteur de la Bible en grec. Il rencontre le mot Dieu dans la Bible à partir de sa traduction. Sa langue d'accès à la Bible est celle de l'oracle de Delphes dont nous savons *qu'il ne parle pas, ni non plus ne dissimule pas, mais fait signe* <sup>367</sup> ».

Et pourtant, ce grec de la Septante a bel et bien une longue histoire et est un héritage bien précis ; Heidegger ignorait-il cet héritage ? Était-il conscient qu'il laissait des espaces vides dans son œuvre ? Ces questions restent posées, sans doute contiennent-elles les raisons ou les justifications des parenthèses que nous voyons déployées sur une grande partie de ce que nous considérons comme legs dans les écrits de Heidegger, notamment sur l'Ancien Testament où, presque jamais « Dieu » n'est évoqué par aucun de ses noms propres !

Une chose est certaine : la théologie chrétienne, avec tout ce qui l'a rendue forte, s'est trouvée à plusieurs reprises sur le bord des schismes : un schisme est une querelle profonde sur fond doctrinal. Ce qui veut dire que la *doctrine* théologique est toujours en mutation, malgré les dogmes qui la soutiennent. D'ailleurs, les deux théologiens pour lesquels notre auteur a toujours eu une affection non simulée, ont une part importante dans le plus grand schisme qu'a connu le christianisme : les œuvres de Paul inspirèrent le grand schisme et Martin Luther l'exécuta. Cet élément n'est pas seulement historique, il est aussi sociologique et culturel et aide surtout à comprendre pourquoi un philosophe qui a des vues *admiratives* sur Paul et sur Luther peut facilement préférer le Nouveau à l'Ancien Testament. Mais peut-on seulement préférer un testament à l'autre sans rompre le lien « congénital » qui les tend et les sous-tend ? Ce lien

---

<sup>367</sup> Bernard Dupuy, Heidegger et le Dieu inconnu in Heidegger et la question de Dieu, Grasset, Paris 1980, p.104.

avait été déjà menacé aux premiers siècles du christianisme par la gnose et par le manichéisme entre autres qui, jugeant que l'éternelle sagesse du Christ se suffisait à elle-même, mit l'Ancien Testament au placard. On sait ce qui advint au manichéisme et ce lien, depuis, s'est consolidé.

Personne ne pourra encore rompre ce lien après tant de siècles d'hégémonie sans altérer l'ensemble du message et tout le code qu'il contient. Mais, pour un philosophe, même d'obédience chrétienne, du moment qu'il enrichit le contenu de sa pensée par des repères christologiques, lui est-il possible de mettre entre parenthèses tout un pan – et pas le moindre – de ce repère sans invalider le contenu même qu'il voulait en sa pensée éclairer ? Or nous voyons chez Heidegger une volonté manifeste d'éviter l'Ancien Testament au point de faire du Nouveau un commencement absolu et réduire par là, la *longueur* de l'histoire de l'Occident qui, par delà notre ère, a butiné ça et là toutes ces fleurs qui composent sa civilisation et sa culture. Il nous semble certain que ce que nous avons appelé parenthèses (dans le but de les rendre provisoires) ressemble de plus en plus aux guillemets ou même aux crochets, ce qui, dans la compréhension, change tout. Heidegger écrit : « si toutefois la fidélité s'atteste dans les Ecritures, la théologie est, en son essence, théologie néo testamentaire.<sup>368</sup> » Ce serait un truisme d'ajouter que pour lui, l'Ancien Testament n'a pas de théologie ou même que dans le cadre de la foi, l'Ancien Testament compte pour rien. Mais en quoi est-ce un problème ? C'est un problème parce qu'on ne peut ouvrir une seule page de l'un et l'autre Testament sans voir le lien de *consanguinité* qui les lie, à travers les notes, le renvois, comme si l'authenticité d'une parole s'adossait sur une autre parole dite il y a plus de trois mille ans ou sur une autre qui sera dite ou réalisée deux mille ans dans le futur. L'effet phénoménologique que cela fait, est que ces renvois sont exacts et vu sous cet angle, le christianisme, ou le mouvement *inspiré* par le Christ est la réalisation même de ce que contient l'Ancien Testament. Personne

---

<sup>368</sup> Martin Heidegger, *phénoménologie et théologie*, p.57.

n'irait contester ce lien sans mettre en péril la révélation et l'histoire vraie du peuple juif, sans mettre en péril, et c'est cela qui nous intéresse, les véritables courroies de transmission qui ont permis à la philosophie de passer d'un monde à un autre sans s'altérer.

Le risque le plus évident que l'on court en opérant cette rupture, c'est de rendre la philosophie impopulaire dans sa quête de vérité puisque personne ne peut imaginer un corps sans tête ni comprendre qu'un *filis* soit sans son *père*. La philosophie détruirait elle-même son capital de rigueur en détruisant le lien de *filiation* interne qui garantit l'authenticité et la légitimité des sciences et de l'histoire. Le christianisme n'a de sens et d'authenticité que dans l'*existence* et dans le lien entre eux, du Père créateur et du fils incarné dans l'unique Révélation.

Mais si l'intention inavouée de Heidegger est de dépouiller la théologie et le christianisme de toute leur valeur, alors le chemin de rupture des deux Testaments est le bon. Mais la question demeure : pourquoi un philosophe *théologisant*, prendrait-il le Nouveau Testament comme l'unique point de départ du christianisme, comme si, en philosophie, la plus petite pensée du plus ancien des philosophes dans l'ordre chronologique n'était pas parvenue jusqu'à nous ! Nous supposons que le problème de Heidegger n'est pas un problème de filiation et de tradition mais un problème d'herméneutique.

Le Nouveau Testament que lit Heidegger est écrit en grec ; notre lecteur s'arrête là, sans vouloir – *nolens volens* – chercher à comprendre l'origine de ce grec *échoué* en si étrange lieu, un grec qui véhicule une pensée juive. Heidegger a sans doute refusé de voir le lien linguistique qu'il y a entre un mot et son contenu (ce qui de sa part est fort surprenant !). Un mot peut avoir diverses origines (étymologique, onomastique) mais non plusieurs contenus ; le contenu est le venin ou le nectar d'un mot. Qu'il nous plaise ici d'utiliser la métaphore de l'abeille et de la guêpe : les deux butinent la même fleur (le mot) pour fabriquer l'une le doux miel, et l'autre le venin de son dard. Que contiennent

donc les mots grecs de l'évangile de Paul ? Heidegger n'a pas pu ignorer qu'ils contenaient le message hébraïque qui emplit tout l'Ancien Testament.

Nous avons pensé ici à une interprétation tout à fait originale de cette radicalisation de Heidegger de couper le Nouveau Testament de l'Ancien. Coupure consciente et donc voulue. L'universalisation du christianisme voulue par Paul – qui convient bien à Heidegger, entrerait en contradiction avec le contenu de l'Ancien Testament dont l'appartenance juive ne porte pas de voile. Pour ne pas que le christianisme universel conserve sa matrice hébraïque, il faut l'en séparer (voir notre conclusion). Ce phénomène a déjà eu lieu au début du XX<sup>ème</sup> siècle avec Freud : en effet, Freud avait une grosse peur que la psychanalyse nouvellement découverte ne fut considérée comme une « chose » juive. Alors, à contre cœur, il tolérait aux *rencontres des jeudis*, parmi les participants, tous juifs, la présence d'un non juif qui d'ailleurs, ne partageait pas du tout ses vues, le suisse Karl Gustav Jung, afin de garantir l'universalisme de la nouvelle science de l'inconscient. Freud ouvre la psychanalyse aux non juifs ; Heidegger *coupe* le Nouveau Testament des juifs : les deux manœuvres sont identiques, l'intention l'est tout aussi.

Le philologue Heidegger sait très bien que le Nouveau Testament a sa source dans l'Ancien Testament et il ne sépare celui-ci que parce qu'il le comprend très bien. Il comprend très bien les structures des deux Testaments, la preuve en est qu'il commente si bien le Nouveau. Sur le plan purement pratique, personne ne peut lire et comprendre une histoire dont les premiers chapitres sont manquants. Notre sentiment est donc que Heidegger a ignoré l'Ancien Testament en connaissance de cause, ce qui nous laisse perplexe car ce qui fascine chez Heidegger, c'est justement cette vue et cette volonté de remonter aux origines. Devant la détresse du monde moderne, Heidegger propose de retourner à nos origines pour examiner les raisons de nos détresses actuelles. Pourquoi ce retour serait-il plus valable en philosophie et moins en théologie ? Cette parenthèse sur notre chemin de retour chrétien ne fait-elle pas plus qu'un

barrage, une désespérante obstruction à la re-découverte de notre véritable histoire occidentale ? Nous savions, jusqu'avant Heidegger que si la philosophie occidentale était le toit du monde, elle aurait eu deux sommets irrévocables : le mont Parnasse et le mont Sināi. Après lui, nous n'en sommes plus très sûr. Sans doute, le problème que rencontre notre philosophe est plus complexe qu'on ne l'imagine ! Sans doute, la quête de l'origine exigerait-elle des sacrifices incontournables, comme l'agriculteur qui abandonne au milieu des champs l'épouvantail qui a protégé le blé des oiseaux, le voyageur qui laisse sur le bord du chemin l'herbe feuillue qui lui a indiqué la direction des tropiques. Même à ce point, le silence de Heidegger sur l'Ancien Testament ne s'explique pas puisque même ce premier Testament était déjà traduit en grec ; il aurait donc, à cet effet, trouvé grâce aux yeux de Heidegger tout comme le second. Est-ce donc parce que l'Ancien Testament était une traduction de l'hébreu au grec alors que le second était directement écrit en grec ? Dans ces conditions, tout peut s'expliquer. Sa probité et son exigence de l'originel ne le mettaient pas à l'aise devant les textes de l'Ancien Testament qu'il comprenait d'ailleurs en grec et ne put faire le lien avec l'hébreu. Ce que Marlène Zarader dit à ce propos est fort probable : « si l'on juge de ses lectures d'après les traces qu'elles laissent dans son œuvre, Heidegger connaissait fort bien le texte et la théologie néo testamentaire, sans doute plus mal l'Ancien Testament, pas du tout l'hébreu, et encore moins la tradition spécifiquement hébraïque (Talmud et Midrash) dont il semble ne pas même avoir soupçonné l'existence <sup>369</sup> ».

Pourtant, cette tradition hébraïque ne laisse pas que des traces dans l'œuvre de Heidegger mais de véritables emprunts *digitales* visibles par des images, accessibles par le style, compréhensibles par l'herméneutique. Si nous maintenons notre métaphore du *toit du monde*, l'enfant de la Forêt Noire n'a pas pu ignorer l'autre sommet culminant, puisque les monts grecs et hébreux sont indémontables de la philosophie occidentale où s'enchevêtrent la culture et la

---

<sup>369</sup> Marlène Zarader, La dette impensée, Op. cit. , p.164.

morale judéo-chrétienne. On peut donc déduire que ce silence sur le versant hébraïque est bel et bien une des dettes que nous recensons. Le simple fait que Heidegger arrive à la philosophie par la théologie suppose qu'il avait bien été plongé dans le fonds baptismal, creuset incontournable pour qui avait voulu comme Heidegger faire carrière dans la *Compagnie de Jésus*. Le verdict serait donc que l'ancien futur jésuite ne veut pas reconnaître ce qui se glisse jusque dans ses oublis sous forme de dissimulation. Ou alors, dans le cas contraire, à la décharge de l'argument avancé, l'Ancien Testament n'ayant pas été pensé (même si écrit) en grec, n'intéressait pas Heidegger selon ce qu'il écrit dans l'Acheminement vers la parole : « notre pensée aujourd'hui, a pour tâche de prendre ce qui a été pensé de façon grecque pour le penser d'une façon encore plus grecque <sup>370</sup> ».

Or donc, Heidegger sait qu'il peut penser le grec jusqu'à son origine et même au-delà – c'est du moins ce que nous le voyons faire. Mais pour l'hébreu, cette origine lui est fermée de la plus simple des façons : il ignore l'hébreu comme langue, a fortiori comme langue de l'origine. L'hébreu est l'épouvantable limite de Heidegger. Le chemin forestier peut aussi avoir dans le sous-bois des sentiers qui ne mènent nulle part et celui qui cherche le chemin de l'aurore y est tout simplement perdu. C'est donc pour n'être pas privé du chemin de retour que Heidegger met purement et simplement son héritage vétéro-testamentaire entre parenthèses. Mais le lien entre les deux Testaments qui n'est pas du tout un lien fusible – pour une raison de logique et de tradition, s'il venait à fondre, que resterait-il donc de la pensée de Heidegger ? Puisque le jeune Heidegger a bâti toute sa pensée sur l'être et sur le temps, temps justement entendu au sens paulinien. Et si le temps de Paul l'helléniste, puisait son énergie dans l'ancien Testament ? Si cette hypothèse se vérifiait, nous retrouverions Heidegger avec le même paradoxe que Nietzsche qui voulant « déplatoniser » la philosophie, et qui n'a rien pu faire d'autre que *platoniser*.

---

<sup>370</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p.125.

En effet, Paul, dans la lettre que Heidegger commente, n'utilise pas le mot temps comme χρόνος mais bien comme καιρός, ce qui introduit dans la compréhension et la signification du temps une nuance considérable, un peu comme l'allemand et l'anglais qui ont deux mots là où le français n'en a qu'un pour dire temps : le temps qu'il fait (Watter) et le temps qui passe (Zeit)

Le temps grec χρόνος, à l'image du dieu qui mange sa progéniture, le temps par lequel les choses viennent et disparaissent du monde, le temps comme décadence à l'image de la parole d'Anaximandre, est la succession des événements qui prennent place et disparaissent les uns derrière les autres. C'est l'irréversible vertige qui détruit le futur et reste figé dans le passé et dans l'histoire comme temps passé. Il ne vient que pour tuer et ruiner l'avenir ; dans *La Raison dans l'histoire*, Hegel dresse ce magnifique tableau : « l'histoire est la vallée des ossements où nous voyons les fins les plus grandes et plus élevées, rabougries et détruites par les passions humaines, l'autel où ont été sacrifiés le bonheur de peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus. » Cette définition du temps (grec) est effroyable puisqu'il ne laisse sur son passage que ruines, cendres et ossements. Personne n'aimerait rencontrer ce χρόνος et pourtant, c'est ce seul sens du temps comme histoire que les Grecs utilisent. Si le juif et l'helléniste Paul préfère καιρός à χρόνος, cela a une signification particulière et demande explication : καιρός est dans l'entendement de Paul, le bon moment qui, en plus de la labilité du temps qui passe, est le moment attendu. Ce moment que Paul écrit en grec se trouve depuis longtemps dans la mémoire des juifs. Le temps comme présent dans ce contexte est absolument différent du présent contenu dans la φύσις grecque. Le présent de Paul est surgissement qui rassemble dans la soudaineté le passé, le peuple, l'histoire et l'avenir. Quand le Christ reviendra soudain, il faudra être prêt : prêt pour reconnaître *celui qui fut*, prêt pour l'accueillir et prêt pour repartir avec lui. Tous ces moments dans l'esprit, doivent se produire spontanément. Dans le καιρός, il

y a l'attente d'une promesse faite dans le passé. Du coup, l'attitude de l'homme devant le χρόνος et devant le καιρός est différente : il attend le premier avec la peur d'être dévoré et attend le second avec l'espérance du salut. Le grec et l'hébraïque ne sentent pas le temps de la même façon. Le temps de Paul réalise le futur et le passé de telle sorte que la pensée hébraïque a son futur derrière elle et son passé dans le futur, dans ce temps où le Seigneur viendra afin que toutes les prophéties se réalisent comme annoncées dans le passé. « Cette dimension du temps, dit Bultmann, voilà qui est resté caché aux Grecs <sup>371</sup> ».

Et ce n'est pas la seule chose qui est restée cachée aux Grecs ! Il y a l'homme. La question de l'être grec n'a que faire de l'homme : celui-ci s'y trouve simplement comme un étant (ὄντα). Or, pendant que la pensée pré-métaphysique se « cherchait » entre les théogonies (Hésiode) et les cosmogonies (Homère), l'homme n'y était presque un figurant : « il fut un temps où les dieux existaient mais non les espèces mortelles. <sup>372</sup> » Parmi la pléthore des dieux grecs, aucun n'avait songé à la création de l'homme. Il faudra attendre le dernier philosophe de l'antiquité, Plotin, pour que l'on commence à voir entrer dans la littérature philosophique une timide idée de la création par un certain Un issu du démiurge platonicien. Cette absence dans le matin de la pensée occidentale lui sera préjudiciable, et cet espace vide – inespéré, va donner à l'opportunité une avance qui jamais ne sera rattrapée.

En effet, des sources exégétiques et historiques, nous apprenons que la rédaction de l'Ancien Testament a duré environ mille ans. Celui-ci peut donc être considéré comme un « carnet de route » ou une fiche de lecture de l'histoire du peuple juif. Or, dans cette histoire, il est question exclusivement d'une relation, d'une Alliance entre un Dieu et l'homme. Cette histoire n'est rien sans ces deux personnages principaux ; sans cette relation verticale, il n'y pas histoire et l'histoire, même si elle existait, n'aurait aucun sens. C'est donc Israël et non

---

<sup>371</sup> R. Bultmann, *Le christianisme comme religion orientale*.

<sup>372</sup> Platon, *Protagoras*, 320 c

la Grèce qui le premier donne un sens humain à l'histoire en mettant l'homme au centre d'une économie relationnelle du salut. Avant que l'Ancien Testament ne soit traduit de l'hébreu en grec, il y est déjà question du salut de l'homme et du temps puisque, même avant d'être écrit en hébreu, cette histoire se trouvait dans la mémoire des peuples, conservée par la tradition orale, transmise de générations en générations sous forme de *poèmes*. L'histoire semble ainsi avoir pris un pas sur la question de l'être : « l'histoire est le thème principal des écrits de l'Ancien Testament et ceux qui retracent cette histoire, [...] ne regardent pas comme l'historiographie grecque, vers le passé pour découvrir en lui les lois éternelles de l'histoire ; ils regardent vers l'avenir et décrivent l'histoire comme un mouvement tendant vers des buts déterminés, et, en définitive vers un but fixé par Dieu.<sup>373</sup> » Avec ce but, il y avait, avant le premier matin grec, déjà une relation intime entre Dieu et l'homme.

Si donc on tient compte de la place primordiale que Heidegger accorde dans son analyse existentielle en tant que Dasein, on voit clairement et sans visière que le Dasein heideggerien est plus proche de l'homme dans l'hébraïsme que de l'homme de l'étant et de l'être grecs ; et le temps dont parle Paul n'est rien d'autre que la fin des temps comme couronne de cette relation entre Dieu et l'homme. Ce temps qui vient à la fin est le temps scellé dans l'Alliance, par le sang du rachat. Ce temps se trouve bien dans le *programme* messianique et eschatologique de l'Ancien Testament que d'autres prophètes comme Daniel ont annoncé : « c'est lui qui alterne périodes et temps » Dn 2,21. Mis en mémoire, ce temps surgira soudain au dernier moment. C'est pour préparer le *soudain* du temps que la Bible peut, à tout point de vue, être considérée comme un garde-mémoire, un livre de souvenirs ; souvenirs du passé pour un futur promis. Dans ce sens, le futur se trouve plutôt dans le passé, une conception purement hébraïque et complètement étrangère aux Grecs une fois encore. Ce avec quoi Heidegger veut remonter l'origine de la pensée grecque, traversait déjà l'Ancien

---

<sup>373</sup> Rudolf Bultmann, *Le christianisme primitif*, trad. Pierre Jundt, éd Payot, Paris 1965, p.22.

Testament mais il le laisse dans son œuvre sous un demi-jour que nous qualifierons de silence et de parenthèses.

Une parenthèse en son sens grammatical sert à énoncer une idée à côté d'une autre avec, sans doute, soit l'intention de lui accorder d'amples explications, soit d'avoir la conscience de l'avoir annoncée et de l'ignorer. Mais son sens grec est beaucoup plus explicite : *παρένθεσις*, c'est l'insertion d'une lettre dans un mot, avec tous les risques d'altération que cela peut comporter. Dans un sens comme dans l'autre, il y va toujours d'une sorte de silence. Un silence indique qu'on ne veut pas parler et surtout qu'on a quelque chose à dire ; c'est ce qu'indiquent les parenthèses de Heidegger sur le contenu de l'Ancien Testament car à dire vrai, tout silence a un sens, une *parole*. Même en musique, l'art du son par excellence, le silence parle et en appelle à une compréhension ; celle-ci est l'affaire d'une interprétation.

## **2 Références bibliques et herméneutique**

Il ne s'agit pas pour nous de référencer les passages bibliques dans l'œuvre de Heidegger et de les commenter, ce qui serait pure caricature : tout texte contient, condensés dans ses lignes, les sens en attente de compréhension. Or, un seul mot d'une seule syllabe, par exemple Dieu, Néant, peut tenir compressées, 300 mille pages d'interprétation. Interpréter c'est donc creuser, approfondir, recréer et créer au sens d'un artiste. Un interprète est alors un artiste qui à partir d'un modèle, *prolonge la vie* toujours épaisse du sens. Nous pouvons donc dire qu'il y a toujours un nouveau sens sous un sens et que comprendre devient la spécialisation du déchiffrement, de comparaison et d'élargissement. S'il y a volonté de déchiffrement, il y va également d'une volonté d'éclairer et d'illuminer ; l'herméneutique va alors consister à projeter la lumière sur l'ombre du sens et donc à tirer le clair de l'obscur ; comme l'obscur enrobe le clair, on peut dire que le clair est l'essence de l'obscur. La sagesse du monde nous

montre ainsi que tout est dans l'essence. *Etre dans* veut simplement dire qu'il y a un « dehors » ; tirer le sens du dedans pour l'exposer dehors et veiller ensuite à cette exposition, telle est la tâche de l'herméneutique ; qu'elle soit littéraire, théologique ou philosophique, qu'elle travaille sur un support sacré ou profane, il s'agira toujours d'une exégèse qui vise non seulement l'intelligibilité d'un texte mais aussi sa fécondité. C'est en cela seul que l'herméneutique porte ses grades : ensemençer l'esprit. Les semences du sens protègent l'esprit des dangers de l'ignorance et aussi des dangers de la pensée.

L'outil de l'herméneutique c'est la question ; pas la question au sens juridique, sens redouté et barbare dont le Comte Miromesnil a débarrassé nos prétoires, pas non plus au sens sophiste à perpétuité. Mais la question dans sa pureté et son innocence du *vouloir savoir* sous la forme qu'est-ce que ? du vouloir savoir même lorsque la question est absente.

Un texte peut être considéré à tout point de vue comme une énigme avec ses plis, ses aîtres, ses encoignures ; seule une question ou un *désir questionnel* les déplie. Si nous appliquons cette *fonction* à notre philosophe, nous sommes ici en train de voir Heidegger lisant et déchiffrant la Bible, triant, choisissant, évitant lieux, mots et noms. Si, comme nous l'avons montré, l'analyse du Dasein a une secrète origine chrétienne, les références bibliques dans l'œuvre de Heidegger sont au mieux infimes et au pire floues. Mais ceci n'a d'importance que par rapport à la question que nous traitons et au soupçon d'une appartenance cachée que nous lui portons. Car Heidegger n'a pu lire la Bible que pour la comprendre, l'interpréter afin de l'utiliser dans sa pensée. Or, « toute compréhension, comme toute interprétation est, on le comprend, continuellement orientée par la manière de poser la question et par ce qu'elle vise.<sup>374</sup> » Il n'y a donc aucun doute : la lecture de la Bible n'a pas pu laisser aucune trace dans l'œuvre de Heidegger ; un simple constat de logique. D'ailleurs toute cette œuvre est constamment soutenue par une interprétation qu'il n'a jamais cachée : d'Anaximandre à

---

<sup>374</sup> R. Bultmann, *Interprétation du Nouveau Testament*, trad. Odette Laffoucrière, p.47.

Husserl, de la φύσις à l'Ereignis, du Dasein aux mortels. Pourquoi seule la Bible serait-elle exclue de cette trajectoire, surtout lorsqu'on voit l'amour (l'affinité) qu'il a porté à l'histoire de la pensée ! Est-ce parce qu'en voulant éviter le *plagiat* il a sombré dans l'asservissement et qu'en évitant les deux il a choisi une originalité qui malheureusement n'était plus très originelle ? L'autonomie de la pensée de Heidegger a certainement puisé son énergie dans d'autres eaux puisqu'elle pose chaque fois de bonnes questions, montre chaque fois les limites à partir desquelles une nouvelle orientation peut prendre racine. On l'a vu montrer pourquoi Platon, Aristote et Kant sont passés à côté de la question de l'être. Nous le verrons également montrer qu'une philosophie chrétienne est un cercle carré. Une interprétation n'est donc autonome que lorsqu'elle nomme ce qu'elle interprète, même si quelquefois, il n'y a de nom que la trace.

Si Heidegger se refuse à créer un nouveau système de philosophie, c'est qu'il est conscient que notre histoire en est pleine et c'est la raison pour laquelle son herméneutique est une *somme*. De tout temps, nous voyons cette somme tirer parti du langage, langage étant ici plus que le *parler*, la façon de désigner les choses, bref, le sens que le *parler* donne aux choses. Le langage est donc l'outil d'une herméneutique efficace. La pensée elle-même, parce qu'elle ne peut être le *penser* de rien est donc un langage : « à ce titre, elle est, de part en part herméneutique <sup>375</sup> ». Le monde extérieur ou la connaissance n'entre donc en nous que sous la forme d'un langage.

L'originalité de Heidegger, c'est que ce qu'il appelle herméneutique va, une fois de plus rompre avec ce qui, par tradition, s'occupait à déchiffrer les textes et cherchera l'interprétation là où il n'y a aucun texte, aucun mot. Là où la pensée écoute. *L'existentialisme* de Heidegger à ce titre est une herméneutique sans aucun doute, puisqu'il décrit le *là* de l'homme comme il se donne à voir (à écouter). Ecouter un sens, remonter l'origine d'un mot, l'enraciner dans son

histoire est le sommet de l'interprétation c'est-à-dire de la compréhension profonde de *quoi il s'agit*. Dans l'interprétation, le présent est réglé sur l'écoute du passé afin d'assurer l'à-venir. Nous constatons alors que Heidegger a hérité le mode interprétatif de sa pensée de la manière interprétative de l'hébraïsme. Avant les différentes formes textuelles de la Bible, elle était une transmission orale (nous l'avons dit). Il va donc sans dire que l'écoute (puisque'il s'agit de l'oral, de la bouche) tient une place centrale dans l'analyse du Dasein heideggerien. Du coup, phénoménologie et ontologie restent tributaires du langage sous toutes ses formes. La seule partie exécutée et publiée de *Etre et Temps* s'intitule *l'interprétation du Dasein...* Ce qui veut dire que les 83 paragraphes qui la composent sont différentes ouvertures de l'écoute de la question de l'être, ouverture à partir de la quotidienneté (§67) qui fait donc de l'écoute de l'être l'unique condition de son dévoilement. Il y a dans cette ouverture comme unique condition, trois exigences : la parole, la mémoire et l'histoire. « L'ouverture du là constituée au complet par l'entendre, la disponibilité et le dévoilement acquiert, grâce à la parole une articulation [...] factivement, la parole s'exprime dans la langue et parle...d'abord de la préoccupation du monde ambiant. [...] la parole est elle-même temporelle dans la mesure où tout parler sur... de...et à... se fonde sur l'unité des ekstases de la temporellité [...] l'entendre se fonde en priorité sur l'avenir <sup>376</sup> ».

Avant de commenter ce que nous avons découvert, résumons ici notre acquis : d'après Heidegger, sans la transmission, sans parole, sans écoute et donc sans mémoire (temps), il ne peut y « avoir un étant qui existe comme être-au-monde. <sup>377</sup> » Parmi toutes ces conditions, retenons en deux : l'écoute et la mémoire. Dans une certaine mesure, celle que nous cherchons d'ailleurs, écoute et mémoire sont l'exacte position interprétative de l'être et temps ; dans l'écoute, il y a le *foyer* du Dasein c'est-à-dire son existence effective, son être,

---

<sup>375</sup> Marlène Zarader, la dette impensée, Op. cit., p.112.

<sup>376</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.349-350

<sup>377</sup> Ibid., p.350.

sa transcendance, son espérance, *son autre*, son dévalement et sa chute. Dans mémoire, il y a son histoire, il y a ses souvenirs, son avenir et son horizon c'est-à-dire du temps.

Or, *écoute* et *mémoire* sont les deux seuls mots fondamentaux de la Bible. Ils sont tout ce que le seul mot Pentateuque offre en cinq livres plus les 34 autres suppléments et les 24 du second Testament. La Bible n'a absolument aucun sens sans *écoute Israël ! Israël, souviens-toi !* De telle sorte que « écoute Israël » est la prière fondamentale des juifs. Nous sommes donc allé chercher dans la *Concordantiae Bibliorum Sacrorum*, la version Vulgate latine de Dutripon de 1861. Cet ouvrage est la base fondamentale incontournable de la formation théologique que Martin a, sans aucun doute consulté. Nous y avons découvert que dans la Bible, *écoute* (*écoute Israël !*) et tout ce qui tourne autour (parole, entendre) est employé 1621 fois ; pour *mémoire*, souvenir, 278 fois. Un total donc d'au moins 16 fois plus que le mot Deus (Dieu)

Tout ceci ressemble – et ça l'est – au *tapis* de *Etre et Temps* et le fond de tous les développements ultérieurs, sans que rien ne transparaisse. La méthode herméneutique de Heidegger a été empruntée à la Bible et donc à la vieille méthode juive de transmission. L'herméneutique ne serait rien si elle ne servait à transmettre.

Mais si par contre, comme le montre si bien Marlène Zarader, l'œuvre de Heidegger ne s'attache plus à rendre raison des choses comme on le fait déjà avec la méthode explicative, elle consiste donc « à accueillir et à laisser venir la chose.<sup>378</sup> » C'est peut-être cela que l'on voit venir dans *Etre et Temps* en provenance de la Bible même si, et – surtout parce que – la méthode *citationnelle* n'est pas le fort de Heidegger. *Laisser venir et accueillir* présuppose un lieu et un espace propice à l'événement qui vient se donner. Cet espace est le lieu du silence où le mot peut être absent, ou, est aussi bref que profond : écoute ! Sans ce silence et sans cette écoute, l'explication et

---

<sup>378</sup> Marlène Zarader, la dette impensée, Op. cit., p.113.

l'élucidation (qui sont toujours a posteriori) ne sont pas possibles, l'herméneutique non plus.

On pourrait croire que nous cherchons à attacher à tout prix une étiquette « *religieuse* » à l'œuvre de Heidegger. Ce ne serait pas juste parce que nous faisons comme Heidegger lui-même : observer puis commenter notre observation. C'est refuser de voir que de n'être pas d'accord que *Etre et Temps* a pour but la question de l'être et pour soubassement la méthode interprétative et que celle-ci se présente sous la forme de l'herméneutique judéo-chrétienne parce que le lieu de rencontre de la philosophie et de la théologie est le lieu *commun* où se tiennent ensemble parole et écoute et si l'on veut, être et temps, Dieu et l'homme, foi et raison. C'est pour cette raison que tant de philosophes ont *lorgné* du côté de la théologie et que tant de théologiens n'avancent plus un seul mot sans l'enraciner dans la philosophie comme si *l'espace onto-théolalie* était un alleu : Karl Rahner, Rudolf Bultmann, Karl Barth et Heidegger lui-même. C'est cette position stratégique qui a rendu possible un discours-destructeur de la métaphysique : pour son malheur, elle eut la prétention de définir et de fermer l'homme dans une formule *mythique* : « un animal rationnel ». Dans *Etre et Temps*, on ne se fait plus des idées sur l'homme de *cette* métaphysique : il n'est plus défini, mais *compris* et interprété à partir de ses existentiels amenés par la position de la question de l'être. Une position modifiée qui a vu Dieu glisser subrepticement sous la question de l'être et rend difficile et complexe la tâche de toute herméneutique.

L'herméneutique de Heidegger est précisément la démythologisation de *l'animal rationnel* de la métaphysique c'est-à-dire sa destruction. Mais est-ce la même destruction pour les références bibliques ? Elle semblerait plus subtile, car quand il lui arrive de citer la Bible, il cite le Nouveau Testament et toujours en lien direct avec une position philosophique grecque. Ce *besoin* veut tout simplement dire que la question de l'homme et celle de l'être qui est à l'œuvre dans la métaphysique débordent le cadre philosophique et que pour la saisir, il

faut l'étendre et la prolonger à la question de Dieu. C'est ce que fait Heidegger mais ne le montre pas. Est-ce la divinisation de l'être ou la profanation de Dieu ? Nous ne pouvons pas répondre à cette question parce que si on connaît la position de l'être et son origine, il n'en est pas de même pour Dieu que Dupuy appelle le *Dieu inconnu* : « sept ou même neuf noms témoignent de Lui et le désignent en propre. Chacun de ces noms le dissimule puisqu'il ne livre aucun accès à son essence.<sup>379</sup> » Comment Dieu est-il alors entré en métaphysique si ce n'est sous la forme prolixe de la parole, qui en plus d'avoir l'art d'interpréter, peut aussi avoir celui redoutable de simuler et de dissimuler ! Heidegger l'a si bien compris.

Car son herméneutique est fondamentalement liée à la parole : parole qui dissimule en secret, mais parole qui ouvertement parle, interprète, explique et surtout parole qui écoute et qui est écoutée : « les existentiels fondamentaux qui constituent l'être du là, l'ouverture de l'être-au-monde, sont la disponibilité et l'entendre. Entendre implique la possibilité de l'explication c'est-à-dire l'appropriation de ce qui est entendu.<sup>380</sup> ». Toute herméneutique s'achemine donc vers la parole. Dans ce cas, toute l'œuvre de Heidegger exécute ce qui est programmé dans le traité *Etre et Temps*. « Le λόγος de la phénoménologie du Dasein a le caractère de l'ἐρμηνεύειν.<sup>381</sup> » Parce que la vie du Dasein s'interprète elle-même, elle se montre elle-même dans tous ses aspects et la philosophie, à son tour, interprète fidèlement ce que la vie montre ; elle *raconte* comme dans la Bible est racontée l'histoire du peuple juif aux prises avec ses ennemis héréditaires, les non-juifs, l'histoire de son élection par Dieu, de la captivité à la promesse de la résurrection et à cette résurrection effective. Ce qui est interprété et ce qui est raconté vont ensemble, le sens humain du destin, le destin étant entendu dans son sens fort latin *fatum*, le destin qui est dit, le destin qui est non-dit. C'est pour prendre en compte les *deux* destins que le

---

<sup>379</sup> Bernard Dupuy, Heidegger et le Dieu inconnu, in Heidegger et la question de Dieu, Op. cit., p.105.

<sup>380</sup> Martin Heidegger, *Etre et temps*, Op. cit., p.160

renouvellement de la question de l'être doit considérer celui-ci comme thème, auquel s'ajoutera également comme thème, le langage (§34 de *Etre et Temps* et tout l'*Acheminement vers la parole*. Il n'y a pas de compréhension possible du Dasein sans le λόγος, sans la parole, sans l'écoute comme il n'y a pas de Bible sans Dieu, sans homme, sans « écoute ! » et sans mémoire. Heidegger avait donc compris que le destin était toujours déjà lié à un sens, sens sans lequel le langage même ne serait rien du tout. Le sens est donc un attribut existentiel de l'herméneutique. C'est ce que veut dire en réalité *facticité* dans le langage heideggerien : « être-jeté veut dire chez Heidegger être toujours jeté dans un monde du sens<sup>382</sup> ». Quand on sait la valeur du sens chez Heidegger, on comprend alors l'héritage lointain que peut contenir par exemple le sens de l'être. Ce qu'on n'arrive pas à voir d'emblée, parce que Heidegger ne le laisse pas voir, c'est qu'en réalité, la *monstration* de l'être est une révélation. Quand on a vu cela, on comprend tout de suite les liens du langage qui soutiennent le mot Révélation. L'être s'offre à la *vue*<sup>383</sup> exactement comme Dieu se montre dans la parole. La révélation, comme c'est le cas de la φύσις chez Heidegger, a impérativement besoin d'une parole (une bouche qui parle) et une oreille qui entend et écoute. Le langage (λόγος), étant fondamental à la phénoménologie aujourd'hui, l'était déjà dans la tradition juive : « la révélation est donc indiscutablement parole de Dieu, parole à l'homme.<sup>384</sup> » La foi chrétienne comme la foi judaïque reposent essentiellement sur un Dieu caché qui se révèle dans sa voix, dans le buisson ardent, dans son fils. L'ontologie heideggerienne révèle elle aussi l'être qu'ombrage l'étant. L'interprétation de la similitude de

---

<sup>381</sup> Ibid. , p.37

<sup>382</sup> Jean Greisch, La parole heureuse, éd Beauchesne, Paris 1987, p.55

<sup>383</sup> Carl Braig, un brillant théologien antimoderniste, mentor de Heidegger, lui offrit son précis d'ontologie dont l'exergue portait une citation de Saint Bonaventure sur l'analogie de l'œil qui ne verrait rien s'il est exposé à de multiples variations de couleurs et l'œil de l'esprit qui, regardant les étants particuliers dans leur totalité, ne voit pas l'être qui pourtant, les fait être : « A partir de là, on peut supposer que la découverte de la différence ontologique du jeune Heidegger est médiatisée par la théologie spéculative. La différence théologique entre Dieu et l'être créé, la différence ontologique entre l'être et l'étant, sont inséparables à ce stade de la pensée heideggerienne. Telle serait la véritable dette à l'égard de la pensée théologique. » Jean Greisch, La parole heureuse, éd Beauchesne, Paris 1987, p.33-34

<sup>384</sup> Marlène Zarader, La dette impensée, Op. cit., p.62

ces deux *révélation*s avait engendré du vivant même de Heidegger, un fécond *courant* de théologiens heideggeriens, justement parce que ces derniers voyaient dans le dévoilement de l'être, des traces d'un des leurs qui permettraient la relecture de la Révélation en rendant plus souple et même compatible la relation foi/raison. Il y a donc eu dans les Amériques, beaucoup de théologiens, notamment des jésuites qui se disaient volontiers heideggeriens. Un point de vue que ne partageait pas Hans Jonas, ancien élève de Heidegger, contre qui il donna une conférence, *Heidegger and theology* qu'il autoproclama « conférence qui fut partout très applaudie <sup>385</sup> » et s'acharna à *attaquer Heidegger* personnellement et intellectuellement.

Ces passions aveuglées et ces points de vue ont au moins le mérite d'attester que l'interprétation ontologique de Heidegger a indubitablement un lien avec l'origine théologique d'une manière ou d'une autre et que son appartenance aux référentiels bibliques n'est ni contestable, ni contestée.

Il ne faut pas chercher longtemps pour comprendre comment Heidegger peut séduire un théologien : son approche de l'histoire du Dasein – nous le disons depuis – est en accord avec le sens eschatologique du temps, ne serait-ce même que par interprétation. Quand le Dasein peut être entendu comme existence de l'homme ou ce par quoi l'homme trouve et possède l'être, sa vie a et est un sens. Même sa mort, contrairement à ce que l'on entend à tort et à travers, a un sens : la mort du Dasein comme son possible le plus propre, la fin de tous ses possibles, s'entend parfaitement dans la définition du temps de Paul que nous avons commenté. Ce temps soudain est d'une certaine façon le dernier temps. Ce qui veut dire que le Dasein est bien conscient de sa finitude, puisque sa mort est la possibilité indépassable de son existence. Il peut même y avoir dans ce sens, une fierté et une liberté ou une jouissance de mourir, liberté pouvant être entendue ici comme limite. « C'est seulement d'être libre pour la

---

<sup>385</sup> Hans Jonas, *Souvenirs*, trad. Sabine Cornille, éd Rivages, p.225-233. Nous ne partageons absolument pas le philosophe de Jonas, plein d'orgueil (*superbus se laudat*) et du culte de la victime que nous appelons pur juivisme.

mort qui donne au Dasein le but proprement dit et qui renvoie l'existence à sa finitude. La finitude de l'existence ainsi saisie, arrache à la variété sans fin des possibilités qui s'offrent au premier abord [...] et ramène le Dasein à la simplicité de son destin<sup>386</sup> ». C'est dans cette simplicité, dans cette *brise* que Dieu est présent.

La finitude parle donc à l'homme dans la phénoménologie. Dans cette parole on retrouve l'exacte fonction de la parole telle qu'elle se comprend dans la Bible, c'est-à-dire comme un dialogue. Le Néant dans la finitude appelle le Dasein ; il écoute et il vient, désarmé et seul. Ce Néant, nous l'avons déjà identifié à l'être ; dans l'herméneutique de Heidegger, c'est la parole qui écoute l'être afin d'interpréter ce qu'il dit. C'est dans ce dialogue que l'être se dévoile comme dans la Bible, Dieu se dévoile à Abraham.

Il est vrai qu'il y a eu une longue polémique sur « *l'incompatibilité* » de cette vision du dialogue être-être chez Heidegger avec le dialogue biblique Dieu-homme. En toute vraisemblance, Jean Greisch, Emmanuel Lévinas et Henri Birault ont montré avec justesse la recevabilité de cette incompatibilité. Ce que d'ailleurs, nous leur concédons ; Birault écrit : « qu'est-ce donc que cette écoute ? Qu'est-ce donc que cette parole ? Cette écoute est l'essence même de la pensée, cette parole est la parole de l'être de l'étant.<sup>387</sup> » Or, nous n'avons pour l'instant rien pour identifier théologiquement l'être à Dieu ou à l'étant, même si à plusieurs reprises, dans *Etre et Temps* et dans *l'Introduction à la métaphysique*, Heidegger dit de Dieu qu'il est un étant.

Dans le dialogue de Heidegger, l'être qui s'écoute lui-même est de plus en plus éloigné du Dieu de la Bible qui « *débabilise* » la parole avant d'entamer un dialogue avec Abraham et son peuple ; de plus en plus proche du Dieu d'Aristote qui est pensée d'elle-même. Chez Birault, il y a dialogue horizontal entre un qui se parle et s'écoute et s'exécute (ce que nous montrions dans la

---

<sup>386</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.384.

<sup>387</sup> Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris 1978, p.398

solitude de la finitude) qu'on ne peut comparer avec le dialogue vertical Dieu-homme : il est donc « sans parenté avec le Verbe ou la parole de Dieu.<sup>388</sup> »

Mais ceci ne change rien en somme ; ce n'est pas la première fois que Heidegger emprunte des thèmes et leur donne une nouvelle orientation. Gadamer, le plus fidèle de ses disciples le montre chaque fois qu'il en a l'occasion, même si c'est en des tournures respectueuses. La conscience n'a pas le même contenu chez Husserl que chez Heidegger, la véritable cause de la querelle avec Husserl. La *vie* n'a plus le même sens chez Augustin, Kierkegaard, Dilthey que chez Heidegger. Si donc Heidegger, peut bien dévier le sens destinal de la parole biblique, cela veut dire qu'il connaissait bien ce sens. Et même, comme le signale si bien Marlène Zarader, que ce soit chez Heidegger, que ce soit dans la Bible, la parole est toujours destinée à l'autre et nous ajoutons que même s'il y a une différence entre cette destination chez Heidegger (être-être), dans la Bible, si Dieu parle à l'homme c'est bien dans le but de le racheter et de le ramener à lui comme l'autre du Même. La fonction de la parole est donc la même et revêt un même statut *ontologique*. On remarque alors qu'il y a une similitude entre la pensée ontologique de Heidegger et les adresses de la Bible : la parole, le logos y a une prépondérance exceptionnelle.

Mais où trouvons-nous l'impact de l'interprétation qui serait à l'œuvre dans toute la pensée de Heidegger que l'on peut retrouver dans la Bible sous forme d'une *voilée* ? Toute la pensée de Heidegger est concentrée sur (ou dans) l'impensé de la métaphysique, impensé dû à l'éparpillement de la métaphysique à un moment donné de son histoire. L'herméneutique du Dasein a permis à Heidegger d'extraire l'impensé (l'être) et de l'amener à son unique horizon où il repose avec le temps dans l'appropriation – dussions-nous dire – paisible de l'Ereignis. Dans l'étant, l'être est une étincelle, invisible certes, mais l'étincelle derrière monts et vallées qui appelle l'étant à une longue marche (exode) vers son lieu. Au cours de cette marche, l'étant peut se fourvoyer (péché, chute,

---

<sup>388</sup> Ibid., p.398.

idolâtrie, existence inauthentique, etc.) sans que jamais l'être ne manque ou ne se cache alors même qu'il est toujours caché.

En réalité, dans la Bible, la révélation non plus, n'est pas été immédiate. Elle aussi a eu son impensé avant de prendre possession de la cohérence de son message qui devient l'unique repos du Christ. En effet, même si, comme nous l'avons dit, Heidegger ne connaissait (ne *pratiquait*) pas l'hébreu, il lisait la Bible et a été certainement *intrigué* par la composition du Pentateuque. Le profane n'y voit rien du tout, mais l'œil avisé y voit des sources disparates : dans le Pentateuque, le récit de la création a quatre traditions différentes : la yahviste, l'elohiste, la deutéronique et la sacerdotale. Toutes ces figures qui représentent Dieu, bien que témoignant de la richesse littéraire hébraïque, *s'étouffent* également à nommer Dieu ou le divin. Ceci ressemble fort bien à l'aporie du Sophiste qui ouvre *Etre et Temps* et qui était le pendant de l'aube de la métaphysique. Nous sommes donc allé chercher, par pure curiosité, ce que pouvait contenir ces noms Yahvé et Elohim apparemment aussi anciens que ὄντα ou φύσις .

Voici ce que dit l'Encyclopédie de la Bible de Jérusalem :

Yahvé, nom d'une divinité que les sources présentent comme le dieu national d'Israël et de Juda. Nom d'ailleurs tabou remplacé pour l'usage par Adonaï (le Nom) ou représenté par le théonyme Y. son étymologie remonterait au verbe sémite *hwh* plus la préformante *ya* de la troisième personne du singulier. Cette forme verbale serait donc le nom divin. La racine sémite *hwy* est le dérivé de *hyh*, *hwh* et peut signifier tomber, souffler en parlant du vent, parler, exister ou être. Yahvé apparaît à Moïse sous le nom de « Je suis », le dieu des Pères, El Shadaï qui est en réalité un nom étranger emprunté par les israélites. Elohim sert souvent dans l'Ancien Testament pour remplacer Yahvé, tantôt se met au singulier, tantôt au pluriel. En lisant le Décalogue, on se rend compte tout de suite que les israélites avaient adoré d'autres dieux et que Yahvé s'est imposé par sa Puissance.

Cette précieuse découverte en dit long sur ce que pouvait être *l'aporie* des sémites cherchant à mettre un nom sur celui qu'ils allaient prendre pour Dieu unique, c'est-à-dire au détriment de tant d'autres, comme l'être se distingue de tant d'étants. Voilà que dans Yahvé, on retrouve dans ses racines *être* et *exister*. Il se présente lui-même, « je suis celui qui suis ». Dans une des langues que l'on

appelait au début de la colonisation langues vernaculaires – la nôtre, une langue *bantou*, Dieu se dit exactement comme la racine sémite, être, *je suis*, alors que plusieurs millénaires d'ignorance mutuelle séparent les *bantous* des sémites. Ce *je suis* qui s'est imposé dans la Bible, a donné aux prophètes et aux interprètes leur moment de « *phénoménologie* » et ils ont achevé dans le *don* de Dieu ce qui était inachevé et *incommencé* dans l'éparpillement des dieux, en établissant entre ce Dieu qui se *commence* et l'homme, le langage comme signe d'Alliance éternelle. Le langage est le vrai commencement de Dieu et de l'homme. C'est donc au langage d'ouvrir l'espace ou le lieu où le Dieu se tiendra, comme en phénoménologie il ouvre l'espace de l'être. C'est pour cela que Dieu et être se retrouvent côte à côte dans la Civilisation occidentale ; ceci, Heidegger l'avait trop bien compris. Mais notre problème, c'est le fait que Heidegger privilégie la seule source où Dieu est traduit en grec, lui ôtant ainsi toute la tradition hébraïque qui l'avait mêlé et scellé au destin de l'Occident. Pour l'instant, nous ignorons les raisons pour lesquelles l'interprétation heideggerienne n'a pas rendu aux références bibliques toute la place qu'elles ont conquise et rendue possible dans notre histoire. Le fait qu'elles se tiennent là mais voilées, est la preuve qu'un espace vide est disponible sur notre carte de repère et qu'il faut le combler en le nommant. Le plus accablant, c'est que l'on sait maintenant les recommandations presque rédhibitoires que Heidegger a données à propos des œuvres qui contiennent ces références. Ainsi, le véritable oubli se trouve (encore) au fond des tiroirs : les cours qu'il a refusé qu'ils soient publiés ; c'est comme si un homme creusant les entrailles de la terre, y trouve un diamant brut mais affirme plutôt qu'il l'a cueilli sur la branche d'un laurier géant, condamnant ainsi son *travail de taupe* à un *oubli* ingrat et infamant. Toute réticence à ce vrai dévoilement ressemblerait à un camouflage et à un calcul.

### **3 L'évitement calculé**

Il nous semble de plus en plus incertain que le silence de Heidegger sur son héritage hébraïque est un pur hasard ou une négligence. Sinon, pourquoi ne reconnaît-il que sa provenance herméneutique d'origine théologique ? Nous hésitons ici à chercher des directions de réponses dans sa biographie, car son parcours personnel ainsi que chacun le sait, contient beaucoup d'éléments à ce sujet. Ce seul élément de parcours personnel nous pousse à penser que Heidegger a bien choisi ce qui ne doit pas paraître dans son œuvre, comme il répondait à un étudiant en sortant du séminaire de Zurich en 1951 : « si j'avais encore à écrire une théologie, ce que parfois je suis tenté de faire, le mot « être » ne devrait pas y figurer. » Cette petite phrase pourrait être toute une *encyclopédie* de la question théologique de l'être chez Heidegger à cause de ces deux adverbes *encore* et *parfois* : encore parce qu'il en a déjà écrit une et parfois, comme il le fait déjà en barrant le mot être. Mais son énigme, une Théologie achevée ou une théologie inachevée ? Et que faire de sa *provenance* ?

La provenance herméneutique théologique ici est très vague car elle ne dit rien à propos de l'origine même ; par où l'on voit son intention de taire cette origine. Comme également le mot herméneutique dont il ne veut plus : « il ne vous a pas échappé que dans mes écrits ultérieurs je n'emploie plus le mot herméneutique [...] parce que le lieu où je me tenais auparavant, lui aussi, n'était qu'une halte en cours de route. Ce qui demeure dans une pensée, c'est le chemin <sup>389</sup> ».

Qu'est-ce qu'on remarque de prime abord ? Que Heidegger sépare *herméneutique* de *origine théologique*, puisque le sens de la locution entière est plus fort que son sens séparé ; l'herméneutique pouvant s'attribuer à toute autre chose que *origine théologique*. Jean Greisch cite à ce propre une belle phrase du

---

<sup>389</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p.97.

*Sophiste* de Platon : « il n'y a pas de moyen plus radical d'anéantir tout logos que d'isoler chaque chose de tout le reste<sup>390</sup> ».

C'est comme si minutieusement, Heidegger se préparait à biffer quelque chose : il n'emploie plus « herméneutique » et bientôt, il n'emploiera plus « origine théologique ». Seulement leurs traces resteront, quoi qu'il fasse, visibles. Pour ne pas que ces traces soient *pistées*, (les dieux laissent toujours des traces ; voir paragraphe suivant) il va s'opérer chez lui ce que Jean Greisch appelle une *décision*. Cette décision concerne l'œuvre du jeune professeur : « ...cette période en elle-même est décisive pour la genèse de sa pensée. La décision d'exclure ces textes de la *Gesamtausgabe* est un des symptômes les plus massifs de la violence de l'interprétation à l'œuvre dans cette édition.<sup>391</sup> » Heidegger décide donc que ce qu'il a obtenu de l'hébraïsme doit *être oublié*. Puisque cette décision a été respectée, nous n'avons qu'une vague idée du zèle de l'interprétation du jeune Heidegger et les quelques sources que nous avons de ce zèle, nous les tenons d'un auteur par trop controversé et n'en tenons pas compte : Victor Farias.

C'est cette décision que nous appelons *calcul*. Peut-on comprendre ce calcul sans les éléments biographiques fournis par le curriculum studiorum de notre penseur ? Ces éléments indiquent qu'avant la rédaction de *Etre et Temps*, il avait déjà rompu avec le catholicisme. Mais le catholicisme n'est pas le tout de la foi chrétienne et le problème peut bien être ailleurs, bien plus profond que ses origines modestes qui le firent dépendre, toute sa scolarité durant, des bourses et des aides de son diocèse pour le compte de la Fondation Saint Thomas d'Aquin.

Que changerait dans l'opinion si elle voyait la continuité du thomisme traverser son œuvre ? Toute la question est là. En effaçant cette *appartenance*,

---

<sup>390</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p.321.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p.34

tout l'édifice est encore debout par lui-même, ou mieux par Aristote comme la seule origine de *sa* question de l'être comme le dit Jean Greisch.

Les conséquences de cette décision sont incalculables dans la mesure où le lecteur qui ne s'occuperait que de l'œuvre ultérieure de Heidegger a de fortes chances de passer à côté de la profondeur de sa pensée et de considérer ces quelques rares apparitions des références théologiques au milieu de son penser comme *deux ou trois cheveux dans une soupe*. Ainsi que nous le montrons, le *temps* de Heidegger ne veut absolument rien dire s'il n'est rattaché à son origine néo testamentaire. Même quand il remonte à Aristote, c'est pour montrer ce qui a été christianisé dans la pensée d'Aristote. La deuxième conséquence, c'est ce que signale Marlène Zarader, le risque « d'aller à l'encontre des principales lignes de force tracées <sup>392</sup> » par Heidegger. Que peut bien y comprendre un lecteur *naïf* par cette *irruption*, fut-elle l'amorce d'une critique ? « ... l'autre fil conducteur servant à déterminer l'être et l'essence de l'homme est théologique », ensuite il cite Genèse 1 26, et explique clairement que « l'être de Dieu s'est expliqué ontologiquement avec les moyens de l'ontologie antique ainsi que l'être de l'étant fini <sup>393</sup> ». Heidegger ne condamne pas seulement l'ouvrage de la théologie et de l'ontologie ; il atteste en quelque sorte son propre chemin, puisqu'il ajoute, « la définition chrétienne a été déthéologisée au cours des Temps modernes. <sup>394</sup> » C'est-à-dire lorsque l'être de Dieu a eu besoin pour se définir, de l'ontologie grecque : ces précisions lucides et pertinentes ne peuvent être apportées par un ignorant du *trésor chrétien*.

Mais on sera toujours à se demander pourquoi et à quel moment précis Heidegger sent-il la nécessité de séparer la foi de la pensée en les opposant si radicalement qu'on le soupçonnerait de traîner une haine ? Dans l'*Introduction à la métaphysique* et dans *Nietzsche*, il met même entre elles un abîme, alors que nous voyions un Heidegger éclairer la pensée de l'être avec l'expérience de la

---

<sup>392</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.140

<sup>393</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, Op. cit., p.49

<sup>394</sup> *ibidem*, p.49

foi chrétienne. Ce que l'herméneutique lui a donné de comprendre, les deux sources de la pensée occidentale, bien que reconnu et attesté d'une manière ou d'une autre, deviendra après *Etre et Temps*, un *malentendu* et une *folie*. A partir de là, tout s'ébranle et *l'évitement* se glisse dans sa pensée sous la forme pernicieuse d'un rejet presque *agressif*, comme si quelque chose de dramatique s'était produit dans sa *vie effective* de façon irréversible, l'obligeant à revoir ses positions de départ. L'évitement de Heidegger est donc un re-positionnement ; mais on ne trouvera aucune œuvre complète qui le sous-tende et l'engage de façon thématique. On pourra à peine se contenter de quelques inédits, parfois des conférences, des *réponses de couloirs* ou des protocoles de séminaires, comme celui-ci que nous reproduisons en partie puis en donnerons un bref commentaire.

« *La théologie parle à partir de la foi concernant des connections qui ont leurs racines dans la révélation. La théorie catholique de la création au contraire, a une certaine tendance à rationaliser. Quand ce faisant elle se réfère à Aristote, cela n'est pas seulement faux, mais avant tout surrogatoire – c'est même une dépravation du contenu authentiquement théologique de la théologie. La révélation n'a pourtant pas besoin d'Aristote.*<sup>395</sup> *On devrait même se garder d'interpréter la philosophie grecque scolastiquement ; bien sûr ce n'est pas interdit, mais si l'on s'y prend ainsi, on n'a plus licence de se dérober au débat avec une interprétation plus initiale*<sup>396</sup> ».

Qu'il nous soit permis de nous étonner du *destinataire* de cette mise en garde, car cette *licence*, Heidegger se l'était déjà donnée. N'est-ce pas lui-même qui a interprété la philosophie scolastiquement ? La *vie heureuse* et la *jouissance de Dieu* (*fruitio dei*) d'Augustin n'ont-elles pas trouvé grâce à ses yeux parce qu'elles correspondaient au genre *d'être* du *Dasein* ? Pourquoi a-t-il abandonné ou renoncé à persévérer en direction « des multiples façons d'être »

---

<sup>395</sup> Martin Luther, *le mentor* de Heidegger proposait même de brûler Aristote.

<sup>396</sup> Martin Heidegger, résumé des protocoles du semestre d'hiver 1950-1951 in *Heidegger et la question de Dieu*, Op. cit., p.333

d'Aristote pour ne plus s'occuper que de la phénoménologie, le lieu où justement l'être avait plus de risque de sombrer dans l'étant ? Le nihilisme et la *catastrophe mondiale* ne sont-ils pas la conséquence de l'abandon de la question de l'être d'Aristote auquel Heidegger a indirectement participé ? En outre, à dire vrai, le catholicisme n'a pas de *théorie de la création*, si nous voulons prendre Heidegger au mot ; avant le catholicisme, la *théorie* – s'il y en a eu une, de la création était déjà plusieurs fois millénaire et *rationaliser* pour la comprendre est même une exigence naturelle, pour ne pas dire logique. C'est la raison qui, si elle le veut bien, cherche la foi et non strictement le contraire : « *Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* » Voilà une question dont la foi ne pourrait même pas soupçonner l'existence.

Devant une telle annonce, c'est notre embarras qui grandit. Ce que nous croyions comprendre, nous ne le comprenons plus, à moins que nous n'en soyons sorti par l'assurance de Marlène Zarader : « entre ce que dit Heidegger et ce qu'il fait, l'identité ne va pas de soi<sup>397</sup> ». Cette assurance est pour nous le *certificat* d'un évitement. Heidegger a beau se défendre, on ne peut pas ne pas voir dans le dévoilement de l'être, l'abri ou la maison de l'être, une analogie du Dieu caché qui se dévoile, se révèle dans l'Histoire et habite la parole que l'homme écoute afin de ne pas sombrer dans l'oubli. Même s'il peut démontrer, après, qu'il n'a jamais rapproché l'être grec de Dieu – ce qu'on peut lui concéder, ce qu'il ne peut pas faire au contraire, c'est de convaincre qu'il n'utilise pas les *catégories* de « pensées héritées des juifs pour penser une teneur de question héritée des Grecs<sup>398</sup> ».

Il n'y aurait donc pas, selon Heidegger, depuis l'avènement du christianisme, durant la scolastique, aucune influence de valeurs de la foi sur l'élaboration des questions philosophiques, politiques et même civiques ! Si cette influence n'a pas eu lieu, le Nouveau Testament (le seul lieu de théologie)

---

<sup>397</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.138.

<sup>398</sup> *ibidem*, p.138.

deviendrait alors une sorte de *soucoupe volante* tombée de nulle part ; cette influence est incontestable et même, avec un peu d'humilité on la trouverait jusque dans l'inspiration de la Déclaration Universelle des droits de l'Homme. Cette influence, c'est-à-dire le christianisme, est le partage de l'Occident tout entier et avec lui sa parenté directe avec le judaïsme. Alors, est-ce le judaïsme dans le christianisme que Heidegger rejette comme n'ayant pas pu contribuer à élever la pensée grecque à la puissance dominante de l'Occident ? Si c'était le cas, ce serait peine perdue et Heidegger ne réussirait pas mieux que Don Quichotte s'attaquant aux moulins à vent. Duhamel a écrit : « s'il a fait un honnête séjour en classe, l'homme d'Occident sait ce qu'il doit à Homère comme il sait ce qu'il doit à la Bible <sup>399</sup> ». Que dire donc de Heidegger dont le séjour en classe a été plus qu'honnête !

Renoncer ou refuser ce que l'on doit alors qu'on sait (ce) que l'on doit est un acte tout à fait conscient, d'autant plus qu'il n'enlève pas la dette. Le problème avec Heidegger, c'est qu'on ne sait toujours pas pourquoi ses positions sont si ambiguës. Il n'y a pas chez lui ni dans les positions qu'il attaque, une *contradiction principale* qui rendrait incompatible l'admission d'un héritage autre que le grec dans le destin de l'Occident. C'est comme s'il nous montrait un chemin et s'en détournait lui-même. Après ses cours de jeunesse où l'on imagine la *violence de l'interprétation* d'origine théologique, il marque une halte après *Etre et Temps* ou même avant. Après, c'est le Tournant. Pourquoi ce tournant a-t-il mal tourné ?

Nous pensons que Heidegger ne pouvant plus penser comme prévu *Temps et Etre* pour des raisons qui peuvent être multiples, sans recourir au temps paulinien désormais hors propos, il a jugé bon de ne pas risquer. Nous pensons également que le re-positionnement de sa pensée après ce relatif constat d'échec valait quelque précaution, car ce retournement ne voyait plus la nécessité, ni comment rapprocher, *mutatis mutandis*, les catégories de l'être à Dieu, d'autant

---

<sup>399</sup> Georges Duhamel ; Refuge de la lecture I

plus qu'entre temps, *dieu s'est enfui* avec Hölderlin et Rilke. Conscient donc que cet héritage hébraïque ne pouvait *entrer* et *siéger* en philosophie sans perdre son essence ou sans entrer en conflit identitaire avec les *dieux* de Hölderlin et de Rilke, alors, il choisit délibérément de l'éviter, d'où toutes ces tentatives *post et ex libris* de montrer l'hétérogénéité de la foi et de la raison. Désormais, la pensée de Heidegger ne veut plus de ces *vêtements* d'oripeau parce que la question de l'être n'a besoin de rien d'autre. Parmi ces *vêtements* d'origine hébraïque, il y a l'éthique ; éthique<sup>400</sup> sans laquelle la Bible est évidée de tout son sens ; éthique avec laquelle toute ontologie s'effondre.

Le piège de l'éthique a sans doute contraint Heidegger à opérer l'évitement le plus « destructeur » de toute l'histoire de l'oubli de l'être. C'est le mot Dieu et tous les Lieux Sacrés qui portent la Divinité. Tous ses mots que nous avons mis en majuscule à titre *monstratif*, ont chez Heidegger, des sens que l'on ne leur connaissait pas dans leur contexte d'origine.

Nous sommes d'accord que si on reconnaissait cette origine théologique que Heidegger revendique, l'approche éthique fait défaut dans sa pensée, mais nous ne partageons pas les orientations que Lévinas donne à ce défaut pour deux raisons :

La première ; sa critique du Même de Heidegger ne nous a pas convaincu. Sans doute, sentait-il de par sa culture, ce que Heidegger ne pouvait sentir de par la sienne, et du coup il considère cet écart comme « un crime impardonnable ». Visiblement, en traitant Heidegger d'*athée*, il lui reproche pour cela d'avoir préféré le dieu des poètes au dieu du judaïsme, ou en quelque sorte, d'être du côté du divin de la religion naturelle – l'ennemie selon lui du judaïsme. Soit ! Mais Levinas a soudain oublié que le judaïsme, tout comme le christianisme et plus tard l'islam, se sont institués essentiellement contre (à l'opposé) le paganisme, disons, contre le *non-dieu-de* ; en effet, paganisme, athéisme,

---

<sup>400</sup> Notons ici les deux formes principales d'éthique hébraïque : l'éthique de l'Alliance mosaïque, qui est protection et observance absolue de la Loi ou des Lois; l'éthique biblique qui est la foi en un Dieu Unique. L'éthique philosophique n'a donc aucune parenté avec ces deux formes religieuses de la morale

agnosticisme, tirent leur sens et leur contenu par rapport à Dieu et peut-être lui survivront. Levinas pose donc le judaïsme comme la norme universelle devant laquelle il est formellement interdit de ne pas s'incliner. Si d'autres formes de croyances paraissent « au judaïsme comme blessant la liberté humaine », Levinas renonce ainsi à son droit-même de penser en se sanctionnant lui-même comme homme libre et donne au judaïsme un pouvoir totalitaire et coercitif.

Dans sa participation au colloque de 1979, *Heidegger et la question de Dieu*, Levinas s'attaque à la question de Heidegger (héritée d'ailleurs de Leibniz) « pourquoi donc y a-t-il l'étant (l'être dans son texte) et non pas plutôt rien » comme une mauvaise question qui contiendrait, refoulée, la vraie question, la plus antérieure, la question de la légitimité d'être : « est-il juste d'être. » Cette question de Droit législatif dans un champ ontologique ressemble à, et ça l'est en effet, un arpentage à l'élastique pour conquérir et ou usurper un lieu ou une position où le Droit prononcera une condamnation contre l'Autre en sa faveur : la réponse de la question est historiquement contenue dans la formulation de sa question. La légitimité ou la justice d'être n'ont, de près ou de loin, aucun rapport avec la question traitée. En réalité, Levinas ne traite ni de l'ontologie, ni de théologie, ni même de métaphysique : il traite, au vu de sa bibliographie du judaïsme, à partir duquel il introduit, on ne sait, par quel procédé, la notion de l'autre, de l'absolument Autre, c'est-à-dire autrui (Totalité et Infini) dans la pensée où il est question de l'origine de l'être, de la question simple, *que veut dire être ?* Quand on a admis que la question de l'être est entre autres, la plus vaste, on ne peut plus aller au-delà. Que peut-on ajouter à l'infini qui lui aurait manqué ? La présence du Visage, de l'autochtone et de l'étranger dans sa thèse de doctorat *Totalité et Infini*, était déjà une tentative *malsaine* de faire faire ou de faire dire à Heidegger ce que, même par analogie, il ne disait pas. Nous ne voyons pas comment « l'ontologie de Heidegger subordonne le rapport avec autrui à la relation avec l'être<sup>401</sup> » parce que pour nous, et pour le bon sens,

---

<sup>401</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, éd Nijhoff, La Haye, 1961, p.17

autrui n'est pas comme le soutient Lévinas, antérieur à l'être. L'être que cherche la question de la question de Heidegger n'a aucun rapport anthropologique avec l'autre, puisque cet autre, autrui, est déjà dans la question qui s'enquiert de l'être. Si l'être de Heidegger était une totalité, Lévinas aurait peut-être raison. Or cet être-là n'est pas une totalité autrement, il ne chercherait pas le temps comme son horizon, il ne disparaîtrait pas dans l'Ereignis. Autrui de Lévinas est justement l'absolument autre qui rend impossible la totalité, irréductible au Même et à l'être. A partir de là, Lévinas ne peut plus s'attaquer à Heidegger qu'aveuglé par sa propre personne qu'il victimise maladroitement.

En outre, nous ne sommes pas non plus d'accord avec ce « forcing élastique » par lequel Lévinas démontre que l'ontologie de Heidegger est une philosophie du pouvoir d'où coulent injustice, tyrannie et possession. Cette vision galope l'amble avec la vision *tripatouillée* et amplifiée des Faye. Comment peut-on faire dire à la question de l'être ce qui, même contre nature ne peut lui échoir ? « Dans l'ordre du questionnement, il n'y a rien à ajouter et toute pensée qui voudrait s'aventurer au-delà, sortirait de l'espace du questionnement heideggerien entièrement placé sous le signe de la différence ontologique.<sup>402</sup> » L'Autre de Lévinas ne peut prétendre aller au-delà de l'être que s'il n'est pas être c'est-à-dire quelque chose que l'ontologie peut concevoir, quelque chose que l'ontologie peut voir, entendre et garder en mémoire. L'Autre de Lévinas porte l'anneau de Gygès dont il parle lui-même dans sa thèse et dans *Autrement qu'être*<sup>403</sup> ; avec cet anneau, il devient invisible. Invisible, il serait *entré* dans l'être si Lévinas ne s'entêtait à le poser sur un *lieu* hors d'atteinte de l'être. C'est Lévinas lui-même qui fait un coup pour rien puisque l'Autre, s'il n'entre dans l'être, au lieu de se montrer, s'efface, « s'effaçant ainsi, appelle l'oubli<sup>404</sup> ».

---

<sup>402</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p.405

<sup>403</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, éd Nijhoff, La Haye, 1974, p. 227

<sup>404</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.158

La deuxième raison : il ressort de l'analyse de Mark Patrick Hederman que Lévinas est radicalement opposé à Heidegger, et nous-même l'avons remarqué. L'effet pervers que nous trouvons chez Lévinas, c'est le fait de vouloir à tout prix déceler dans la pensée de Heidegger et, pire, dans son ontologie, le sacrement de l'horreur<sup>405</sup> du massacre des Juifs par les allemands auxquels il *pourrait pardonner mais non à Heidegger*. C'est donc l'introduction d'un fait tristement historique – fût-il un drame sans nom, que nous refusons, d'autant plus que si nous n'avions de réserves sur l'ampleur de ce qui est reproché à Heidegger à cette période, jamais nous n'aurions engagé ce travail sans nous rendre complice de sa complicité. Une chose qui nous est insupportable.

Ensuite, l'origine judaïque de Lévinas saute aux yeux, eu égard à sa bibliographie ; rare sont ses ouvrages qui n'ont pas la religion judaïque comme toile de fond. Alors, est-il philosophe occidental judaïsant ou théologien juif ? L'excessivité de Lévinas à voir dans le *visage* la dernière tâche de la philosophie à manteau juif professe l'exact contraire du message du salut de la Création en le rendant narcissique. Le Même de Heidegger a plus d'ouverture que l'Autre de Lévinas ; et faire voir l'Autre au-delà de l'être (et même sans être puisqu'il n'est pas englobé par l'être) dans l'éthique judaïque, c'est réduire encore la philosophie à la dévotion ancillaire plus radicale encore que ce qu'elle a connu pendant les années de scolastique.

Enfin, l'Autre de Lévinas, de son propre aveu même, *est une déformation de l'être de Heidegger* : on peut lire dans *Autrement qu'être*, « ces lignes et celles qui suivent doivent beaucoup à Heidegger. Déformé et mal compris ? Du moins cette déformation n'aura pas été une façon de renier la dette, ni cette dette une

---

<sup>405</sup> Nous trouvons étrange que Lévinas écrive que la question de l'être de Heidegger est la possession du pouvoir qui a un lien intrinsèque avec la persécution des Juifs pendant la seconde guerre mondiale. Ceci est excessif et même d'un point de vue philosophique faux dans l'absolu. Le véritable danger, c'est que nous qui ne comprenons toujours pas le pourquoi de cette absurde page noire de notre histoire, risquons de payer le prix le plus fort pour avoir pleuré le sort injuste infligé aux Juifs ; c'est ce que nous appelons juivisme, c'est-à-dire le fait qu'on ne peut plus avoir un conflit avec un juif sans qu'on ne soit traité d'antisémite. c'est Lévinas qui introduit dans l'être de Heidegger la séparation autochtone /étranger ! c'est quoi le « crime impardonnable » de Heidegger ? Est-ce lui qui mit Joseph sur la route de l'exode ? Etait-ce encore lui qui ordonna en 66-70 et en 132

raison d'oublier<sup>406</sup> ». *Une raison d'oublier* : une ambiguïté parlante. Une dette donc, aussitôt évitée *les yeux ouverts* pour s'attaquer à ce qui, chez Heidegger, de toute évidence, ne niait pas la position de l'autre comme *trace* de l'humanité (mondéité) dans laquelle se définit le genre d'être du Dasein, quelle que soit son origine, quelle que soit son appartenance religieuse. Ce que fait Lévinas, c'est ce qu'avait évité Heidegger, c'est-à-dire les références bibliques *phosphorescentes* dans un texte philosophique, de peur que l'ontologie ne re-devienne le nouveau satellite de la théologie.

Même si cette précaution lui est apparue tard, on sent chez lui cette volonté de rompre avec son origine théologique. C'est pourquoi, de son vivant même, il se donnait tant de peine pour expliquer, clarifier ce qu'il qualifie *d'erreur* de sa part ; « ce fut une grave erreur de la pensée occidentale de prendre l'être pour Dieu, erreur qui s'est glissée jusque dans la Bible.<sup>407</sup> » L'évitement ne s'est donc pas glissé dans son œuvre par inadvertance : il était bien calculé, et comme cet évitement n'a pas suffi, il s'explique ; c'est comme s'il écrivait à nouveau dans les marges de son œuvre.

#### **4 Dans les marges du nouveau testament**

Ecrire à la marge d'un texte peut avoir plusieurs significations ; soit on écrit pour compléter le texte, soit pour le commenter davantage, soit même pour se dédire. Ainsi, le texte de la conférence *phénoménologie et théologie* de 1927 se trouve-t-il aux marges du Nouveau Testament après que celui de 1920 l'a été. Mais ce qui nous intéresse dans cette ligne directrice du chapitre *dettes*, c'est ce que pense Heidegger durant cette période où il avait déjà cessé d'écrire et où il ne faisait plus que quelques conférences ou quelques séminaires. C'est à ce

---

l'anéantissement du peuple juif par les Romains ? Etait-ce encore lui au milieu du XV<sup>e</sup> siècle empesté qui ordonna le bûcher des millions des juifs dans toutes les grandes capitales européennes ?

<sup>406</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, p.49

<sup>407</sup> Martin Heidegger, cité par Bernard Dupuy, in *Heidegger et la question de Dieu*, Op. cit., p.104

moment que nous pensons qu'il écrit aux marges de ses œuvres et notamment aux marges du Nouveau Testament (théologie). Nous voulons ici savoir si Heidegger a pu se relire sans avoir à ajouter un commentaire à la marge de sa pensée, et pour la question que nous traitons, comment se relit-il sans son origine théologique ? Sa propre relecture sera, à ce qu'on se doute bien, exposée aux éléments à la fois heuristiques et éristiques.

On voit donc dans la plupart de ces textes Heidegger se re-positionner, tantôt avec courtoisie, tantôt avec virulence. Dès 1927, année où paraît *Etre et Temps*, Heidegger semble vouloir *rattraper le coup* avec ladite conférence en renvoyant théologie et philosophie chacune dans son domaine spécifique ; la foi chrétienne est, pour la question de l'être, *une ennemie mortelle*. Cette image est si forte qu'elle se passe de tout commentaire. *Etre et Temps* paru quelques semaines auparavant ne contient pas de thèses aussi radicales. Notre penseur voulait donc expliquer le fondement de son traité comme nouveau visage de la métaphysique qui pose cette fois la vraie et la bonne question : celle de l'être. Conscient que cette question n'a pas toujours été clairement posée, ni par l'ontologie ni par les philosophes, lui-même compris. C'est sans doute l'ambiguïté que draine depuis toujours le mot *être* qui a poussé les uns et les autres à engager une proximité synonymique Dieu/être. L'être étant définitivement séparé et distinct de l'étant, on pouvait facilement le confondre avec n'importe quelle autre catégorie qui ne fût point étant. L'être étant l'absolument autre de l'étant, pouvait être le Même de Dieu. Y ayant cru un moment – si on reste toujours d'accord que les catégories herméneutiques de l'être sont chez lui les mêmes, empruntées à l'herméneutique de la Bible – Heidegger fait soudain une volte-face, prétendant une erreur, et entreprend la démonstration radicale de l'hétérogénéité entre Dieu et l'être : « ... et jamais je ne tenterai de penser l'essence de dieu au moyen de l'être<sup>408</sup> » affirme-t-il devant le comité des étudiants de l'université de Zurich en 1951. Le verbe de

---

<sup>408</sup> Dialogue avec Heidegger, in Heidegger et la question de Dieu, Op. cit., p.334

cette phrase est au futur, ce qui ne veut pas dire qu'il ne l'avait pas fait par le passé ! A cet effet, *phénoménologie et théologie* est le premier écrit dans les marges de *Etre et Temps*. On verra désormais dans les textes qui suivent, le mot *être* en bonne et due place, mais barré. Tout ceci veut dire que Heidegger a repensé Heidegger, qu'il s'est corrigé et a peut-être, peu ou prou sanctionné ou maintenu en l'état, l'évolution d'une pensée de l'être qui, elle, est à chaque fois sur le point d'être assimilée. Puisque être est un mode d'être du Dasein, le Dasein peut être de plusieurs façons ; c'est la raison pour laquelle être a pu être assimilé, mais il faut à chaque fois préciser le lieu où il se trouve même si quelquefois cette précision peut ne pas suffire pour lever l'équivoque : si on avait lu dans *Etre et Temps* ce qui suit : *la foi est l'ennemie mortelle de la philosophie*, la face du monde – philosophique et théologique – aurait changé. Et pourtant la célèbre affirmation *la philosophie chrétienne est un cercle carré* se trouve déjà esquissée dans *Etre et Temps*, le lieu où sont posées les bases de leur hétérogénéité sous la forme de l'ontologie fondamentale. Elle ne devient donc affirmation explicite et fracassante qu'en marge du dit traité, dans la conférence de 1927 et ensuite dans *Introduction à la métaphysique* : «... la citation des mots de la Bible « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, etc... ne peut d'aucune façon constituer une réponse à notre question parce qu'elle n'a aucun rapport avec cette question<sup>409</sup> ». Heidegger tente depuis lors de trouver l'espace spécifique de la foi, hors de l'espace de la philosophie. Mais si cette intention obéit à une préoccupation précise, peut-il, dans la réalité, y avoir un espace spécifique de la foi et un autre espace spécifique de la raison ? Cette séparation radicale introduirait en l'homme (Dasein) une dichotomie qui peut lui être fatale. Une telle séparation est négation pure de l'homme en tant que porteur de sens. Y a-t-il dichotomie entre phénoménologie et théologie du point de vue du Dasein qui écoute, voit et parle? Entre être, sens et temps du

---

<sup>409</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.19

point de vue de l'étant ? Nous tromperions-nous aussi lorsque nous voyons en ce *cercle carré* une impossible et irréalisable figure géométrique ?

Souvenons-nous, lorsque Heidegger biffe le mot être en le barrant d'une croix, il s'explique : « le signe de la biffure en croix ne peut... se résumer en un signe, en une rature simplement négative. Il indique plutôt les quatre régions du cadran et leur rassemblement dans le Lieu où se croise cette croix.<sup>410</sup> » Si nous conservons cette explication, alors tout s'éclaircit : voilà chez Heidegger, l'origine des dieux, née de l'éclatement quadripartite de l'être ; être ainsi *pulvérisé*, est exclu de sa proximité de Dieu ; ces quatre régions peuvent être reliées entre elles par une ligne : c'est le cercle. Ce ne sera donc pas le *cercle carré* qui sera une figure irréalisable mais bien plutôt, celui des quatre qui prétendra être le centre de tous, eux tous ayant un bout de leur espace qui touche le centre. Qui du ciel, de la terre, des mortels ou du divin sera le centre, alors qu'ils sont tous à équidistance l'un de l'autre et l'un et l'autre du centre ? Ce centre où tous se touchent est selon Heidegger la *simplicité* qui voit le divin en face : « cette simplicité qui est la leur, nous l'appelons le quadriparti.<sup>411</sup> » Dans le nouveau langage de Heidegger, le Dasein re-devient *le mortel* afin sans doute, de mieux entrer dans le cadran testamentaire ; le mortel sur terre, c'est-à-dire *sous le ciel* précise Heidegger « demeure devant les divins<sup>412</sup> ». Nous voyons donc que dans la réalité, l'écriture de Heidegger n'est pas l'*expulsion* de Dieu encore moins un *attentat* contre lui. L'expulsion de l'être conforte Dieu sur son trône puisqu'il n'a pas besoin de l'être. Notre penseur veut penser Dieu sans l'être ; mais un tel projet est-il réalisable ? Loin des livres, Heidegger se défend : « *je ne suis ni existentialiste ni athée.* »

Mais comment va-t-on appeler un homme qui veut mettre une frontière infranchissable entre foi et raison et crée en même temps un passage souterrain pour relier les deux ? Assurément pas athée ! Sans doute, le clivage que pose

---

<sup>410</sup> Martin Heidegger, contribution à la question de l'être, in *Questions I & II* Op. cit., p.232

<sup>411</sup> Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit., p.177

<sup>412</sup> Ibid., p.176

Heidegger n'est-il que l'autre façon de montrer ou de certifier (ou de condamner ?) *ces appellations données à la science de l'être* par la scolastique et les Temps modernes, *ontosophie ou ontologie* ?<sup>413</sup> c'est-à-dire le Savoir au sens où Fichte l'entendait : la Science qui a Dieu comme commencement ; c'est tout naturellement que la Science qui commence avec Dieu s'appelle théologie : « dès son début chez les Grecs et avant d'être liée à ces appellations, la métaphysique occidentale était à la fois une ontologie et une théologie.<sup>414</sup> » Nous saurons avant la fin de ce travail si cette annonce est une approbation ou une désapprobation, mais déjà, nous pouvons avoir une petite idée du fait de *l'ontologie fondamentale*.

L'union entre l'ontologie et la théologie date d'Aristote et nous l'avons déjà signalé avec Pierre Aubenque dans la première partie, et ce sera encore l'exergue de notre conclusion : le rapprochement que Heidegger fait sur le tard dans son écriture ne nous surprend pas, mais renforce plutôt ce que nous croyons depuis toujours, à savoir qu'il n'a pas évacué la *cohabitation* Dieu/raison de sa pensée (peu importe le « Dieu » en question). En voici la preuve : « pour qui sait lire...la métaphysique est une onto-théo-logie... Quiconque a de la théologie, qu'elle soit chrétienne ou philosophique... préfère aujourd'hui se taire, dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu. Car le caractère onto-théologique de la métaphysique est devenu pour la pensée un point délicat.<sup>415</sup> » Heidegger atteste bien ici qu'il y a une théologie chrétienne (coupant ainsi le Nouveau Testament de l'Ancien) et une théologie philosophique, mais que les deux *théologies* évitent soigneusement de *penser* Dieu. Dieu est donc un *problème délicat*. Mais à quoi servirait une théologie si elle n'avait pas Dieu comme son centre de discours ? La délicatesse de la question de Dieu est due au fait que l'être de Dieu et l'être de la métaphysique restent jusqu'à aujourd'hui impensés. C'est ce problème qui se trouve lui aussi,

---

<sup>413</sup> Martin Heidegger, *Identité et différence* in *Questions I & II*, Op. cit., p.289

<sup>414</sup> Ibidem, p.289

<sup>415</sup> Ibidem

comme une marge dans la *Lettre sur l'humanisme* : « si l'on pense à courte vue comme d'habitude, on déclarera : cette philosophie ne se décide ni pour ni contre l'existence de Dieu<sup>416</sup> ». *Se taire dès qu'on aborde la question de Dieu* ne veut pas dire ici évacuer la question de Dieu ou le dire-dieu ; il ne s'agit pas non plus pour Heidegger d'un *quelconque athéisme* : la question de Dieu est une question bien théologique, mais malheureusement une question bien marginale. Dieu se dit en marge de tous les discours sur Dieu, quelle que soit la nature du discours. Ce texte de 1957 (Identité et différence) est capital pour nous, d'abord parce que nous considérons cette année comme déjà à la marge de la pensée de Heidegger (c'est d'ailleurs son dernier cours comme enseignant : voir notre conclusion *l'Adieu aux armes*), ensuite parce que dans cette marge, il reconnaît (il fonde en raison) que Dieu est entré en philosophie. Mais il ne faut pas s'empresse de voir là une sécularisation de Dieu ou une sacralisation de la philosophie. Cette affirmation *Dieu est entré en philosophie* n'est pas un argent comptant, car on ne sait pas encore ce que le mot Dieu *peut dire*<sup>417</sup> ; cette *affirmation* est en elle même une *semence*, c'est-à-dire une parole *jetée* dont on attend les fruits sur le long terme. Une semence par nature, met du temps pour pousser, germer et porter des fruits. C'est pour cela que nous avons considéré les *conférences* et les *séminaires* de Heidegger comme les marges de la pensée *ex cathedra*. Dieu qui entre en philosophie dans ce contexte n'est pas sûr d'y rester ou d'y vivre, la semence étant par définition, de délicate nature et donc exposée à tous les dangers inhérents à cette nature : qualité même de la semence, sol rocailleux, oiseaux maraudeurs, ivraie, etc. « ce qui a été dit l'a été au cours d'exercices de séminaire... un séminaire est un lieu et une occasion de jeter ici et là une semence, un germe de méditation qui peut un jour à sa manière s'ouvrir et fructifier.<sup>418</sup> » La méditation est donc sollicitée afin de voir clair dans l'affirmation *Dieu est entré en philosophie* ; cette méditation lui enlève ce qu'il

<sup>416</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p.135

<sup>417</sup> Ibidem.

<sup>418</sup> Martin Heidegger, Identité et différence in *Questions I & II*, Op. cit., p.308.

peut y avoir de dogmatique dans un tel dire et donne l'occasion à la raison de comprendre la logique interne qui pourrait rendre acceptable la notion de Dieu dans un domaine où tout peut être prétexte à l'en exclure, sans doute à tort. Comme il s'agira de méditation, c'est-à-dire d'une épreuve de la pensée qui va au plus profond de la réflexion, Dieu pourra donc être fondé en raison. De l'être et de l'étant, on peut déceler la différence qui les fonde, phénoménologiquement et ontologiquement sans être ni dans le mythe, ni dans le dogmatique : l'être peut bien être entendu comme ce qui fonde, à l'opposé de l'étant qui, de toute évidence est fondé. La mesure de l'étant c'est l'être qui lui, n'a d'autre mesure que lui-même : il est cause de soi (*causa sui*)<sup>419</sup> et a alors, au sens aristotélicien, un lien avec la *chose*, avec l'étant : devant ce dieu-chose, *point de sacrifice, de prière, de dévotion* et autre, « chanter et danser... *causa sui* ; tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie.<sup>420</sup> » IL est *chose* de la pensée qui intègre la rationalité de la philosophie pour combler, entre autres, l'angoisse du vide qui, à la question « pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » resterait désarmée et par là désabusée de s'être surestimée. Il n'y a pas plutôt rien parce que l'être est cause de soi et donc cause de l'étant. A partir de là, l'être ainsi *semé*, peut porter des fruits selon les *saisons* de pensées : ontologie, théologie, philosophie, etc.

Plus nous ouvrons les marges, plus nous nous inquiétons car dans ces différents textes inédits pour la plupart, nous ne trouvons pas *le tranchant* de la question de l'hétérogénéité foi/raison. Dans *Schelling* (1936) nous voyons un Heidegger presque théologien, qui va même plus loin que le christianisme, cherchant la justification de l'effet théologique de la philosophie moderne. Dans ce texte, il posait déjà le problème de Dieu sous la forme de fondement comme plus tard dans *Identité et différence* (1957). L'être est fondement ; une constante

---

<sup>419</sup> Il faut prendre beaucoup de précaution ici, car si l'être est partout cause de soi, c'est toute l'ontologie de Heidegger qui s'effondre ; comment ce qui est cause de soi peut-il entrer dans le temps et se fondre dans l'Ereignis ? Donc *causa sui* est seulement le nom d'emprunt de Dieu qui entre en philosophie et déjà n'est plus Dieu au sens théologique et dogmatique. Il est le dieu-chose.

<sup>420</sup> Martin Heidegger, *Identité et différence* in *Questions I & II*, Op. cit., p.306

de la pensée (théologique) chez Heidegger. Nous le verrons également plus loin, (Troisième partie, §1) où il commence son commentaire sur Hölderlin par l'analyse de l'abîme, absence de fond ; ἄ-βυσσος. Dans *Schelling*, ce fond existe : « ce fondement a pour nom theos – Dieu » Avec ce fondement, on n'est plus sans fond. La pensée errante, le *nécessaire athéisme* semble ici ne plus faire école : « toute philosophie est théologie. » Un tel propos doit être abordé avec beaucoup de prudence ; Heidegger commente-t-il le Système de Schelling ou bien émet-il une opinion personnelle à partir de Schelling ? Montre-t-il le processus par lequel Dieu entre et s'installe en philosophie ? Il aurait mieux valu pour nous, pour le savoir, ouvrir un chapitre sur Schelling, mais nous ne pouvons le faire pour ne pas *trop embrasser* et surcharger notre travail ; nous aurions sans doute mieux compris pourquoi, soudainement, Dieu surgit au sein de la philosophie comme fondement de l'être. Si c'est bien ce que nous comprenons, dans ce texte sur Schelling, Heidegger revient une fois de plus sur la théologie non chrétienne (extra chrétien) : en effet, la théologie chrétienne – celle que Heidegger considère comme néo- testamentaire, à partir du moment où elle naît dans un contexte déjà très *romanisé* et *grécisé*, elle n'avait aucune possibilité de se libérer de cet héritage historique : elle s'est donc naturellement sécularisée, c'est-à-dire qu'elle est tombée dans le siècle et y a élevé au rang du sacré, ce qui par nature, était profane dans le siècle : la philosophie grecque. La théologie chrétienne a donc christianisé la philosophie avant, selon Heidegger, de tomber à son tour dans le siècle : elle est donc devenue philosophie à son tour. La théologie ne traverse les siècles qu'avec *l'aide* de la philosophie, sans doute parce que la philosophie elle-même avait déjà en elle une arrière-pensée théologique ; d'ailleurs les mythes qui fondent la morale et la philosophie sont le domaine par excellence des dieux. Il va donc sans dire que lorsque Dieu entre en philosophie, celle-ci n'a plus d'autre choix que de devenir théologie. Voilà donc pourquoi le nom du fondement est Dieu. Mais nous sommes curieux de savoir si ce Dieu est le même que celui évoqué plus haut, *devant lequel on ne peut*

*s'incliner*. Si comme Heidegger l'annonce dans ce texte la foi est l'aliment de la théologie, pourquoi doit-elle avoir pour fond la philosophie ? Est-ce parce que dans son ardeur elle reste aveugle et ne peut trouver ce qu'elle cherche que par les lumières de la raison ? Dans ce cas la foi serait vraiment ce que dit Saint Augustin : *la foi qui cherche à comprendre* ; et pourquoi doit-elle chercher à comprendre alors qu'elle peut comprendre sans chercher ? Sans doute parce qu'elle ne saurait jouir de ce qu'elle trouve sans chercher : elle a donc besoin du discernement pour s'assurer de la fiabilité de ce qu'elle trouve. Le fond de philosophie serait alors ce qui donne la lumière à la foi, la liberté au choix. Sans cette liberté, le savoir, la théologie n'auraient probablement aucune consistance.

Doit-on remettre en cause tout ce que Heidegger a affirmé jusqu'alors, ou bien relativiser le zèle du jeune professeur et en même temps adapter le Heidegger tardif à l'évolution qu'a connue le monde entre 1921 et 1976 ? Doit-on considérer sa pensée comme un *bloc doctrinal* où tout se tient de la première à la dernière ligne ? Une telle entreprise ne porterait aucun fruit et nous-même serions voué à une contradiction sans précédent. La pensée de Heidegger, surtout le versant théologique de la question de l'être, a constamment évolué : en évoluant, elle a parfois pris Heidegger lui-même de court. Même si dans le fond rien ne change quant à l'orientation du *chemin*, Heidegger a désormais conscience que la question de Dieu est décidément *une question délicate* et toujours actuelle. En 1951, il affirme : « cette question m'est posée presque tous les quinze jours...<sup>421</sup> » Cette question, la voici : *l'être et Dieu peuvent-ils être identifiés* ? Posée sous cette forme, la question a une ambiguïté que nous levons volontiers : *peuvent-ils être identifiés*, peut bien vouloir dire, si on les suit à la trace, comme en milieu judiciaire on identifie l'auteur d'un forfait par les traces laissées sur le lieu du crime. La question voudra alors dire, par quoi reconnaître l'être et Dieu si on les rencontre ; visiblement, ce chemin est stérile puisque l'être n'est pas un étant. Mais s'ils laissent des traces, comme nous le

---

<sup>421</sup> Heidegger et la question de Dieu, Op. cit., p.333.

montrerons avec les poètes (Hölderlin et Rilke), peut-on les identifier ? La réponse sera indéterminée car c'est précisément là que se trouve toute la difficulté de la définition de Dieu chez Heidegger. Le vrai sens de cette question, c'est Heidegger lui-même qui le choisit et l'oriente comme suit : *Dieu et être sont-ils identiques ?* Telle est la question qui hante la philosophie depuis toujours. Sa réponse, au moins pour une fois, est sans équivoque : l'être et Dieu ne sont pas identiques. Mais ceci veut-il dire que parce qu'ils ne sont pas identiques, ils ne peuvent pas cohabiter dans la même pensée ? Cet aspect de la question semble ne pas intéresser Heidegger dans le fragment inédit que nous commentons. On pourrait même le rattacher au texte de *l'Introduction à la métaphysique* (paru la même année), sans en déformer le sens, bien au contraire. *Dieu et être sont-ils identiques ?* Cette question est d'ores et déjà interdite au croyant car, « il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant.<sup>422</sup> » C'est donc dans ces pages que nous voyons un mur robuste dressé entre Dieu et être. La conjonction *et* ici, n'a plus la coordination qu'elle avait par exemple dans *Etre et Temps* : elle est une conjonction d'exclusion. Dieu, dans la locution, est celui que la Bible révèle ; être, ce que la philosophie cherche et que la phénoménologie dévoile. La philosophie n'a pas à se mêler de ce que la Bible révèle dans la foi. Mais nous voulons savoir en quoi cette question *inquiète les théologiens* à ce point. Le fait que *Aristote et Platon ont envahi le Nouveau Testament* (la théologie) n'est pas à nos yeux la véritable raison de cette répulsion ; la raison est simple : le code philosophique depuis l'antiquité n'a rien eu de subversif au point de mettre en danger la vie de l'humanité dans la mesure où l'on peut résumer son activité à la recherche de la Sagesse, du Bien et du Bonheur. Comment peut-il y avoir un choc frontal avec la révélation qui, elle aussi, veut la même chose pour l'humanité. Une simple question de langage ne saurait non plus être à l'origine d'une telle radicalisation : Heidegger se refuse maintenant à « penser l'essence de Dieu au

---

<sup>422</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.19

moyen de l'être ». Nous sommes d'accord : mais avec quoi pensera-t-on l'essence de Dieu, puisque avant toute essence, il y a le « il y a », « il est ». Quand Yahvé dit : « je suis celui qui suis », ne donne-t-il pas délégation à être de montrer et de dire qui il est ? On peut bien refuser et avec raison de mettre une relation d'égalité entre Dieu et être ; on a tout à fait le droit de chercher l'être pour lui-même et Dieu pour lui-même, mais ce sera toujours pour ce qu'il est. Comment dire Dieu sans lui donner un être ? Si Dieu dans la foi est posé comme commencement (Fichte), comment la pensée de l'être, qui est vocation du commencement, peut-elle éviter la rencontre Dieu/être ? Nous pensons que rien ne peut empêcher cette rencontre puisqu'elle se fait de la façon la plus naturelle. Une rencontre au sommet où chacun garde son identité : Dieu égale l'être si, et seulement si, Dieu est différent de l'être. On a alors l'égalité des différences et les différences identiques. Cette différence ou ces différences se jouent sur fond de *fondement*. En d'autres termes, c'est la quête de la différence ontologique (être-étant) qui met Heidegger et toute la métaphysique sur le chemin du fondement ; c'est le désir de Dieu qui au fond, nous attire vers ce fond où naturellement, nous espérons trouver le sens de toutes les différences. Le problème de Dieu ne se serait jamais posé sans l'avant-propos de la différence être-étant. Voilà pourquoi *toute philosophie est théologie* au sens où Heidegger définit la philosophie comme une métaphysique qui pense l'étant dans sa totalité. On s'est souvent embarrassé devant ce mot *totalité* en voyant l'étant en totalité comme une sorte de gros sac où l'on fourre tout. La totalité comme le précise Jean Greisch, est une totalité de forme qui n'a plus rien à voir avec (seulement) le réel : « cela signifie évidemment penser l'être à la fois comme réel, comme nécessaire et comme possible <sup>423</sup> ».

Et avec l'être comme *possible*, s'ouvrent alors tous les champs que l'on peut ou que l'être peut s'attribuer : l'être peut tout s'attribuer. Nous croyons que c'est ce *tout* qui oblige à considérer en dernière analyse Dieu comme fondement, car

---

<sup>423</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p.117

il est, dans notre raison comme dans notre inconscient, ce qui commence la pensée. C'est pourquoi pensant l'être, on a cru longtemps penser Dieu. Et Heidegger, en écrivant *être*, avait une arrière-pensée de Dieu : « ... l'être est la surabondance et l'unité, l'être est la dissimulation et l'origine. L'être est le recueillement et la libération. L'être est l'abîme et le taire.<sup>424</sup> » L'être peut tout s'attribuer parce que cet être dont nous parlons, chez Heidegger, c'est l'être dont parlait déjà Héraclite : l'être du logos de la pré-métaphysique, du commencement : « Héraclite pensa le λόγος comme mot directeur, pour penser dans ce mot l'être de l'étant.<sup>425</sup> » Du lieu où Heidegger veut pousser l'originalité de l'être, il était prévisible qu'il succombât à l'attraction de Dieu dans cette obscure origine où, nous l'avons déjà dit, règne le Néant. Notre problème, c'est que nous obtenons toutes ces « conclusions » par une sorte *d'essorage* parce que Heidegger lui-même ne le déclare pas.

Si Dieu et l'être ne sont pas identiques, alors, logiquement, le Néant n'existe pas. Et si le Néant n'existait pas, le monde n'aurait jamais pu surgir de quelque part. Nous aimerions bien reposer cette *identité* Dieu/être si l'on espère un jour trouver le sol, ce premier sol qui nous hante. Dans l'ordre du premier sol, Héraclite lui-même est un en-deça. Dans l'ordre du premier sol, même le mot doit faillir. C'est pour cela que le mot *Deus est suum esse* ne veut rien dire du tout sinon que Dieu est son propre être. Si l'être est au-delà du mot, Dieu l'est également : « La foi n'a pas besoin de l'être » et Heidegger a raison. La remontée que nous venons de faire n'est pas à l'ordre du jour de la foi car celle-ci ignore tout de l'appel du Néant. La foi est l'espérance en un Dieu – fût-il même une *hypothèse*. La pensée de l'être cherche un horizon. Peut-être un jour un discours nommera cet horizon Dieu ; « l'énigme nous est proposée depuis longtemps dans le mot « être ». C'est pourquoi « être » demeure un mot

---

<sup>424</sup> Martin Heidegger, cours du semestre d'été 1941 in concepts du fondement, p.68

<sup>425</sup> Martin Heidegger, Essais et conférences, Op.cit., p.277.

provisoire, un simple avant-coureur. Veillons à ce que notre pensée fasse plus que courir après lui les yeux fermés<sup>426</sup> ».

Heidegger ne décrète donc rien ; il laisse tout dans l'ouvert du provisoire qui attend le dire de l'être et de Dieu ; il attend que la semence fructifie : « nous avons besoin de distinction et de délimitation totalement nouvelles<sup>427</sup> ». Faut-il voir ici Heidegger qui réconcilie sa pensée avec l'histoire de l'interrogation permanente de l'homme sur son destin et celui de l'espérance de l'humanité ? Qu'obtiendrait-on si l'on livrait la foi aux feux du questionnement ? Peut-être séparée de la question de l'être, la théologie chrétienne pourrait-elle s'épanouir et le questionnement renoncer à des méthodes *barbares* pour devenir juste une piété, c'est-à-dire ce que proprement et premièrement la pensée fut : un recueillement. Philosophie et théologie ne se comprendraient pas seulement « d'autant mieux que chacun parle son propre langage » mais parce qu'elles comprennent la même langue, comprennent les mêmes enjeux, appartiennent à la même histoire qui traîne, d'un côté comme de l'autre, un même oubli fondamental. Même cet oubli est constamment mis en marge comme pour rappeler un chapitre dont on n'a pas encore tous les tenants et les aboutissants et sur lequel on espère revenir peut-être une autre fois ; les marges s'élargissant, rendent les oublis non seulement inévitables, mais aussi et surtout coupables.

## **CHAPITRE II : Les oublis coupables**

Nous avons essayé de montrer que même après avoir écrit tous ses livres, Heidegger s'efforçait de préciser sa pensée, comme s'il marchait entre les sillons de ses textes pour repiquer les plans. Ceci nous pousse donc à penser que les *omissions* qui sont flagrantes dans son héritage hébraïque par exemple, sont des

---

<sup>426</sup> Ibid., p.278

<sup>427</sup> Martin Heidegger, au comité des conférences des étudiants de Zurich, 1951 in *Heidegger et la question de Dieu*, Op. cit., p.334

oublis coupables : soit qu'il a ignoré cet héritage par calcul et il est coupable de l'avoir fait ; soit qu'il l'a ignoré par mégarde et il demeure coupable de l'avoir ignoré. Mais il paraît de plus en plus plausible que Heidegger ait délibérément choisi de *n'en rien savoir* ; nous précisons ceci : les silences de Heidegger dont nous parlons n'ont rien à voir avec les silences dont parlent Lévinas, Hans Jonas, Faye père et fils. Notre silence est celui dont parlait Odette Laffoucrière dans sa thèse (1956-1962)<sup>428</sup>, celui de Marlène Zarader et celui qui est devenu une thématique avec Paul Ricœur : l'héritage hébraïque véhiculé par la Bible et sur lequel Heidegger fait peu de commentaire. On pourra nous demander : pourquoi faire de ce silence un reproche ?

Ce « reproche » va de soi à partir du moment où Heidegger remonte la *source* de l'histoire de l'Occident ; le grec et le latin ne sont pas les seuls canaux qui ont drainé la civilisation, l'art et la culture jusqu'à nous. Pourquoi devrions-nous faire *un travail de taupe* pour prouver la filiation de la pensée de Heidegger avec la source hébraïque, comme si Heidegger lui-même n'avait voulu qu'on n'en sût quelque chose. Puisque cette filiation existe mais n'est pas reconnue comme telle, nous proposons deux hypothèses : la première : elle est entrée dans l'œuvre de Heidegger par hasard ou par pure coïncidence. Hypothèse non défendable car, que font Saint Augustin, Saint Thomas, Luther, maître Eckhart et Kierkegaard au cœur de l'herméneutique heideggerienne ? Et cette herméneutique elle-même ? Deuxième hypothèse : Heidegger a bien vu ce qu'il prenait dans la tradition hébraïque. Nous disons bien *prenait* parce qu'il y était obligé, épistémologiquement. Mais il décide, comme le pensent Jean Greisch et Marlène Zarader, de ne pas le reconnaître : « Heidegger a pu puiser, à son insu, dans un héritage qu'il n'a pas reconnu.<sup>429</sup> » Cette hypothèse est plus recevable, mais s'arrêter sur elle, ce serait comme si on accusait Heidegger de

---

<sup>428</sup> Odette Laffoucrière, ... la mort de Dieu

<sup>429</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.164.

malhonnêteté ; sans doute, ce que Heidegger puise ou reçoit n'était-il pas déjà qu'un héritage méconnu ou méconnaissable !

### 1) L'héritage masqué

Le sens de ce paragraphe se justifie par l'hypothèse vérifiée que la philosophie elle-même en s'ouvrant au monde, a assimilé tout ce qui n'était pas sien, y compris d'autres sources de pensée, de telle sorte qu'on pouvait difficilement se rendre compte de ce qui en elle n'était qu'emprunt. Wittgenstein disait que *la philosophie se nourrissait volontiers de ce qui ne lui appartenait pas*. Mais après s'être nourrie, elle ingère et intègre tout ce qu'elle a pris ailleurs. Ce travail a pour but entre autres, de montrer comment l'héritage hébraïque s'est *glissé* sous les traits de la philosophie et nous est parvenu sans que nous n'en soupçonnions la présence. Dans ces conditions, ce n'est pas un quelconque auteur ou penseur qui a masqué l'héritage ; c'est l'héritage lui-même qui s'est masqué, conformément à l'adage bien connu : *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Tout se passe de façon tout à fait naturelle à telle enseigne qu'une référence au lexique ou à la nomenclature hébraïque à l'intérieur du champ philosophique ou littéraire ne réveille plus aucune attention : les *jérémiaades* traversent notre langage quotidien sans plus aucun lien avec le prophète Jérémie. Une psychanalyse approfondie de notre rapport à la langue et au christianisme montrera, sans doute, comment une chape de censure, de falsification s'est abattue sur notre patrimoine hébraïque de telle sorte que nos réflexes, nos prénoms (*Christian name*) ressemblent de plus en plus aux actes manqués ; nos textes à une suite de *lapsus calami* décidé à refouler (donc à montrer) ce que nous ne voulons pas montrer.

*Le langage, la pensée et l'interprétation*<sup>430</sup> que véhicule la philosophie occidentale depuis le haut Moyen Age ont eu largement le temps, presque

---

<sup>430</sup> Ibid., p.49

innocemment, d'effacer la plupart des signes visibles de l'influence hébraïque à l'œuvre dans le destin de l'Occident. Sans doute, les grands bouleversements survenus en Europe (l'invention de l'imprimerie, les Lumières, la Révolution française, etc.) ont-ils achevé de rompre le lien (chrétien) que l'Occident laïcisé à coup de Décrets gardait avec l'Orient de la Bible ! Le peuple en se libérant du joug du féodalisme s'est émancipé aussi de la foi et de tout ce qui pouvait la rappeler : rompant avec les us, il a gardé les coutumes ; leurs enfants s'appellent *Moïse* sans plus aucun lien avec les eaux du Nil et la captivité ; *Jonas*, sans la ville de Ninive ; les grèves de mai 68 ont plongé Paris dans un *capharnaïm* sans précédent ; Sodome et Gomorrhe ont laissé dans notre littérature morale, des adjectifs détestables. L'adjectif qualificatif byzantin (*byzantinique*) n'a plus aucun lien avec le grand schisme d'Orient. Du coup, c'est tout un héritage codé, masqué, falsifié, refoulé et transféré qui est présent dans notre vie quotidienne sans que plus rien ne signale sa provenance.

Sur le plan des idées et de la pensée, le masque est encore plus subtil. Le « fantôme » de l'être qui a hanté toute la métaphysique depuis le premier logos n'a pas disparu avec la tentative d'identification avec Dieu. Mais aucune pensée, aucun système, n'a encore réussi à évacuer Dieu de l'intérêt philosophique des grands textes fondateurs comme ceux d'Héraclite, de Platon ou, plus près de nous, ceux de Schelling et de Heidegger. La *logique* qui caractérise la pensée ratiocinante de par son exigence et sa critique démontre par là même que ce qu'elle ne peut « toucher » constitue un ailleurs irrationnel. Or cet ailleurs irrationnel existe et ne peut être répudié sans renoncer à l'homme comme entité entière et complexe. Lorsque Wittgenstein recommande *de taire ce dont on ne peut parler*, il ne demande pas de ne pas le penser ! C'est ce pouvoir de penser et donc de se taire, qui a rendu possible le camouflage et le *déguisement*<sup>431</sup> des mots hébreux en mots grecs ; déguisement qui a le leurre comme une perversion, puisqu'il réussit sur le mode d'une pensée et d'un faire logique, à

---

<sup>431</sup> cette expression est d'Etienne Gilson.

intégrer et à faire siennes une autre pensée et un autre faire dont on ne peut dire qu'ils ont la logique comme critère d'identité. Cette intégration prouve *a contrario*, que « si cette pensée (hébraïque) est étrangère à la logique, c'est que la logique n'est pas le tout de la pensée.<sup>432</sup> » Heidegger l'avait très bien compris en *renonçant* au titre de « philosophe » au profit de celui de « penseur ». Un philosophe a des comptes à rendre à la logique et à l'écriture. Un penseur crée sa logique, *son écriture*, sa poésie et son rituel comme Héraclite se *réchauffant devant un four à pain*, un endroit par trop banal, mais un endroit où l'on peut y trouver, aussi, Dieu.

Nous aurions bien voulu savoir à quel moment précis de notre histoire, volontairement ou involontairement, on s'est lassé du christianisme au point qu'il ne survive plus en nous que par atavisme. Est-ce seulement à cause du fait que nous vivons une période « profondément déchristianisée<sup>433</sup> » que l'effacement de cette appartenance s'est imposé comme une nécessité historique ? Pourtant, il y a eu *un* Moyen Age florissant en matière de récupération philosophique, même si à ce jour, on ne peut trouver une seule idée originale qui en soit sortie ; un Moyen Age stérile donc mais qui pourtant a atteint les sommets du culte rendu à l'autorité d'Aristote : « la bibliothèque d'un théologien médiéval contenait d'abord la Bible ; puis Aristote ; ensuite les commentaires sur Aristote comme ceux d'Albert le Grand ou de Saint Thomas ; enfin...des supercommentaires qui commentaient les commentaires... et brochant sur le tout un amas de questions disputées pour savoir ce que tout cela voulait dire.<sup>434</sup> » Il y avait donc dans sa bibliothèque et certainement dans son esprit, plus sur la philosophie que sur Dieu et voilà ce qui a été transmis au monde moderne : *la colombe de Platon* avait encore de belles contrées pour planer.

---

<sup>432</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.93

<sup>433</sup> Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, éd Fayard, 1960, p. 12

<sup>434</sup> Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, paris 1932, T 2, p.208

Tout semble alors indiquer que les Temps modernes, forts des grands bouleversements que nous avons signalés, ont purement et simplement renoncé à l'héritage de la scolastique et que l'Europe chrétienne du Moyen Age s'est tout doucement déchristianisée, justement parce que « les platoniciens étaient déguisés en moines... et les chrétiens déguisés en grecs.<sup>435</sup> » Dans le déguisement, au moins deux choses ne vont pas de soi : ce en quoi on est déguisé qui ne sera jamais la chose réelle et la chose déguisée qui ne peut plus être elle-même : un simulacre et un paraître dont le modèle a disparu. L'impossibilité de devenir autre ou de devenir neuf par déguisement a donc rendu possible le passage du patrimoine hébraïque dans la métaphysique contemporaine comme un avatar de l'antiquité grecque ou romaine ; et pourtant...

Pourtant l'histoire de l'Europe chrétienne, sa filiation à la Saint Mère l'Eglise, au rang de laquelle certains pays brandissaient encore naguère avec hardiesse le titre de *filie aînée de l'Eglise*, sont si présentes encore dans la tradition culturelle que la disparition d'un seul de ses éléments ne peut être interprétée que comme *effacement* volontaire. Le fait par exemple que de tout *Etre et Temps*, Heidegger ne cite l'Ancien Testament qu'une seule minuscule fois et le Nouveau à peine trois, alors qu'il parle bien de théologie et de l'ontologie, n'est pas seulement un fait délibéré du seul Heidegger d'effacer ce qui, encore peu, se revendiquait comme fondement et racine de l'Occident, mais également la volonté de celui-ci d'en finir avec la question de Dieu ; du Dieu d'Israël. Mais qu'est-ce qui, dans la théologie chrétienne était susceptible de trahir ou de nier sa propre origine ? Sans doute son « dangereux » *flirt* avec la philosophie, du temps où celle-là se croyait reine et celle-ci servante. Ce n'est pas la théologie qui se *déprave* et se précipite dans le siècle : c'est la dialectique du *Maître et de l'esclave* qui déprave la théologie au point de l'assimiler, de la dépouiller, de l'appauvrir, à telle enseigne que les lieux et les mots théologiques

---

<sup>435</sup> *ibid.* , p.208.

ne représentent plus rien pour nous, ou mieux, ce qu'ils sont ou ce qu'ils ont été : «... n'est-ce pas la philosophie elle-même qui véhicule, en mode mineur, des pans entiers de la mémoire hébraïque ? <sup>436</sup> » Mais ce véhicule a un revers : pour son malheur elle n'est pas reconnue, et pour son bonheur hélas ! elle n'est pas *morte* : elle vit sous les palimpsestes des mots raturés, des marges réajustées, des masques eux-mêmes déguisés et des mémoires enfouies.

Si c'est bien la philosophie qui véhicule cette mémoire, celle-ci nous est donc présente sans que nous n'en sachions plus rien. Elle appartient désormais – à tort – à la philosophie et celle-ci peut bien claironner comme la seule et unique source de l'Occident cultuel, culturel et religieux : la religion de l'Occident, ce n'est plus la religion chrétienne d'origine juive et orientale mais bien la *religion* grecque (même s'il n'y a jamais eu de religion grecque). C'est pour cette raison sans doute que beaucoup de critiques de Heidegger trouvaient – à tort également – dans son retour au matin grec, un retour au paganisme (ce qui reste à vérifier puisque le mot paganisme prend une autre signification avec le christianisme). Le fait même que ce retour aux Grecs soit une (la seule) urgence chez Heidegger, est l'aveu indirect et inattaquable que l'apport ou la part de l'hébraïsme dans le fait social et le penser philosophique occidental est méconnue.

Egalement, lorsque soudain, la pensée occidentale contemporaine se réveille de *son* oubli de cet héritage, c'est la preuve que cet héritage est là mais méconnu, sinon, on ne parlerait jamais d'oubli ; on ne peut pas oublier ce qu'on ne connaissait pas avant ou ce dont on n'avait pas mémoire : sur le plan simplement empirique, on ne se souvient d'un oubli que lorsque, à un moment, on découvre un manque. Dans la société actuelle, la dépravation des valeurs humaines contraint même le Destin lui-même à se chercher un autre chemin ; on se souvient alors qu'on a oublié *son* catéchisme et la piété cérémonieuse de l'enfance innocente. En Europe depuis un certain temps, un nombre

---

<sup>436</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., 181.

considérable de voix s'élèvent pour s'opposer à l'entrée de la Turquie, terre d'islam dans la Communauté des Etats de l'union européenne, tous terres chrétiennes – anciennement : un argument chrétien soudain ressuscité, au service d'une cause hautement politique et bientôt économique et morale. L'Europe doit être protégée au nom de son appartenance historique judaïque, une valeur orientale qui a connu une longue et fructueuse carrière en Occident.

C'est donc l'oubli de cet héritage qui suscite le regain d'intérêt qui *démasque* l'héritage ; mais chose curieuse, ce regain ne fait rien d'autre que signaler l'oubli, c'est-à-dire, se rappeler à son appartenance historique. Ce souvenir est « de plus en plus mis en lumière. La pensée contemporaine – notamment en France – ne cesse de se rappeler son ascendance hébraïque, non pour l'explorer en propre, mais plutôt pour en souligner l'oubli. Elle parle – plus qu'on ne l'avait jamais fait auparavant – des juifs et de la dimension hébraïque, mais justement pour rappeler qu'il en fut trop peu parlé.<sup>437</sup> » Et Marlène Zarader de citer quelques ouvrages parus en France dans les années 90 dont celui de Jean-François Lyotard (*Heidegger et « les juifs »*) et celui de Marie Balmory, un magnifique ouvrage que nous avons parcouru de bout en bout : *Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*. Dans ces ouvrages, il s'agit, d'une manière ou d'une autre, du *refoulement de la mémoire collective*.

Si l'on se souvient d'avoir oublié, c'est précisément parce que ce qui est oublié a trouvé les moyens de *briser les barrières de la censure*, consciente ou inconsciente, pour remonter dans la mémoire et nous faire face comme un nouvel appel à la vie, ou une réponse à un appel au secours. Le christianisme et sa morale renaissent parce qu'ils avaient en quelque sorte, perdu de leur influence.

Ce que nous constatons, c'est le processus qui a conduit à ce qu'il convient d'appeler désormais « la déchristianisation » de notre histoire. Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Heidegger fixe ce processus dans les Temps

---

<sup>437</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., note 66, p.236

modernes : *la science, la technique mécanisée, l'art comme esthétique, la culture et le dépouillement (la fuite) des dieux*<sup>438</sup> et explique ce dernier comme son stade final : « ... le dépouillement des dieux ne signifie pas la simple mise de côté des dieux, l'athéisme grossier... mais le processus à double face par lequel d'un côté l'idée générale du monde se christianise dans la mesure où le fondement du monde est... infini, inconditionné et absolu et de l'autre, le christianisme transforme son idéal de vie en une vision du monde (...) et ainsi se met au goût du jour. Le dépouillement des dieux, c'est la vacance par rapport à Dieu et aux dieux. Le christianisme est le principal responsable de son avènement [...] Quand les choses en viennent là, les dieux disparaissent. Le vide qui en résulte est alors comblé par l'exploration historique et psychologique des mythes. <sup>439</sup> »

Parce que le christianisme s'est mis au goût du jour, il a permis le dépouillement des dieux : ce jour auquel il goutte, est la trahison par l'ensoleillement de tout ce qui par pudeur et par prudence devrait être « caché », le jour de la prédation, jour de la mode, jour de l'exhibition et de l'éclat de la luxure. Le goût du jour des Temps modernes, chacun le sait, c'est aussi la science. Quand le christianisme *donne sa vision du monde*, il n'est déjà plus dans son rôle. Mais cette question est plus délicate qu'on ne le pense : qu'aurait-il donc fait – au risque de *mourir* – que d'entrer, avec le monde où se trouvent ses fidèles, dans le monde mécanisé ? L'anecdote est à ce propos éloquente : à la découverte de l'imprimerie, des moines scribes se transformèrent en vandales et détruisirent la mécanique de Gutenberg ; mais la machine leur a survécu. L'homme des Temps modernes dont le cours de la vie quotidienne va changer du tout au tout grâce à la science, ne sera jamais plus le même que celui qui croyait et confessait que Josué avait arrêté la marche du soleil, ordonnant d'un geste de la main : « soleil arrête-toi, ... et le soleil s'arrêta. <sup>440</sup> ».

---

<sup>438</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op cit., 99-100

<sup>439</sup> *ibid.*, p. 100-101

<sup>440</sup> Jos 10, 12-13

Même la législation de l'Eglise qui, depuis les trois premiers siècles de son existence, est plongée dans un monde *romanisé*, jugera utile, pour sa reconnaissance, d'adopter, après plusieurs tentatives depuis le XI<sup>ème</sup> siècle, un code semblable à celui des Romains ; « le 19 mars 1904, le Pape Saint Pie X annonçait au monde sa décision de rassembler les lois de l'Eglise en un Code, selon la méthode des Codes modernes. <sup>441</sup> » Ce Code appelé le Code du Droit Canon a été promulgué en 1917 et avait « pour mission de rassembler l'expérience multiséculaire de l'Eglise pour l'adapter aux exigences modernes<sup>442</sup> ». Ce sont effectivement ces *exigences modernes* qui contribueront au dépouillement des dieux d'une certaine façon.

*L'époque des conceptions du monde* est fondamentale pour la pensée parce qu'il s'y joue le nouveau destin d'un monde nouveau car il n'y a pas de nouvelle conception sans *destruction* ou dépassement de l'ancienne. La position du sujet ne sera jamais plus la même que celle façonnée depuis le Moyen Age. Dans les Temps modernes, le christianisme, favorisant – sans le savoir bien sûr – le dépouillement des dieux, retourne presque inéluctablement à l'*exploration* du fonds caché des mythes : Héphaïstos ou Prométhée peuvent bien avoir un fond didactique fantasmagorique et scientifique. Si la philosophie doit quelque chose aux mythes, nous ne voyons pas comment le christianisme à son tour peut se dérober à cette dette ; le mystère christologique du pain et du vin, de la résurrection de la chair ressemble, à s'y méprendre, à ce qu'on appelle dans le langage informatique de nos jours, « le copier-coller » de l'orphisme, une pratique ésotérique antique : en réalité, l'histoire de la philosophie antique établit bien le long processus qui nous permet de soutenir cette ressemblance : Pythagore (mathématicien et mystique), l'ami de la sagesse et des dieux, fit entrer des éléments mystiques dans la philosophie grecque (par son mode de vie), en réformant l'orphisme comme Orphée lui-même reforma la religion de

---

<sup>441</sup> Roger Paraliou, Guide pratique du Code de Droit Canon, éd Tardy, Bourges, 1985, p.13

<sup>442</sup> idem, p.14

Dionysos : « par Pythagore, les principes orphiques influencèrent la philosophie de Platon et Platon, la plupart des philosophies religieuses <sup>443</sup> » et donc plus tard le christianisme. Même la notion du ciel et de l'enfer, arme redoutable du catéchisme, précèdent le christianisme de bien des siècles. Qui ne saurait voir dans la « malédiction » du paradis terrestre, les tourments et le châtement de Prométhée ? De tous les courants et de toutes les « écoles » qui avaient cours avant notre ère, l'orphisme semble bien avoir légué toutes ses pratiques à la *nouvelle religion* de l'Occident : les sacrements et la liturgie ont remplacé les « orgies » qui elles aussi avaient pour but la purification des âmes des *croyants* afin de rendre possible et fructueuse leur approche du ou des dieux : « les orphiques fondèrent ce que nous pourrions appeler des « églises » c'est-à-dire des communautés religieuses dans lesquelles tous, sans distinction de race et de sexe, pouvaient être admis après une initiation. Leur influence rendit possible la conception de la philosophie comme manière de vivre. <sup>444</sup> » Dans l'orphisme, on mangeait déjà, en sacrifice, la chair crue d'un animal et buvait son sang comme signe de communion *commensale* ; une pratique qui nous est parvenue, intacte, sous une autre forme renommée et christianisée : le christianisme s'est donc adapté aux mœurs et à l'Époque, contre son *soi-disant* fondateur ; une adaptation *falsifiante* que dénonça il y a un siècle, l'infortuné exégète Alfred Loisy dans *L'évangile et l'Eglise* et dont nous ne commenterons pas ici les effets de cette critique pourtant fine et juste. <sup>445</sup>

Mais ce que nous appelons *héritage masqué* pourrait bien être le juste retour des choses et, « l'oubli du massif hébraïque par Heidegger » (Paul Ricoeur), la même conséquence d'un long processus d'infiltration. Dans ce processus, le christianisme, même primitif, se trouve refoulé dans ses éparses origines, de telle sorte que, désormais, cet héritage ne pourra survivre que si sa provenance

---

<sup>443</sup> Bertrand Russell, *histoire de la philosophie occidentale*, trad Hélène Kern, Gallimard, Paris 1952, p.39

<sup>444</sup> Bertrand Russell, *Op. cit.*, p.43

<sup>445</sup> vu les ravages que cause actuellement ce christianisme mal compris en Afrique notamment au Ghana, au Nigeria, au Congo, au Cameroun et en Côte d'Ivoire, si nous avions un jour à écrire notre leçon inaugurale, elle s'intitulera « Le crime de l'Abbé Alfred Loisy »

reste indétectable et indécélable. Désormais aussi, malheureusement, le fait est là et, pour le dire dans les termes de Marlène Zarader, « ce qui n'était qu'indéchiffré est désormais indéchiffrable <sup>446</sup> ». Mais l'indéchiffrable ne saurait constituer une fin absolue : c'est le défi et l'aveu d'une nouvelle quête. Ce qui s'est rendu indéchiffrable, de ce fait, peut alors à nouveau être re-déchiffré ; il suffit de suivre à l'envers les pistes brouillées soit par ignorance, soit par calcul, soit même par la force de la *décadence*, le destin de toute chose. Ne nous a-t-il pas été donné, comme le disait Nietzsche, « d'être placés, en spectateurs des choses européennes, devant un texte mystérieux et non encore déchiffré, dont le sens se révèle à nous de plus en plus...<sup>447</sup> » ? Se révélant, c'est un coin du masque qui se lève sur la réalité du *christianisme* et du *judaïsme* : la découverte risque de dépasser la compétence de la seule philosophie. Toutes ces pistes nous ramènent à un seul point : ce point lui-même couvert d'un brouillard si épais que nul ne peut croire que là, se tint jadis la colline de toutes nos sources.

## **2) La colline hébraïque.**

Si l'on ne pouvait retenir de la Bible qu'un seul livre, ce serait la troisième section de l'Exode (ch 19 et suivants) : l'Alliance du mont Sinaï. Le lieu, premier, théophanique, autel sacré. Le Lieu tout court, où tout a pris forme, esprit, corps et symbole. En effet, il n'y aurait jamais eu de spiritualité juive, de religion chrétienne et peut-être même de code civil s'il n'y avait pas eu l'Alliance du Sinaï ; ceux dont le Sinaï est le pays et les us de la culture comprennent mieux que nous la signification de ce haut lieu ; nous, de l'extérieur des textes et des coutumes, n'avons d'autorité qu'une approche herméneutique au nom de quoi un paragraphe sur cette signification peut tirer sa légitimité.

---

<sup>446</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p. 183

Le Sinaï est d'abord le lieu de l'assurance ; le crépuscule qui précède l'aube de la délivrance. En atteignant ce lieu, le peuple juif captif est désormais sûr d'avoir échappé à ses geôliers et à ses poursuivants. Le peuple va retrouver son bercail. Le Sinaï est également le lieu de la promesse de la liberté et le lieu de la manifestation du principal acteur de la réussite de l'évasion. C'est dans la sécurité de ce lieu saint et sanctifié que le peuple juif va prendre acte de son élection par Yahvé. Le désert, obstacle épouvantable qui le sépare de l'Egypte, assure ses arrières. C'est cette élection qui rendra crédibles, selon les textes, le message biblique et l'adhésion d'autres peuples dont la Bible ne signale nullement l'existence, et que sont notamment pour nous, l'Europe, les Amériques, l'Asie orientale et l'Afrique noire. Le pacte de la colline scelle non seulement le destin des élus mais également aussi celui d'autres peuples dont l'histoire ne ressemble en rien à celle des Israélites. Il y a chez ces peuples et autres peuplades dispersés et plus tard évangélisés, les traces incontestables du pacte du Sinaï, sans même que ces peuples aient pu forcément prétendre à un degré élevé de civilisation et d'instruction scolaire permettant d'accéder à une compréhension théologique. Aussi voudrions-nous nous *élargir* de la thèse de Marlène Zarader sur ce seul et minuscule point : *le legs hébraïque n'arrive pas jusqu'à nous à travers la théologie.*<sup>448</sup> Le mont Sinaï contient plus que de la théologie pure; serait-ce là, sans doute la cause cachée du passage inapparent et de *l'incorporation* de son héritage dans la philosophie d'abord et ensuite dans la vie quotidienne dont la première *économie* est l'observation des lois ? En cela, la colline du Sinaï est le tout premier lieu où la toute première dictée fut donnée : *Ecoute ! Israël... Ecris ceci dans ta mémoire : si tu écoutes ma voix et garde mes commandements et mon Alliance, tu seras mon bien propre.*<sup>449</sup>

Ce que Yahvé dicte à Moïse ou au peuple sien, c'est tout un code de conduite, un livret de vie, dans lequel les Tables de lois rappellent au peuple ce

---

<sup>447</sup> Nietzsche, notes du début de l'année 1886, éd W. de Grungter, fragment 3 [19]

<sup>448</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit. , p.182.

<sup>449</sup> Exode 19,5

qu'il doit à celui qui l'a sorti de l'esclavage en Egypte pour l'élire d'entre tous. Ces Tables sont une exigence de la reconnaissance ; cette soif de reconnaissance par Dieu pourrait amener à s'interroger sur la véritable nature de son Don et de sa générosité, mais c'est un autre débat que nous ne comptons pas ouvrir ici. Cette dictée, dans l'ordre didactique, n'avait pas de précédent au sens où, l'histoire, au sens juif du terme, est d'abord l'histoire de l'homme qui accepte un pacte avec Dieu auquel, volontiers il se soumet. La structure de la société humaine, depuis lors, n'a pas véritablement changé. Il serait un peu prétentieux de dire – mais que dire d'autre ! – que même les sociétés étatiques de nos jours sont sur *ce modèle* hiérarchique, garanties par des lois immuables, même si dans leurs codes pénaux, le châtement suprême ne s'appelle plus loi du Talion mais peine capitale (déjà que dans capitale, il y a le mot latin *caput* ; tête). Le Décalogue, (les dix commandements, les dix paroles) avant de se trouver *dilué* dans la presque totalité des civilisations du livre, était la charte du judaïsme primitif et celle de la Nouvelle Alliance avec le Christ selon laquelle le peuple chrétien se comprend lui-même comme le « véritable Israël ».

Si le Décalogue scelle à proprement parler l'Alliance entre Dieu et son peuple, sa face cachée, de mémoire d'homme, est la somme de ses interdits : comme si le fondement de l'existence était moins ce qui est permis que ce qui est interdit. Comme si nous n'étions nés que pour *ne pas faire* plutôt que pour *faire*. On pourrait légitimement ouvrir une autre piste de recherche par cette question : pourquoi l'homme ne doit-il obéir que devant un interdit brandi ? L'émancipation – inéluctable – de l'homme vis-à-vis de ces interdits ne sonnera-t-elle pas un jour le glas de l'Alliance ?

Une chose est certaine : ce sont ces interdits qui, au fil des âges, façonneront l'inconscient collectif de tous les peuples qui sont entrés en contact direct ou indirect avec la Bible. Un interdit a ceci de fâcheux qu'il est inéluctablement une malédiction, ce qui pourrait remettre en cause la définition classique de la notion de la liberté : Israël a-t-il choisi d'être élu ? La réponse c'est non. Le Sinaï, au

fond, dans toute conscience qui le vénère, présente, pensons-nous, *la figure de Janus* du code de l'Alliance : élection donc bénédiction et malédiction : « Vois ! Je vous offre aujourd'hui bénédiction et malédiction... <sup>450</sup> » Ce qui ne surprend nullement le peuple ! En réalité, le traité de la colline entre Dieu et Israël n'est pas entièrement nouveau: tous les anciens mythes de la Mésopotamie s'étaient déjà confiés à la vengeance d'une main invisible pour celui qui rompait une alliance, alliance voulant dire *coupé en deux*. Dans la pratique et dans le rituel, les contractants de l'alliance coupaient en deux un ânon puis passaient entre les chairs encore chaudes et sanglantes et appelaient sur eux le même sort au cas où ils transgresseraient les clauses de l'alliance. C'est donc dans la terreur du châtement que Dieu se révèle au Sinaï, une montagne vraisemblablement volcanique. Il ne dit pas *venez, montez, ici il y a du miel et du pain* ; mais il dit plutôt, *n'approchez pas sinon vous allez mourir*. A-t-il élu le peuple juif parce qu'il le savait affaibli et éprouvé par tant d'années de captivité ou (donc) suffisamment couard pour contester sa colère, ou bien les juifs l'ont-ils choisi (et donc créé) pour se venger de leurs ennemis en s'appropriant l'élément le plus terrifiant de l'époque à savoir une montagne volcanique ? De nos jours, c'est comme si un groupuscule d'hommes menaçait le reste du monde avec le lâcher d'une bombe nucléaire ou le virus du sida. Comme une menace, la montagne n'a jamais aussi bien porté un qualificatif. Comme menace, rien de plus fascinant.

On voit bien, à l'instar du peuple d'Israël, combien la montagne a toujours fasciné les peuples et engendré des mythes fondateurs : les grecs, les romains, les incas et même les Bassa du Cameroun (le mythe goklitouba, mythe du rocher). Tous ces peuples, comme les Israélites, ont en commun la montagne comme résidence de leurs dieux ; toutes ces montagnes, comme le mont Sinaï sont des volcans, plus ou moins actifs ; toutes sont sacrées et comme telles revêtent une signification symbolique. Le symbolisme devient alors le maillon fort de tous les sentiments religieux, nés du *sentiment océanique* dont a parlé Freud (*Malaise*

---

<sup>450</sup> Dt 11, 26-28

*dans la civilisation*). La montagne, le grand rocher, symbole des puissances de la nature, divine, sacrée ; symbole de l'impuissance de l'homme, minuscule, fragile et précaire.

La colline hébraïque, avant d'être la source d'une littérature théologique, avant d'être la scène théophanique, le poste avancé du trône Divin, est tout simplement le lieu où l'homme se sent tout petit, le lieu où l'homme ne peut séjourner ni même habiter, à cause sans doute des conditions atmosphériques inhabituelles ; le lieu pourtant promis mais hélas ! interdit à l'homme : alors l'homme l'a sacralisé. Le sacré, patrimoine de l'inconscient humain, a plusieurs sources ; de la piété au désir d'éternité en passant par des illusions et des déceptions, l'espérance et la promesse ; le sacré : ce qui est mis à part, par et pour la dévotion. Le sacré ressortit donc exclusivement à l'ordre du religieux. C'est pour cette raison que nous pouvons évoquer un tel chapitre, *les oublis coupables*, sachant que le monde occidental et occidentalisé s'est laïcisé à l'encontre de son origine religieuse ; origine sacerdotale, religion hébraïque.

Simplement évoqué, ce chapitre remonte à cette origine pour voir ce que notre *présent* essaie avec quelque succès de cacher tout en le dévoilant. Ce qui fut révélé au Sinaï nous est parvenu sous une forme inconnue voire même méconnue : la religion, la foi, le rituel, le folklore, l'espérance, la promesse, la peur de la mort et des châtements et l'angoisse de la malédiction, la culpabilité d'exister. Avec la fascination de la montagne, s'élabore la forme – primitive – de la transcendance, préalable de toute métaphysique, quelle qu'elle soit : « la phénoménologie religieuse montre que l'homme depuis toujours, s'oriente vers le symbole qu'il interprète et cultive comme un appel du sacré, des dieux.<sup>451</sup> ». Rien donc dans notre vécu des Temps modernes ne peut occulter ce précieux héritage, cette « métaphysique de l'exode » dont parle Etienne Gilson. Même la *mort programmée* de Dieu, même le nihilisme militant n'ont eu raison du trésor caché dans la montagne dont la cime culmine dans notre âme comme point

---

<sup>451</sup> Iso Baumer, *Le domaine du sacré*, trad. J. Breitenstein, éd Salvator Casterman, Paris, 1967, p.9

sublime, comme désir d'absolu, comme attente d'être être-autre. Avec la montagne, l'horizon de l'être, de l'homme, devient un horizon vertical. C'est pourquoi, dans l'Exode, les termes de l'Alliance et les circonstances qui l'appellent font d'elle une Alliance de *vassalité* : Dieu qui trône au sommet de la montagne offre sa protection et ses pouvoirs contre l'obéissance et la soumission de l'homme. La jouissance de Dieu, s'il en avait une, c'est se sentir Dieu ; la jouissance de l'homme, c'est observer ses lois et vouloir voir Dieu. C'est pourquoi toute loi est au-dessus de l'homme et le rapport de la verticalité introduit dans le destin de l'homme l'appel transcendantal de l'Idéal ; ce qui fait l'épaisseur de l'être est hors de l'être : la montagne, le ciel, au terme de l'Alliance, devient la vraie patrie de l'homme. Même sans avoir eu connaissance de l'Exode, Platon concluait en ces termes le *Timée* : *nous sommes une plante dont les racines sont au ciel*.<sup>452</sup> Ciel, notre bonheur ; ciel, notre malheur, puisque dans une alliance, chaque partie perd quelque chose ; une alliance est toujours un renoncement ; elle est aussi une rébellion tacite.

Nous en venons donc à la précarité du pacte du Sinaï et par ricochet de toute alliance ; tous les mythes, sans aucune exception, ont un point de rupture. Le dépouillement des dieux dont parle Heidegger<sup>453</sup> en écho de Hölderlin, est la conséquence de la rupture du pacte. Personne ne saura jamais si le pacte a été rompu par Dieu pour punir les hommes de leur désinvolture et de leur rébellion, ou s'il a été rompu par l'homme qui ne s'est plus senti protégé. Un petit texte de Elie Wiessel est sur ce point terrible : « béni soit le nom de l'éternel, pourquoi ? Mais pourquoi le bénirai-je ? Comment dirais-je, béni sois-tu...qui nous as élus pour être torturés... et finir au crématoire... toi qui nous as élus pour être égorgés sur ton autel...<sup>454</sup> » Faudrait-il même voir se dessiner dans la rupture de l'Alliance, ce que Freud pouvait laisser entendre comme *L'avenir d'une illusion* ? Dans cet ouvrage, Freud montre (c'est un schéma) que l'enfant crée

---

<sup>452</sup> Platon *le Timée*, 89, a

<sup>453</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p. 100.

<sup>454</sup> Nous citons de mémoire.

un père puissant pour le protéger. L'adulte déjà avisé crée une puissance supra humaine pour tenir lieu de guide (le totem). Mais *lorsque l'humanité atteindra sa maturité psychologique, il n'y aura plus de religion*. Cette maturité psychologique est sans doute arrivée avec la technique mécanisée. Elle était déjà arrivée une fois avec l'éclipse des dieux des Egyptiens, puis celle des dieux grecs et romains, qui, occupés à se quereller, laissèrent le temps aux hommes *futés* de découvrir en la Raison, l'autorité suprême.

La colline hébraïque, le mont Sinaï, (que les archéologues ne retrouvent d'ailleurs plus de nos jours)<sup>455</sup> est un simple phénomène géographique, les *nuées* la condensation de l'air sous la pression atmosphérique et la *colère de Dieu*, un simple phénomène volcanique.

A nous entendre, quelqu'un dirait que le sentiment religieux a disparu avec le développement technique ; mais la *pensée* technique n'est-elle pas, par définition, fermée au sacré ? Le symbolisme qui, sans doute, survivra à toute forme d'art et technique n'appartient pas seulement à l'homme évolué, mais à toute conscience qui peut prendre conscience de ses deux limites : la naissance et la mort. Le symbole de la montagne est donc un symbole universel, car au-delà de la montagne, c'est le ciel qui est visé. Ce ciel sera visé tant que l'homme aura cette voûte sur la tête.

L'arbre pousse sa cime vers le ciel, comme si du sol où il est enraciné, il voulait toucher le ciel, mais lorsqu'il meurt, on le déterre, on le déracine et on brûle sa souche, rompant fatalement toute possibilité d'atteindre le ciel. Or, quand un homme meurt, on l'enterre dans les profondeurs de la terre d'où il appelle le ciel ; dans toutes les théologies, même *païennes*, l'homme entre dans les entrailles de la terre pour monter au ciel, que Dieu ou les dieux y soient ou non. L'idée du surhomme n'est pas une idée qui tue Dieu, mais une idée qui le met plus haut. Dieu ne meurt dans ce cas là que pour être remplacé par un autre Dieu, plus élevé. L'idée de montagne nous est donc tenace, quel que soit ce qui

---

<sup>455</sup> Revue Le monde de la Bible, n° 82, mai-juin 1993

est considéré : « voilà donc l'homme d'aujourd'hui frappé par sa propre sublimité personnelle qu'il a pour mission de dépasser. La montagne agit sur le sentiment religieux, même si ce n'est plus le Tabor, ni l'Horeb, ni le Sinaï, ni quelque montagne divine, ni quelques citadelles, ni quelque mont de désir. <sup>456</sup> »

Le dépassement de la montagne est, paradoxalement, la vallée. Au sommet de la montagne, l'homme regarde plutôt en bas, comme si la hauteur, soudainement effrayante, était inséparable des profondeurs d'où il provient ; comme si à cette hauteur, il refusait de perdre pied et s'élever plus haut que la montagne ; transcendance et existence sont donc liées à coup sûr. La montée ne nous débarrasse guère des soucis de l'existence laissés dans *la vallée des larmes*. La montagne ne nous délivre pas de la nostalgie de la vallée, même si la vie en celle-ci était pénible, sinon, pourquoi regarder encore en bas lorsqu'on est en haut ! Quand on a été sur Sion, la montagne sainte, pourquoi redescendre pleurer dans la vallée ? *Aux bords des fleuves de Babylone, nous nous souvenions de Sion en pleurant (dans les larmes)*<sup>457</sup>

La vallée des larmes (existence), s'oppose à la colline de Sion, montagne de Dieu, promontoire naturel ou surnaturel qui met hors d'atteinte du danger. Comme le fleuve, c'est dans la vallée que coulent les larmes ; quoi de plus naturel puisque c'est le lieu de la pesanteur, le lieu de vie, le lieu de l'existence, le lieu des chutes, le lieu impur. C'est pourquoi dans l'Exode, les Tables de lois écrites sur la montagne, sont amenées au peuple dans la vallée afin qu'il se purifie en observant les commandements venus d'en haut, seule et unique condition de trouver grâce devant Dieu et devant les hommes. Ce tableau est si simple.

La question principale qui nous intéresse alors est : pourquoi cette loi fondamentale nous est-elle parvenue en débris, bien que toujours écrite dans la Bible ? La réponse se trouve évidemment dans le travail que nous conduisons.

---

<sup>456</sup> Gonzalve Mainberger, *Dieux des montagnes*, in le domaine du sacré, Op. cit., p. 157.

<sup>457</sup> Ps 136/137

Le peuple à *la nuque raide* ne s'est pas longtemps soumis aux lois, puisque l'Alliance, par définition – nous l'avons signalé – était aussi une rébellion tacite. (Exode 32) Le peuple pour sa sécurité, avait accepté les lois de Yahvé ; il avait aussi accepté la structure hiérarchique imposée par lui : Yahvé, le Dieu protecteur, Moïse le guide privilégié, Aaron le prêtre, et le peuple soumis. L'Alliance ne fonctionne que si chacun occupe sa place et l'assume. Mais si la *chose* semble facile pour Dieu, elle ne l'est pas, loin de là, pour les hommes : la liste des interdits est si vaste que le peuple pourrait se croire pris dans un étau. Ces interdits prescrits par Dieu aux Israélites, nous le voyons, jettent un jour cru sur leur vie quotidienne où l'Exode ne voit guère que violence, crime de sang, viol, vol, larcin, mensonge, dissimulation, délation, déviation sexuelle (Ex 22, 18), faux témoignage, cupidité, parjure mais tout cela pourrait se dire aussi bien de la vie quotidienne des chrétiens. Le peuple élu était bel et bien un peuple pécheur. Les lois de la montagne auront alors une double fonction : punir et éduquer. Mais nous savons que l'éducation n'a jamais été chose facile, à cause sans doute de la part de l'acquis qui s'oppose à la part de l'inné. Entre l'inné et l'acquis, la frontière est si visible que l'éducation peut dégénérer en destruction.

La destruction de l'Alliance serait donc due à cette part d'inné réfractaire aux lois. La suite est logique ; le peuple se détourne de Dieu en l'absence de Moïse et se fabrique des idoles (le veau d'or), chose hautement interdite et incluse dans les clauses du pacte : conséquence, Dieu sévit, punit et maudit : *je vous assujettirai au tremblement ainsi qu'à la consommation et à la fièvre qui usent les yeux. Lv 26, 14-17. Pire, puisque vous avez été rebelles à ma voix... fais monter Aaron sur la montagne ; c'est là qu'il doit mourir. Nb20, 24-27. Et de sa rancune toujours tenace, Dieu fermera la porte de la Terre promise à Moïse : monte sur le mont Nébo...et regarde le pays de Canaan que je donne aux Israélites... et meurs. Puisque vous avez été infidèles, c'est du dehors seulement que tu verras le pays, mais tu n'y entreras pas. Dt 32, 48-52. Les hommes à leur tour, se vengeront de ce cynisme de Dieu en le tuant ; c'est*

d'ailleurs l'objet du présent chapitre. La vie personnelle de Moïse est un cuisant échec et son existence, vouée à Dieu, une vanité. Que n'aurait-il donné davantage pour entrer dans la Terre promise ! Sur ce point Dieu semble n'avoir pas tenu sa promesse ; la fidélité de Moïse, sa dévotion et sa confiance en Dieu n'absolvent pas la trahison du peuple ; l'énigme de la foi prend ici tout son sens, ce qui sur le plan individuel est une tragédie. Toute promesse non tenue est une tragédie, car s'évanouissent derrière, vœux, espérance et destin : *l'insubmersible Titanic* qui n'achève pas son voyage inaugural ; le Pape élu qui meurt 33 jours après son élection ; l'unique enfant-roi qui naît trisomique. Vengeance de Dieu ou du destin ? Le pacte de la colline porte en ses germes le *silex* de la discorde. La rancune de Dieu étant disproportionnée, il nous a été facile de constater que si Dieu a vraiment créé l'homme à son image, sur ce point précis, il le lui rendra bien le moment venu : il tuera le *filis*, ensuite il tuera le *père*. C'est Dieu lui-même qui apprend à l'homme l'art de décimer les *générations*. Le destin de l'Alliance du Sinaï était de tomber un jour ou l'autre dans l'oubli ou, pour adoucir le terme, d'être ignoré.

Faisons un petit pas en arrière : le peuple juif avait-il les moyens de soutenir les clauses du pacte ? La réponse n'est pas aisée car il ne s'agissait pas seulement d'obéir aux commandements ! il s'agissait aussi et surtout de céder aux caprices exorbitants de ce Dieu, notamment à son goût de luxe ( or, argent, lin, bois précieux Ex 25 à 31) et à d'autres appétits qui n'avaient d'égale que la mégalomanie d'un tyran : candélabres aux dimensions précises, calices, rideaux aux couleurs chatoyantes, autels, manteaux, repas raffiné, parfums de choix et impôt ou *rançon de vos vies* (Ex 30,12). Le pacte coûtait donc plus cher aux hommes qu'à Dieu, partant, une rupture était prévisible tôt ou tard. Nous osons estimer ici que contre toute attente, le fondement de la quête de soi prend sa véritable source au mont Sinaï ; quête de soi, c'est-à-dire, bien avant la lettre, l'existentialisme entendu comme affirmation de soi face à un monde *adversaire*.

En effet, l'homme qui sacrifie à Yahvé en *rançon de sa vie* reconnaît tacitement que sa vie ne lui appartient pas. Son essence est hors de lui ; elle précède donc son existence qui d'ailleurs n'a de sens que comme une dette : il n'existe que parce que Yahvé a bien voulu le racheter et peut à tout moment disposer de sa vie comme bon lui semble. L'épouvantail des commandements lui rappelant à chaque instant la précarité d'une vie qui du reste ne lui appartient pas. Rompre avec le pacte du Sinaï, c'est donc commencer à exister pour soi ; c'est là la lointaine découverte du cogito, de l'ego et bien entendu, de l'existence entendue cette fois comme œuvre de soi. L'existence n'est plus un don, mais la possibilité entre autres, de dire non à son essence. L'existence est la négation *absolue* de l'essence ; voilà ce que cache en réalité la colline hébraïque car la dissidence qui va suivre est un appel à la liberté. Si le sort a ses ironies, le destin a ses humeurs : le sort et le destin de l'Occident se sont donc joués ironiquement loin de lui, à l'intérieur même de ce qui l'a conçu comme incontournable destin de l'humanité morale, sociale et politique : la dédivinisation, le *dépouillement des dieux* en Europe sont la preuve concrète que le pacte du Sinaï était déjà un chant du cygne. Et en voici la raison :

Revenons sur le caractère exclusivement menaçant de l'ordonnance du pacte : ce pacte dicte des lois et des interdits ; la première conséquence est, selon nous, le maintien du peuple dans l'ignorance. En effet, le peuple n'a jamais su pourquoi il devait, à ce point, renoncer à comprendre ce qui se jouait dans sa vie comme une rançon. En d'autres termes, dans le Décalogue, il n'y a aucune clause sur l'éducation, sans doute parce que Yahvé n'avait aucune intention de fonder une *république*. Le pouvoir du discernement est donc exclu de l'Alliance. Il est facile pour nous, hommes modernes, de comprendre comment la loi, telle qu'elle fut dictée au Sinaï devait tôt ou tard conduire à une rébellion contre son auteur : pour l'homme moderne, une loi ne peut être efficace que lorsque, en connaissance de cause, il se l'est donnée, avec, bien entendu, la possibilité de l'enfreindre. Or, le peuple élu n'avait aucun élément pour juger ; il devait

obtempérer, tout ignorant qu'il était. Il n'a pas pu, à l'instar de ce que nous pouvons lire dans les Lois de Platon (livre III), se choisir ses propres responsables parmi les plus méritants. Dieu avait tout organisé pour lui, ce faisant, il l'a maintenu dans l'ignorance et la peur infantilissante des représailles. Ainsi désarmé, le peuple juif était une proie facile sur l'autel *propitiatoire*.

En effet, lorsque l'on lit entre les lignes de la Bible (l'épisode du Sinaï), on remarque, stupéfait, que le peuple n'avait ni vu ni entendu Yahvé ; tout ce qu'il sait de lui, c'est Moïse qui le lui a transmis. Son ignorance de Dieu est alors totale et l'argument de la *rupture* n'en sera que plus probant. Comme le peuple élu n'était ni éduqué ni instruit, il ne saura pas davantage faire la part du jugement qu'il convient dans ce cas là de faire valoir. Il semble en effet que la quête de la connaissance dans tout le Pentateuque, soit proscrite. Le jour où l'homme a tenté de connaître par lui-même, il a été banni : « *voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal* »...*et Yahvé le renvoya du jardin d'Eden...*<sup>458</sup>

Il ne sera jamais plus question de la quête de la connaissance et de la sagesse dans toute la Bible hébraïque. Ceux qui l'ont assemblée et traduite de l'hébreu en grec à Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. purent donc se rendre compte de ce handicap majeur et réagirent promptement : ils introduisirent dans la Bible, des livres qui pallieront à ce manquement notamment l'Ecclésiaste (le livre de Qohélet), l'Ecclésiastique et surtout, le livre de la Sagesse de Salomon dont le premier original était tout en grec. Cette méfiance envers la connaissance va perdurer jusque dans le Nouveau Testament : *heureux les pauvres d'esprit...*<sup>459</sup> *Je te bénis père, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits.*<sup>460</sup>

Lorsque ces sages auront découvert ce qui leur était caché, ils en voudront à Dieu, à mort. Voilà pourquoi l'héritage hébraïque a pu se retrouver dans notre

---

<sup>458</sup> Gn 3, 22-24

<sup>459</sup> Mt.5,3

<sup>460</sup> Mt. 11,25

époque sous une forme défigurée. Qui pourra dire, s'il est sérieux, que Heidegger en est le responsable ? Pour retrouver la vraie figure de cet héritage, ce n'est pas seulement, comme le préconise Marlène Zarader, *la déconstruction de l'œuvre de Heidegger*<sup>461</sup> mais la déconstruction de toute l'histoire de la philosophie, de la fin de l'antiquité à nos jours ; une tâche herculéenne que personne ne peut prétendre mener à terme. A défaut de « déconstruire », on peut comprendre comment depuis l'avènement de la religion chrétienne, le judaïsme n'était plus maître de son destin : le platonisme encore très actif, la langue grecque, la colonisation romaine, les philosophies *païennes* et le christianisme primitif (au bord des querelles d'interprétation) s'étant enchevêtrés au début de notre ère, il fallait s'attendre à ce que, plus tard, le mot Dieu entre dans une polysémie féconde, jusque dans les textes philosophiques où, en apparence, il ne désigne plus seulement le Dieu du monothéisme biblique.

Cette polysémie, déjà présente avant l'Alliance sous la forme d'un polythéisme ambiant (*tu n'auras pas d'autres dieux que moi*<sup>462</sup>) reprendra pour ainsi dire du service dans ce que nous pouvons appeler « la faille du Sinaï » ; cette faille, c'est l'école : du grec σχολή, qui précisément veut dire le lieu du loisir, de l'oisiveté. Occupés à ne rien faire, (?) les hommes « referont » le monde dans leur tête. Il n'est donc pas étonnant que les civilisations qui triompheront plus tard, seront celles de *l'école* ; ce dont tirera grand profit le nouveau judaïsme (le christianisme) au début du Moyen Age avec la scolastique (σχολαστικός, l'oisif, le désœuvré dit le Bailly; qui paradoxalement, consacre son loisir à l'étude). Dans l'école, puisqu'on ne fait rien d'autre, on occupe son esprit : de l'école naîtront l'art de parler, l'art de questionner, l'art de la dialectique, toute chose qui mettra en péril ce qui au Sinaï était considéré comme acquis. Avec l'école, la pensée connaîtra une très longue *heure* de gloire ; elle s'attaquera à tout ce qui est pensable ; elle s'attaquera même à Dieu

---

<sup>461</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.183.

<sup>462</sup> Ex 20, 1

comme impensable, puisque même l'impensable devient de facto *un pensable* et quand elle aura fini d'attaquer tout ce qui est pensable, elle s'attaquera à elle-même, devenant pour ainsi dire, un danger pour elle-même ; « ...une expérience avec elle-même, sur elle-même et aussi contre elle-même.<sup>463</sup> » Nous reviendrons probablement sur *les trois dangers* de la pensée dont parle Heidegger dans *sur l'expérience de la pensée*.

L'école aura donc amené *dangereusement* l'homme à proximité de la pensée et des formes didactiques dont la plus redoutable est la question, sous un aspect d'abord *puéril* et *barbare* et ensuite sous un aspect intelligible et éloquent ; le questionnement, la mise en question, la remise en question. Avec l'école, le Dieu du Sinaï devient une question, un problème, *une hypothèse*, une problématique. Enfin – événement décisif, avec l'école, Dieu *entre* en philosophie ce qui est pour lui tout autre chose que son invocation, de tout temps, par la poésie.

### **3) Le dire-dieu heideggerien.**

De quel « Dieu » parle au juste Heidegger ? Voici un des thèmes les plus complexes de la pensée de Heidegger. Tous ceux qui se sont penchés sur la question, notamment, en France, Marlène Zarader dont le dernier ouvrage est le support permanent de notre travail, Philippe Capelle, Henri Crétella, Jean-Luc Marion, Henri Birault, Bernard Sichère, etc. ont laissé dans leur interprétation une sorte de *page blanche* pour d'autres explications ; autrement dit, la question de Dieu n'est pas encore tranchée, d'autant plus que Heidegger lui-même n'a jamais traité thématiquement la question. La seule certitude qui met d'accord tous les différents points de vue, c'est que le mot Dieu chez Heidegger ne peut plus dire *Dieu* de la révélation hébraïque. La preuve, Paul Ricœur lui a *reproché* de privilégier *les poètes au détriment des prophètes*.

---

<sup>463</sup> Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris 1978, p. 360.

Le célèbre passage de la Lettre sur l'humanisme, *la vérité de l'être, l'essence du sacré, l'essence de la divinité* conditionneront désormais « ce que doit nommer le mot « Dieu »<sup>464</sup> Le mot Dieu entre guillemets achève de barrer définitivement l'explicitation du mot telle que l'a transmise l'histoire de la théologie judéo-chrétienne. Il n'est même plus question de théologie lorsque Heidegger pose Dieu en termes de *fuite* et de *dépouillement*.

Ce n'est pas par innocence que, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, le texte où se trouve le *mot terrible* « Dieu est mort », précède celui de *pourquoi des poètes ?* A notre avis, « il s'agit de défricher un champ qui devait rester dans l'inconnu du fait de la prédominance inévitable de la *terra metaphysica*<sup>465</sup> » Voilà donc Dieu ramené sur une terre métaphysique, terre qu'il a, on peut le soutenir, refusé de fouler. Pour Nietzsche comme pour Heidegger, *Dieu est mort* n'est pas la parole d'un illuminé ou d'un fou mais bien une « parole tacitement prononcée depuis toujours dans l'histoire de l'Occident<sup>466</sup> ».

Nous n'allons pas revenir sur ce texte dont nous avons déjà donné un commentaire, mais plutôt tirer la conséquence qui donna lieu pour Heidegger, à une spécificité de son dire-dieu, car Dieu qui peut mourir ou qui peut être tué (cf. le §125 du *Gai savoir*, le forcené que cite Heidegger) était-il encore un Dieu vraiment ? Le déclin que va connaître la parole dictée au Sinaï ne confirme-t-il pas la permanence d'un oubli calculé afin de *dépasser* dans la continuité une énigme que les questions métaphysiques de l'existence ont contribué à fragiliser et à *falsifier* ? Les questions de l'existence, *le temps de détresse*, voilà le lieu où Dieu doit habiter à nouveau. Dieu devient alors un terme générique presque affaibli et ombragé par le désir du salut ; dans l'existence comme dans la détresse, il y a le même désir d'une attente qui sauve. Que peut bien vouloir dire sauver ? Et pourquoi doit-on sauver ou être sauvé à tout prix ?

---

<sup>464</sup> Martin Heidegger, *La lettre sur l'humanisme*, Op cit., p.135.

<sup>465</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.255

<sup>466</sup> *ibid.* p.258

Répondre à ces questions revient à établir le lien naturel qu'il y a dans la pensée de Heidegger entre le penseur Nietzsche et le poète Hölderlin, lien qui fait la transition naturelle entre le texte sur le mot de Nietzsche et la question du poème de Hölderlin. Dans cette transition, Heidegger met avec une inapparence déconcertante en italique et en latin, l'expression *De profundis*. C'est bien évidemment le psaume 130, le plus célèbre des *cantiques des montées* ; ceci ne pouvait nous être inaperçu :

*Des profondeurs je crie vers toi Seigneur,*

*Seigneur écoute mon appel.*

*Que ton oreille se fasse attentive*

*Au cri de ma prière.*

Ce psaume se chante spécialement aux vêpres, pendant les moments de grandes douleurs, et justement, dans le poème que choisit Heidegger, il s'agit chez Hölderlin *du soir de notre âge*. Que dire ! ce psaume 130, Heidegger l'avait choisi pour qu'il soit récité à son propre enterrement. Des profondeurs (depuis les profondeurs) où nous sommes, nous levons nos cris vers le ciel pour appeler le salut parce que sous nos pieds, menacent les abysses et l'abîme. Le choix de ces textes, le choix de Nietzsche, Hölderlin et les psaumes est caractéristique de la position que nous tenons, à savoir, la fuite des dieux et le commencement de la détresse. Il y a forcément une certaine unité entre les trois, unité que l'interprétation de chacun d'entre eux rend plus effective : l'appel de Nietzsche, de Hölderlin et des psaumes est un cri désespéré : «tant que l'homme est privé de dieu, il lui faut aussi être privé de monde. Ainsi, c'est de la privation de dieu et de monde qui affecte l'humanité des temps nouveaux, de cette privation qui pointe et s'avance toujours plus clairement et inexorablement.<sup>467</sup> » N'est-ce pas suffisant pour que nous parlions de *désespérance* ?

---

<sup>467</sup> Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adeline Froidecourt, Gallimard, Paris 2005, p.130

Nous comprenons alors que les malheurs des Temps modernes prédits par Nietzsche sont bien là et ont, depuis, trouvé leur achèvement dans les deux effroyables guerres mondiales et la haute technologie qui leur a succédé. Nous comprenons également le réflexe de Heidegger, comme au temps jadis, de faire le deuil de l'humanité par et avec ceux qui ont chanté la détresse du monde : comme certains poèmes de David, ceux de Hölderlin sont des chants de deuil (élégie comme le souligne Heidegger dans son texte avec le même sens que dans la Bible). Est-ce parce qu'en temps de détresse, la raison est *inutilisable* qu'il faut trouver une autre forme du *dire* ? Elle marque donc les limites du pouvoir de l'homme, du moins, dans le domaine précis du salut.

Ce que chantent Hölderlin et Rilke dans leurs poèmes, David l'avait chanté : la détresse (voir les psaumes 25, 44, 51, 70, 88, 130). C'est ce que résume Heidegger dans cette seule petite expression *De profundis*. Mais pourquoi ces malheurs doivent-ils être dits par des penseurs et des poètes ? La *reculade* de la raison fait-elle de la pensée l'héroïne des temps nouveaux où, à chaque instant, exister devient un risque ? Que le risque d'être tourne au *cauchemar* pour l'homme, le chant ou la poésie peuvent-ils, par la vertu du langage, tenter une sorte de mise en scène où l'échappatoire dispute la vedette à la tragédie inexorable des temps nouveaux dont les lendemains risquent de déchanter. Comment dire ou chanter sa détresse serait-il une porte de salut ? Est-ce, comme le montre Jean Greisch, parce que « ici s'ouvre une autre possibilité d'interpréter ce que sont dans le poème les images et les métaphores, et de comprendre pourquoi la parole poétique coule toujours de source comme le Rhin de Hölderlin <sup>468</sup> » ? *Images et métaphores*, le grand dam de la raison structurée, mais alliées de la poésie.

Il nous faut donc trouver ce qui a poussé Heidegger à mettre ensemble pensée et poésie et à revendiquer pour lui-même le titre de *penseur* de préférence à celui de *philosophe*. Cependant, nous regrettons de ne pas pouvoir

---

<sup>468</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p.110.

partager toute sa passion pour Nietzsche pour la simple raison que les temps nouveaux dont parlent celui-ci et celui-là, c'est-à-dire le début du XX<sup>e</sup> siècle, ne sont plus absolument les mêmes que le temps que nous vivons à présent ; l'influence, considérable, de la pensée de Nietzsche sur les esprits de l'époque n'est plus du tout la même cent neuf ans après sa mort. Voilà pourquoi il nous est particulièrement difficile de comprendre ce que Heidegger doit à Nietzsche, à cause précisément de la *mouvance* de l'époque. Même le cours que nous venons de citer ne lève pas les coins ombrageux qui auraient rendu facile l'alliance Nietzsche-Hölderlin, surtout que Heidegger, laissant certains points en suspens, présente Nietzsche comme *le dernier penseur des temps nouveaux*<sup>469</sup>, sans nous dire vraiment en quoi il l'est. La locution nietzschéenne devenue proverbiale, *la volonté de puissance* a eu un tel impact au début du dernier siècle tant qu'il y avait des *vides* à combler. Et c'est justement dans ce mouvement de volonté de puissance que Heidegger estime que la poésie peut et doit cheminer avec la pensée : « Nietzsche est le penseur qui pense ce qui est maintenant. Hölderlin est le poète qui poétise ce qui est maintenant.<sup>470</sup> » Penseur et poète s'accorderont donc et comme *ce qui est maintenant* chez l'un comme chez l'autre est phénoménologiquement différent de ce qu'est Dieu ou les dieux, alors la pensée et la poésie traceront dans leur dire une nouvelle forme de pensée que *le maintenant* a engendrée.

Or, nous savons que pour la seule chronologie, *le maintenant* de Hölderlin est différent (chronologiquement) du *maintenant* de Nietzsche. Si les deux pensent et poétisent le même, le maintenant serait plus radical et aussi plus ancien que tous les thèmes fondamentaux de la métaphysique : *le maintenant* serait *la présence* déjà soutenue par les premiers Grecs. Le mal-être des temps nouveaux ne serait donc pas la conséquence du nihilisme ou du christianisme ou de la technique. La désespérance serait chevillée au corps de l'être depuis

---

<sup>469</sup> Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Op. cit., p.110.

<sup>470</sup> *ibid.*, p.117

toujours. Dans ce cas, il y a longtemps que les dieux ont fui et il y a longtemps que dure la détresse ; le « défaut de dieu » chez Hölderlin couvre d'ailleurs toute notre histoire : *Héraclès, Dionysos, le Christ*. Chaque fois que l'un deux est parti, il y a eu *nuit* sur le monde et dans cette nuit, plus aucune trace de la *divinité* : « la divinité s'est éteinte dans l'histoire du monde <sup>471</sup> ».

Voilà comment Heidegger, avec l'aide de Hölderlin commence à faire rendre au mot *Dieu* un tout autre son. On peut bien sûr, croire que là où il y a Dieu, il y a divinité, mais ce n'est pas toujours le cas si l'on s'en tient à la célèbre page de la *Lettre sur l'humanisme*.

L'absence de divinité chez Heidegger signifie absence de fond, l'abîme. En décomposant le mot, nous mesurons l'effroi du *précipice* que comporte *abîme* : ἄβυσσος ; le retrait de fondement. L'absence de fondement serait plus négative pour l'homme que la fuite des dieux ; dans cette échelle, *divinité* précède *dieu*. Dans ce cas, l'abîme doit tout de même receler une possibilité, si minime soit-elle d'espoir ; au fond de l'abîme doit poindre une étincelle, une sorte de présence, témoin que même dans le vide abyssal, on peut encore y trouver un petit crochet autour duquel s'enrobe l'être, fût-il le néant : c'est la présence *éternelle* de l'être ; le maintenant éternel dont nous avons parlé. C'est dans cette étincelle, cette splendeur de la divinité qu'habitent les dieux ; la divinité, c'est *la trace* que suivent ou laissent les dieux. Alors, cette trace peut durer aussi longtemps que les dieux sont absents. Elle restera sacrée tant que « les dieux d'autrefois » ne sont pas de retour ; le soupçon que les dieux furent, ce sont les traces qu'ils ont laissées, traces qui ne sont perçues que par les poètes dont les chants et les paroles célèbrent « la nuit sacrée <sup>472</sup> ». Des poètes parce que leur façon de dire ce qui est, est différente de celle des philosophes qui ratiocinant, ratent leur cible : l'aporie de l'étant est bien l'œuvre des philosophes. Le dire poétique dans son *délire* métaphorique réconcilie l'homme

---

<sup>471</sup> Martin Heidegger, *Chemins*, Op. cit., p.324

<sup>472</sup> Ibid., p. 327.

avec sa volonté de pouvoir comprendre l'être. La raison ne peut voir l'inapparence d'une trace, mais la poésie le peut. Seuls les poètes, chantant la nuit sacrée, chantent l'être et surtout en *temps de détresse* et maintiennent sa trace.

Si d'aventure, cette trace s'effaçait, il y aurait péril en la demeure. C'est pour cette raison qu'à la suite de Hölderlin, Heidegger commente Rilke, car ce dernier, dans ses visions *des Temps modernes* fait écho à Nietzsche et constitue un trait d'union entre Hölderlin et Heidegger ; contemporain de celui-ci, il a vu comme lui, grandir la menace de la *mondialisation* ; ils ont vu déferler d'Amérique le pouvoir de *la grande sorcellerie*, « des choses vides et indifférentes, des pseudo-choses, des trompe-l'œil de la vie <sup>473</sup> ». Bref, ils ont vu le vrai visage du péril, « le péril qui consiste en la menace qui concerne l'essence de l'homme en son rapport avec lui-même, non en quelque danger contingent <sup>474</sup> ».

Le lieu où l'homme se rencontre avec lui-même, s'il est évidé par cette menace, c'est le début de la *désacralisation* de l'homme et du même coup, *l'humain* devient futile. Dans l'humain futile, les dieux ne peuvent y séjourner. La *futilisation* de l'humain est la proche conséquence de la dégradation de la signification des choses qu'entraîne la mondialisation. Heidegger cite à nouveau l'indignation de Rilke dans une lettre de novembre 1925 : « pour nos grands-parents encore, une « maison », une « fontaine »... voire même leur propre habit... étaient infiniment plus rassurants ; presque chaque chose était un réservoir dans lequel ils trouvaient quelque chose de l'homme, dans lequel ils amassaient de l'humain <sup>475</sup> ».

Les temps nouveaux ne sont donc pas *rassurants* ; c'est la perte de la *sérénité* d'être qui caractérise ce temps de détresse : Héraclite pouvait, si calme, devant un four, contempler le monde et les dieux, *aussi présents* en ce lieu si

---

<sup>473</sup> *ibid.*, p.350 (Heidegger cite Rilke)

<sup>474</sup> *ibid.* p.355

<sup>475</sup> *idem*, p349-350

ordinaire et si humain qu'une maison, une fontaine, un four. C'est la sérénité qui permet à l'homme d'accueillir l'être. Sans elle, plus de parole, ni même de silence. Or c'est par la parole (et même dans le silence) que l'homme fait habiter les dieux en *sauveurs*. Même au fin fond des profondeurs, l'homme doit pouvoir appeler le Salut. Dans cet appel, se trouve l'éclaircie qui abrite l'être, c'est-à-dire le salut. Sans sérénité, pas d'image ou de métaphore d'Ange. Sans métaphore, que viendrait faire *Zarathoustra* dans un texte iconoclaste occidental ? Sisyphe, Œdipe, Er le pamphilien, Lucifer, la tour de Babel, etc. sans image et sans métaphore n'auraient pas tant structuré notre *avoir à être* c'est-à-dire notre existence active. Toutes ces figures de notre histoire transcendent le réel comme le langage poétique qui prend le réel équarri et le *désarticule*.

C'est pourquoi nous nous méfions toujours du mot *Dieu* prononcé par Heidegger. La preuve, le « sacré » de la page de la *Lettre sur l'humanisme* que nous citons n'est pas un *sacré religieux*. Religieux (de *religare* latin) est lien, union ; le sacré au contraire, dans toutes les liturgies, sépare, trie et met à part. Cette *mise à part* par Heidegger passe par les éléments quadrilatéraux hommes (les mortels), terre, ciel et Dieu dont nous avons déjà parlé à partir de *Questions IV*. Mais dans cette quadrité, il y a une synthèse uni-quadritérale (figure difficile à réaliser comme le *cercle carré*) qui doit sa quadrature à un *primus*. Si une figure qui a quatre côtés doit avoir un primus et un centre, tous les côtés peuvent prétendre à ce centre et à ce primus. Logiquement. Mais ce centre n'est aucun d'eux. Il n'existe pas, il est partout et donc nulle part. Ce centre qui n'est nulle part, Heidegger l'appelle le *sacré* (l'espace laissé vide par la fuite des dieux et qui attend leur retour). Celui qui veut voir dans ce mot sacré ce que la Théologie officielle l'entend, celui qui veut voir en Heidegger le « nouveau Père de l'Eglise », celui-là s'est déjà égaré. Le sacré chez Heidegger, c'est l'abîme, (*de profundis*), le chaos, presque le *tohu-bohu* de la Bible. Chaos signifie chez Heidegger le béant, la faille qui se creuse, l'ouvert baillant qui s'ouvre pour

*avalier* c'est-à-dire pour *cracher* et donner éclosion aux choses en tant que étants. C'est le sacré alors considéré comme le Néant qui est le centre de la quadrité qui, en tant que centre unilatéral n'est nulle part. Le chaos que l'on peut contourner n'est plus un chaos, mais une sorte de banlieue de l'étant. Le chaos n'est pas un étant, alors, il peut échapper aux mots qui décrivent et peignent les choses. ; il peut ainsi *savourer* sa Vérité comme l'autre soi-même c'est-à-dire le Un fondamental qui n'a pas en face de lui, l'autre qui n'est pas soi. Le nihilisme est donc évité c'est-à-dire au sens de Heidegger, *parler de l'étant en croyant parler de l'être* et vice versa : « ... ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré... », voudra alors seulement dire, c'est seulement à partir du chaos insondable entendu comme interprétation originelle de *αλεθεια* que se laisse penser dans son essence le sacré. C'est dans cette profondeur chaotique que se tiennent les mots inaudibles pour penser le sens même de la *déité*. C'est par souci de pureté que nous utilisons ici le mot *déité* parce que le mot Dieu est une *marque déposée* depuis le Sinaï. L'héritage hébraïque n'est pas seulement oublié, mais soigneusement évité. L'écoute de l'Echo de l'aube grecque, la revendication du questionnement, récuse *ipso facto* une possible *philosophie chrétienne* puisque celle-ci rend toute interrogation vers l'ontologie non seulement *odieuse*, drôle et funeste, mais plus et pire, impossible. Le *déjà* trouvé et le *déjà* nommé Dieu du Sinaï ne peut plus se montrer après la découverte de la phénoménologie sans être soumis aux barrages filtrants de la langue ontologique ; comme il s'est montré en se cachant tantôt dans les *nuées* et les *volcans*, tantôt dans un *buisson ardent*, la langue ontologie peut légitimement ne pas le nommer ; il a l'habitude des cachettes : « ... dans leur parole qui ne dit mot, c'est là que Dieu est Dieu<sup>476</sup> ».

Il n'y a donc désormais aucune parole pour désigner Dieu. C'est à cette conclusion que le tout Heidegger voudrait bien arriver un jour. Si le sacré est chaos, comment advient le divin ou la divinité ? Evidemment à partir de

---

<sup>476</sup> Heidegger cite Maître Eckhart

l'essence (de l'être) du sacré entendu comme *trace*. Divin, sacré, Dieu chez Heidegger sont tous des corrélats du chaos. Nous sommes donc loin de ce que signifient ces mots dans les liturgies pastorales ; loin aussi de les ramener dans un contexte phénoménologique sans déplacer abusivement les lignes frontières de la quadrature terre, ciel, hommes, Dieu. Nous savons maintenant que le centre de cette quadrature est un centre nul (le divin) : « le divin n'est l'une des contrées du monde que pour n'en être pas le centre.<sup>477</sup> ». On peut donc comprendre que le divin ne peut être le centre du monde qui du coup lui échappe. Si le centre est partout, alors le divin est partout. On se croirait donc ici dans une sorte de *pancosmisme* qui donne au cosmos plus qu'il ne donne à Dieu ; qui donne au cosmos ce qu'il retire à Dieu ; qui retire à Dieu, ce que la tradition juive lui a donné d'être, tradition que Heidegger méconnaît délicatement et que la philosophie occidentale contribue à rendre indétectable. C'est le rôle que jouent dans les textes de Heidegger, les guillemets sur Dieu et le mot Etre raturé ; c'est ce qui donne également aux heideggeriens de bon aloi comme Jean-Luc Marion de raturer le mot Dieu en le barrant de la croix de saint André : « raturer Dieu indique et rappelle que Dieu rature notre pensée... Nous ne raturons le nom de Dieu que pour nous manifester, à nous-mêmes bien sûr, que son impensable sature notre pensée – dès l'origine, et à jamais.<sup>478</sup> » Désormais, il faut être un naïf pour croire que chez Heidegger et chez les heideggeriens « Dieu » veut dire Dieu et divin, divin ; ce qui correspond d'une certaine façon à une très longue tradition grecque et juive. Sans cette forme d'expression, exégèse et herméneutique seraient de vains instruments.

De même, lorsque Heidegger déclare : « seul un Dieu peut encore nous sauver », nous mesurons l'ambiguïté de cet appel ; cette ambiguïté porte sur les mots *un* et *encore* : un dieu, peu importe lequel, pourvu que nous soyons sauvés. Un dieu, un diable déguisé, un usurpateur, un illuminé, *qu'importe le flacon*

---

<sup>477</sup> Voir colloque et page

<sup>478</sup> Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, 2<sup>ème</sup> éd Paris 2002, p.72-73

*pourvu qu'on ait l'ivresse*. Un est un article indéfini qui définit bien le fond de la pensée de Heidegger pour qui Dieu n'est pas défini. Quant à *encore*, il appelle une deuxième fois voire plus. Il marque une insatisfaction. C'est un appel au secours parce que la première fois a échoué. Heidegger ne peut lancer un *appel d'offre de Dieu* que parce que les autres ont échoué ou ont fui.

Heidegger est d'accord avec Hölderlin sur « la fin du jour des dieux » parce que ce dire poétique de la détresse de notre temps rend plus effective la description de notre époque que ne l'aurait fait la philosophie classique ou même la théologie du haut de sa *cathedra*. Dans ce dire poétique de la fuite des dieux, ce qui se trouve complètement ruiné, c'est l'idée du Dieu unique hébraïque ; le dieu tout puissant du Sinaï dont personne n'eut osé soupçonner l'absence sans que le feu de l'anathème ne le consumât. Le temps de détresse ne ruine pas seulement *la sérénité* du Dasein, mais donne l'occasion à ceux qui *pensent* de dire, *Dieu est mort* ou, *les dieux se sont enfuis* sans avoir tort. Le penseur et le poète délivrent l'être et même l'étant de l'étreinte de la métaphysique et de la théologie dont elle est l'illustre auxiliaire. La pensée et la poésie deviennent une tâche théologique qui n'a plus rien à voir avec le monothéisme paternaliste du Sinaï. Nous pensons que l'œuvre de Heidegger toute entière a cherché à aller au-delà de toute métaphysique et de toute théologie sans rompre ni avec l'être, ni avec Dieu.

#### **4) Théologie sans théophanie.**

Martin Heidegger a été un fidèle et assidu lecteur d'Aristote dont la *métaphysique* conclut à la thématique de l'être par une ontologie entendue comme *philosophie première* et donc comme *théologie*. Les jalons de la recherche que nous posons dans ce travail conduiront un jour peut-être à montrer que depuis Aristote, la question théologique de l'être n'a eu ni résolution ni vacance. Une partie de la question a été occultée pendant plusieurs

siècles par la scolastique qui croyait tenir en ce lieu, la *pré-position* de la Révélation. Depuis, des voix se sont levées pour *déchristianiser* Aristote élevé au rang de « père de l'église » par défaut ou par excès. La question est donc retombée dans le *domaine public* mais sans s'être débarrassée du cordon qui la lie à Dieu comme un destin. La métaphysique a échoué à conserver le trésor de l'être comme sien ; la théologie canonique ne put non plus dire Dieu sans le présenter comme l'être par excellence ou le *premier moteur* qui meut sans être mu ; l'ontologie quant à elle, n'a pas pu éviter l'écueil de *l'aporie* de l'étant. Nous considérerons que l'impensé de l'être, ajouté à l'aporie de l'étant et à la saturation de Dieu ont ouvert une nouvelle piste, que nous appellerons provisoirement *théologique* ; habile proximité de la même métaphysique qui échoue en devenant onto-théologie, subtile esquive de la même ontologie qui glisse et s'égaré à force de *décomposer* l'étant.

Mais il y a plus grave : la théologie, l'histoire de l'Occident et la métaphysique ont aliéné la question philosophique de l'être. Ce problème est la trame de *Etre et Temps* et constitue, nous l'avons déjà dit, la rupture ouverte de Heidegger avec le monde théologique *catholiciste*. Le dieu que la métaphysique veut saisir et poser comme cause première (Aristote) ne peut pas être le dieu de la foi ou le dieu de l'histoire humaine au sens juif du terme. Il y a déjà dans *Etre et Temps* une volonté active qui anticipe et cherche avec succès à « expulser radicalement de la philosophie les reliquats (les résidus) de la théologie chrétienne qui se sont immiscés dans la problématique philosophique.<sup>479</sup> » En conséquence, à maintes occasions, bien que parlant de théologie, Heidegger prend le soin de ne pas nommer Dieu et promet de *ne plus employer le mot être*. Comment s'appellera alors une théologie dans laquelle Dieu n'apparaît pas ? En jouant dans la forge imaginaire de mots, on aura quelque chose comme « une *athéologie* ». Cette *athéologie* reprise la même année de la parution de *Etre et Temps* dans la conférence *phénoménologie et théologie*, n'est pas encore tout à

---

<sup>479</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p. 229.

fait débarrassée de Dieu ; d'ailleurs, le sera-t-elle jamais ? L'*athée*, l'adepte de l'*athéologie* n'est-il pas saturé de Dieu ? Pour le cas de Heidegger, admettons même qu'il fut athée, il n'a pas pu éviter la question de Dieu puisque, ruinant la métaphysique pour le compte de la poésie, il s'est retrouvé dans un champ bien plus propice encore pour Dieu car toute poésie est une sorte d'hymne à la divinité. Il écrit dans *Identité et Différence*, « c'est seulement quand la pensée abandonne le Dieu de la métaphysique qu'elle se rend libre pour le Dieu divin <sup>480</sup> ».

S'il y a un Dieu divin, c'est qu'il y a un dieu non divin et c'est sans doute pour cette raison que toute théologie n'est pas bonne à dire car, elles ne conduisent pas toutes à Dieu ; comme par destin, toute métaphysique ne mène pas à l'être. C'est un peu ce qu'exprime Pierre Aubenque dans son magnifique traité *Le problème de l'être chez Aristote*. En effet, que Heidegger ne tente de se détourner de la métaphysique que pour se retrouver comme *on retrouve ses esprits*, qu'il ne tente de fuir que pour se *laver deux fois dans le même fleuve* (la métaphysique), cela est dû au fait que la métaphysique – titre et nom – est par essence ambiguë ; ambiguïté née presque banalement d'un éditeur qui sans doute ne comprenait pas grand-chose à la philosophie. Comme par prémonition, l'ontologie d'Aristote, perdue dans un grenier parce que oubliée, oubliée parce que perdue, était déjà une science impossible du temps même du Maître. Impossible parce que trop proche de l'étant dont elle *dissèque* les membres. Et impossible également parce que trop dispersée (l'étant est si vaste). Du coup, la théologie que l'ontologie voulait atteindre devient inaccessible parce que trop éloignée de l'étant et surtout parce que l'homme est le seul mortel de la quadrature *terre-ciel-dieu-homme*. L'homme mort, la théologie n'est plus possible : la mort étant le « seul possible qui rend impossible tous les possibles du Dasein. » *L'impossibilité de la possibilité* est le coup fatal que la Nature s'inflige à elle-même pour ne pas avoir à rendre des comptes. Voilà pourquoi

---

<sup>480</sup> Martin Heidegger....retrouver la référence

l'ontologie de Heidegger s'abîme dans le Néant parce que l'œil du Dasein, un *œil de trop*, ne lui permet pas de s'élever, même avec la transcendance jusqu'à la théologie, sa véritable patrie. Sa métaphysique, revue et corrigée constamment, est donc tiraillée entre cette théologie trop éloignée de la pensée et l'être trop proche de l'étant.

De même, son langage tantôt original tantôt emprunté aux poètes (Hölderlin) n'a pas, à notre avis, trouvé un nom adéquat à Dieu dont il veut bien dire quelque chose et sa pensée vouée à la tâche *sisyphienne* de diviser et de décomposer ce dont elle parle par ce que nous appellerons plus tard le *questionnement à l'infini*, puisque en phénoménologie, il faut rendre les choses à elles-mêmes.

Or la phénoménologie est le véritable drame de Dieu ; c'est elle, d'une certaine façon, qui a livré Dieu aux appétits de toutes les sciences spéculatives. Si ce que la phénoménologie montre de par soi-même c'est son être, on a tôt cru que cet être qui fait être le phénomène, c'est Dieu. Or, pour que Dieu soit cet être, il faut absolument qu'il soit en même temps être et étant. Mais Dieu ne peut pas être un étant au même titre que les autres étants.

Le λόγος de la phénoméno-logie est la particule qui rend suspect tout discours sur la méta-physique. C'est lui qui relaye et supplée l'intuition qui, la première, a soupçonné l'être (ou Dieu) d'être. Le λόγος parle, même dans le silence et l'absence de l'intuition, même « là où leur parole ne dit mot » le discours est toujours là pour espérer un fondement ou en inventer un, si à l'horizon de l'Hespérie il n'a encore rien trouvé. Le λόγος de la phénoméno-logie (langage) crée Dieu et recrée l'être ; « le langage sera le langage de l'être comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée de son dire tracera dans le langage des sillons sans apparence, des sillons de moins d'apparence encore que ceux que le paysan creuse d'un pas lent à travers la campagne<sup>481</sup> ».

---

<sup>481</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 173.

Quand ces pas s'effaceront, quand le silence et le discours se tairont, ce sera la plénitude. La plénitude (nous l'avons déjà identifiée à Ereignis) est l'absence totale du silence, de la parole, de l'avoir, de l'être, de l'avoir à être et de l'avoir été. C'est le Lieu des dieux, indicibles, ineffables. Aucun discours, aucun silence, ne peut décrire Dieu sans l'altérer, l'altérer sans le diminuer :

Dieu est l'*affolement* et la *déroute* de la pensée et du discours *cherche-dieu*. Ce silence, l'ontologie de Heidegger ne peut le connaître ; pas plus que ne le put celle d'Aristote. Même descendu dans le Néant, l'être parle toujours, revendique toujours. Aristote n'avait pas « trouvé un discours *un* sur l'être ni un discours premier et par là fondateur<sup>482</sup> », ce qui est, sans jeu de mot, un échec. Heidegger ne fera pas mieux. Le traité *Etre et Temps*, de l'aveu même de son auteur, échoue à renverser *Temps et être* et se contente tout simplement de s'inachever dans l'Ereignis, ce qui nous permet d'affirmer que *Etre et Temps* veut dire *Etre est Temps* : ce temps comme attribut est horizon. Mais l'être atteint-il tout entier le temps ? Ce temps, quel rôle joue-t-il dans l'ontologie ou dans la théologie ? Pas de réponse pour le moment. Nous constatons seulement que ce temps qui est l'*épaisseur* de Dasein n'a ni horizon ni épaisseur lui-même. Mais c'est bien cette épaisseur sans épaisseur qui fait être les choses *épaisses* et temporelles vouées elles, tôt ou tard à la dispersion et à la disparition sans que cette épaisseur ne disparaisse ou ne se disperse.

Alors, comment une telle chose (homme, Dasein) peut-elle tenir un discours constant sur l'être qui lui aussi n'a pas d'épaisseur ? Comment une telle chose peut-elle se distancer de la proximité de l'être si proche de l'être *simple*, si simple qu'il devient indicible parce que éloigné de tous les mots composés ; de tous les noms décomposés avec lesquels, dans une complicité « magique » temps et être se tiennent si haut là où le mot se tait ? Comment une telle épaisseur peut-elle décrire l'être, cette autre *chose* ontologique qui ne se dit que de *plusieurs significations* ? Ce temps, notre chance, notre *cruelle chance* qui ne

---

<sup>482</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Op. cit., p.487.

nous arrache « au non-être que pour nous vouer définitivement au non-être <sup>483</sup> »  
Ce non-être qui dans le langage de Heidegger est encore être. Etre, temps, horizon, épaisseur sont-ils synonymes de Dieu ? Disons provisoirement, sans doute non.

Nous arrivons donc comme le montre si bien Pierre Aubenque, à une théologisation impossible de l'être, ou pour mieux le dire, à une impossible théologie par l'ontologie. Impossibilité due notamment aux limites du langage humain. Devant cette impossibilité, Aristote avait réduit l'être ou Dieu (par nécessité) à un *premier moteur* ou à une pensée complètement coupée du monde. νόησις νωησος νόησις, une pensée qui se pense elle-même et ne pense rien d'autre qu'elle-même. Ce faisant, Aristote a fait du problème de Dieu ou du problème théologique de l'être, une pétition de principe ; « la science sans nom, à laquelle éditeurs et commentateurs donneront le titre ambigu de métaphysique, semble osciller sans fin entre une théologie inaccessible et une ontologie incapable de s'arracher à la dispersion <sup>484</sup> ».

Alors, l'impossibilité d'une théologie (dans Ethique à Nicomaque VII et X, Aristote dresse *la liste* de ce que Dieu n'est pas) devient une théologie possible, puisque, « en mettant bout à bout (les) litanies négatives de la divinité, [...] on s'aperçoit qu'on a rempli tout un chapitre du savoir qu'il faut bien appeler théologie. <sup>485</sup> » De même, ajoutons, le discours humain, même dans ses limites, déployant toutes ses forces pour expérimenter le Dieu de cette théologie impossible, se condamne à s'appeler ontologie ; ontologie elle-même *pétition de principe* et pour cause, « d'une part, il n'y a pas de λόγος un sur l'ὄν ; d'autre part, puisque l'être en tant qu'être n'est pas un genre (un étant) il n'y a pas d'ὄν

---

<sup>483</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, éd Flammarion, Paris 1978, p.261

<sup>484</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Op.cit., p. 487

<sup>485</sup> *ibid.* p.488.

qui soit un.<sup>486</sup> » Par où il conclut que l'ontologie elle-même « est négative non seulement dans son expression mais aussi dans son objet. »<sup>487</sup>

A la réflexion, si l'expression ne peut s'exprimer, comment peut-elle exprimer son objet ? Sans doute, dans l'expression, y a-t-il une vertueuse pré-compréhension de soi et de l'objet ! Quand on parle d'ontologie, tout le monde comprend et sait de quoi on parle sans avoir eu une expérience empirique de l'être. C'est la certitude de cette expérience empirique qui pourtant nous a laissés dans l'embarras de l'étant. Cependant, dans cet embarras, l'évidence intuitive que nous avons de la présence de l'être par l'étant nous empêche d'abandonner la quête de l'être. Nous tenons là de façon inespérée l'explication de la toute première page de *Etre et Temps* où Heidegger cite le Sophiste de Platon : « nous voici à présent dans l'aporie (dans l'embarras) »

C'est donc *principiellement* dans l'embarras que se constitue et se tisse le discours de l'être. C'est comme si un homme enfermé dans l'obscurité cherche à tâtons le chemin pour retourner à la lumière ; tant qu'il n'a pas trouvé la lumière, il va s'en frayer des chemins : l'absence de chemins crée donc des chemins et perdre son chemin a l'avantage d'en créer plusieurs. Absence de chemins, c'est exactement ce que veut dire le mot grec aporie ( ἄ-πορος) Avoir plusieurs chemins est paradoxalement le signe de l'aporie, de l'embarras. Sophocle disait de l'homme qu'il était « πάντα πόρος ἄ-πορος » que nous traduisons du mieux que nous pouvons par *tant (trop) de chemins, pas de chemins*.

Cette image de Sophocle caractérise si bien l'embarras de l'ontologie que nous sommes certain que c'est lui qui a mis Heidegger sur le chemin de l'ontologie. Son premier contact avec la métaphysique n'est-il pas le livre de Brentano intitulé « les multiples significations de l'être chez Aristote » ? Ceci nous permet de rectifier la vérité déjà reconnue selon laquelle Heidegger serait entré en philosophie par la théologie : Heidegger est entré en théologie par

---

<sup>486</sup> Ibidem

<sup>487</sup> Ibidem.

l'ontologie : ce qui en langage aristotélicien veut dire la même chose ; Heidegger est tombé dans la théologie.

Les multiples significations de l'être témoignent donc de sa contingence, par conséquent, sa finitude va entraîner son échec à s'élever pour un dire-dieu approprié. Heidegger le reconnaîtra plus tard dans *Kant et le problème de la métaphysique* : « ... l'essence finie ne peut donc pas se ramasser en un Tout infini qui la rendrait immuable et absolue. A l'essence finie, il manque le devenir qui aère l'espérance de l'éternité : elle est donc condamnée à piétiner tous les chemins du questionnement.<sup>488</sup> » Ces multiples significations peuvent pour chacune d'entre elles, montrer une *manière* différente de dire Dieu. L'ontologie de Heidegger se retourne et se consolide donc dans sa *perte* et dans son aporie.

Nous sommes ici les premiers surpris, en creusant la pensée de Heidegger, d'aboutir fatalement à l'échec de son ontologie, cette ontologie dont on aurait pu dire qu'elle était le sommet légitime de la phénoménologie et qu'elle se *transmutait* ou *muait* en théologie presque logiquement. Était-il conscient de cet échec ? Rien ne prouve le contraire. Nous pouvons alors comprendre pourquoi il a préféré les poèmes de Hölderlin à la métaphysique et aux prophètes hébraïques. Il y a trop de risques et de péril tant du côté de la métaphysique que du côté de la théologie, puisqu'il s'agit de produire une *parole* qui rende compte de l'une comme de l'autre. Il y a trop de risques à parler. C'est comme si le discours, de quelle que nature que ce soit, se *maudissait* en tentant une parole finale sur ce qu'on appelle à juste titre, *la science sans nom* ou l'ambiguë. Aussi, l'ontologie n'échappe-t-elle pas à cette *malédiction* qui consiste à ne se réaliser pleinement qu'en manquant ses objectifs et sa fin ; comme si être voulait dire se nier. A un détour de couloir, un jour, en parlant de théologie, Heidegger promet que « le mot être ne devait plus y figurer. » Voit-on là l'aveu que *être* ne mène pas à la théologie ? Mais en même temps – Jacques Derrida a été le seul à le

---

<sup>488</sup> trouver la référence.

remarquer – ne promet-il pas qu’il va écrire une théologie et qu’il serait même « le seul à pouvoir le faire <sup>489</sup> » ?

Si l’être, dont on ne peut malheureusement se passer ne mène nulle part, s’il est condamné à être et à exister, il faut bien qu’il se trouve une nouvelle patrie ; cette nouvelle patrie pourrait bien être la *théologie*. La science de l’être en tant qu’être n’a pas atteint le but théologique auquel on l’avait prédestinée par vocation phénoménologique. Elle reste une science mais au service unique de la philosophie. La théologie, quant à elle, partage le destin de l’ontologie puisqu’au commencement, elles se sont liées d’affection ; manquant du même coup le dire-dieu. Dieu est resté d’un côté comme de l’autre, une question, mais une question tout en esquivant par choix ou par nécessité ; une question et un impensé qui ont hanté jadis, naguère, et aujourd’hui encore plus que jamais, l’esprit de connaissance sans qu’aucune réponse ne se laisse saisir ; une question qui a tenu en haleine tant de générations ; une question dont la réponse n’apparaît ou ne s’annonce que pour devenir une nouvelle question de plus en plus embarrassante, puisque ce que l’on attend du phénomène, c’est qu’il se laisse voir. Or, ce que la phénoménologie laisse voir comme *sa* révélation n’est jamais Dieu, mais la parole qui refuse de dire « Dieu » : une fine remarque de Henri Crétella est allée dans notre sens : « ... théologie n’est donc pas synonyme de théophanie. <sup>490</sup> » C’est ce que nous avons appelé théologie sans théophanie. Tel est le nouveau destin de la philosophie occidentale et malheureusement peut-être aussi, celui de la théologie séculière. Birault a écrit : « la philosophie comme théologie est la science de Dieu sans Dieu <sup>491</sup> ».

---

<sup>489</sup> Jacques Derrida, *Heidegger et la question de l’esprit*, Flammarion, Paris 1990, p. 13.

<sup>490</sup> Henri Crétella, *stauologie*, in *Etudes heideggeriennes*, Op. cit., p. 65.

<sup>491</sup> Henri Birault, philosophie et théologie in *Martin Heidegger*, L’herne, p.398

### Chapitre III La philosophie occidentale : la servante.

« La philosophie est la servante de la théologie, c'est entendu...

Mais que la servante ne querelle point la maîtresse et que la maîtresse  
n'objurgue point la servante. Un étranger viendrait,  
qui les mettrait rapidement d'accord.<sup>492</sup> »

Nous avons montré dans les pages précédentes que l'héritage occidental culturel s'est constitué à partir de grands bouleversements et de différentes sources connues ou non reconnues ; ceux-ci ont accompagné les différents *courants* qui ont structuré la mentalité occidentale à tout point de vue.

Nous voudrions cependant entendre ici par *philosophie occidentale*, seule celle qui a été en contact avec le christianisme : cette restriction nous permet de ne pas nous éloigner de ce que nous considérons chez notre auteur comme la transmission d'une dette de l'histoire. Il s'agit en gros de présenter la période de la cohabitation philosophie-christianisme, et même là, le terme philosophie serait encore par trop vague : il s'agit, au début de cette cohabitation, d'hellénisme.

Contrairement à ce qu'on peut facilement se laisser représenter, le christianisme ne s'est pas soumis la philosophie helléniste : l'hellénisme dont la religion régionale était *païenne*, à cette heure de son déclin, a pu ou a dû emprunter quelques nouveautés triomphantes du christianisme ; l'histoire nous révèle qu'il y a même eu au III<sup>e</sup> siècle, un rival païen de Jésus, un certain Apollonius dont les récits de la vie thaumaturgique sont copiés grossièrement sur la vie et les œuvres sotériologiques de Jésus. Il eut même des disciples. A partir de cette assertion, dire que la philosophie s'est constituée servante de la théologie est plutôt proche de la vérité. *Philosophia ancilla theologiae*. Et servir la théologie de cette façon, a conduit le christianisme à *prendre* le pouvoir. Mais

la philosophie n'a pas pu disparaître sous sa corvée ancillaire ; elle n'a pas *d'abord querellé la Maîtresse*. Elle a, en quelque sorte, « colonisé » les nouveaux rapports entre l'homme et Dieu : « Certains aspects de la philosophie grecque, épuisés au terme d'une longue histoire, auraient pu subir l'influence de la pensée chrétienne [dont] l'essentiel est une conception des rapports entre l'homme et Dieu, il était prévisible que son action dût s'exercer principalement sur la philosophie religieuse du paganisme finissant <sup>493</sup> ».

Il est donc possible, et c'est même certain, que l'histoire occidentale n'est pas une histoire originale et que le christianisme l'est encore moins. Tout ce qui nous a été transmis par héritage comporte un certain degré de *falsification* due à la nature-même de l'héritage qui par définition passe de main en main, avec une réelle possibilité de *souillure*.

#### **D) Heidegger et l'héritage falsifié.**

Nous voudrions prendre Heidegger ici au sens que lui prête Marlène Zarader, *un penseur qui recompose l'histoire*.<sup>494</sup> Et si l'histoire que recompose Heidegger n'était pas (plus) une histoire originale ? Telle est notre thèse. Nous avons déjà montré que la philosophie avait largement participé à la diffusion de la culture sémite sans en avoir l'air. Ainsi, l'héritage juif, bien que lui aussi *défiguré*, a survécu. Heidegger, en étendant un lourd silence sur ce qu'il devait au judaïsme, a permis d'une certaine façon à l'Occident de reconnaître ce dont il était porteur : la question de Dieu qui sommeillait en lui. L'opinion *enjoliee* que l'Occident se fait de lui-même, l'histoire bien *toiletée* d'un peuple civilisateur est en réalité une triste et pâle copie de la réalité. La philosophie devenue « humanisme » est allée l'amble avec le christianisme devenu pastoral et universel au quatre coins du monde pour apporter la civilisation: cette histoire

---

<sup>492</sup> Charles Péguy, cité en épigraphe par Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, 1960.

<sup>493</sup> Jean Pépin, Hellénisme et christianisme in *La philosophie* T I dir. F. châtelet, Marabout, paris 1972,p.176.

<sup>494</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.99.

est une histoire de sang, de spoliation, d'esclavage, de crime atroce, d'extermination, d'humiliation, de déstructuration et surtout de – nous le disons avec beaucoup de peine, mensonge. Dans *l'Aventure ambiguë*<sup>495</sup>, la Grande Royale s'écrit : « ...ce qu'ils gagnent (les écoliers africains) vaut-il ce qu'ils perdent ? » Ce que les peuples colonisés et évangélisés ont enduré, notamment en Amérique latine et en Afrique noire n'a sans doute pas d'égal au rythme de barbaries infligées aux peuples dits mineurs de notre histoire. Le Dasein de Heidegger s'est bien *défigur*é au cours de ces étalages de barbaries *civilisatrices*. Le Dasein de Heidegger a vu le jour au moment où aux Etats-Unis, la ségrégation raciale mettait les Noirs au ban de la société, où le colon Belge mutilait les congolais récalcitrants, où au Kwazoulou, l'apartheid prenait la couleur blanche et sèche.

Le XVIII<sup>ème</sup> siècle, siècle des Lumières, siècle des philosophes, siècle de la révolution scientifique, sortant le monde de la *minorité* pour l'amener à sa *majorité* (Kant), a certes réussi mais il a également donné aux hommes plus d'armes pour s'entre-tuer que d'Amour pour s'aimer. Le leurre du bonheur, du monde meilleur et libre traverse à divers degré notre histoire : du polythéisme et du paganisme grec au monothéisme hébreu jusqu'aux mouvements messianiques d'Afrique, les questions politiques ont toujours sous-jacente, la question de Dieu. L'idée d'une Allemagne juste, libre et égalitaire fit croire à Heidegger que celui qui la brandissait (Hitler) était un sauveur ; il s'était lourdement trompé. Une fois encore, une fois de plus, la philosophie a servi d'appât et le christianisme d'opium.

La culture occidentale n'est pas étrangère à la crise morale que connaît le monde en ces temps derniers. Pourquoi et comment une *œuvre d'esprit* peut-elle s'en prendre avec une telle violence à d'autres peuples souvent paisibles ? Chaque fois qu'il y a eu *dérapage* et crime contre l'humanité, la question philosophique et la question religieuse ne sont jamais loin. Devant de telles

---

<sup>495</sup> Ouvrage de Cheikh Hamidou Kane, éd. Julliard, Paris, 1961.

atrocités, qu'aurait fait un penseur qui recompose l'histoire ? Heidegger se trouve sur un chemin parallèle à celui de la conquête du monde, par la *civilisation*, toutes griffes sorties, sans aucune considération pour l'essentiel. Penser l'être au milieu des robots c'est nier la présence de ces robots, c'est nier le processus qui les a engendrés, c'est en fait, détruire ce processus. Notre penseur pouvait-il recomposer cette histoire sans la *falsifier* ? Recomposer l'histoire, n'est-ce pas nier le destin inhérent et indéfectible du temps qui fait être et s'approprie l'histoire comme sienne ? Pour nous, ici, le fait que Heidegger ait méconnu son héritage hébraïque devient secondaire, si l'on considère que cette méconnaissance est due en réalité à la peur d'assumer les travers de cet héritage. Argument banal dira-t-on, mais pas si l'on peut s'imaginer que certains hommes sont capables de vertu et de cohérence dans leurs engagements.

Et ce que l'on considère comme l'autre versant de notre héritage, l'Ancien Testament, ne nous est-il pas parvenu que déjà désavoué et *falsifié* par le Christ lui-même ? Nous écrivons ce mot avec crainte et tremblement d'autant que nous le méditons dans un monastère : l'Ancien Testament, lu de façon brute est le livre le plus barbare sans aucune autre comparaison. Au Sinaï, Yahvé a promis au peuple élu qu'il décimerait ses ennemis, et il l'a fait : l'armée égyptienne, engloutie dans la mer rouge, le déluge comme atroce punition d'un Dieu jaloux de l'homme qu'il a lui-même créé et qui le voit prospérer : « Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur terre et il fut affligé dans son cœur. Il dit : j'exterminerai de dessus la terre l'homme que j'ai créé... les animaux domestiques, les reptiles et les oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits...<sup>496</sup> » Nous pouvons ajouter à cela ses autres hauts faits, de sinistres barbaries : les dix plaies de l'Égypte, l'institution de l'esclave ( Ex 21, 2), la loi du Talion, l'extermination systématique de tous les peuples ennemis d'Israël ( les Philistins, les Amalecites, les Hittites, les Amorites, les Cananéens, les

---

<sup>496</sup> Gn 6,7

Hivvites, etc. Dt 7,1) et bien d'autres promesses d'atrocités que le Christ va préférer abolir. Le visage d'amour et du bien que l'on trouve dans le Nouveau Testament est absolument étranger dans l'Ancien. L'Ancien Testament serait inexploitable de nos jours avec ce Dieu interventionniste sans bornes ; vengeance, furie, *destruction* des étrangers et de l'ennemi. Voilà ce que le Christ condamne et du coup, rend dérisoire et archaïque comme autant d'appels à la haine des mécréants. De nos jours, ceux qui posent des bombes et jettent des avions sur des habitations au nom de leur Dieu sont des soldats de Dieu, ce qui d'un point de vue *religieux*, est justifié, lorsque les victimes sont considérés comme des ennemis indiqués de *Dieu* ; ce qui également, d'un point de vue moral, juridique et théologique, est un crime.

Jésus, en renonçant aux lois du Sinaï a *décrédibilisé* en quelque sorte Dieu ; on ne vivra plus jamais dans ce monde comme si cette décrédibilisation n'avait pas eu lieu. Nous nous souvenons alors très bien de la position de Heidegger par rapport à la théologie qui, comme chez saint Paul et chez Luther, prend son commencement avec le Christ. Le Christ lui-même était en quelque sorte, un *iconoclaste* comme Heidegger le sera en tant que penseur. Ce que l'on reproche à Heidegger de n'avoir pas reconnu ses dettes hébraïques semble ne plus avoir beaucoup d'importance, puisque cette dette est si dure à porter que personne n'en veut, même pas ceux au premier rang desquels elle s'aligne ; personne ne pourrait assumer l'héritage de la Bible en sa totalité. Du coup, on préfère avoir échoué à trouver Dieu que d'assumer un héritage aussi pesant ; lorsque l'Ancien Testament nous parvient – à Heidegger et à nous – il n'est déjà plus l'original : le Christ l'a déjà *corrigé* et *transformé* (donc falsifié) en ce sens qu'il lui additionne une tâche jusque-là inexistante : *aime ton prochain comme toi-même*. L'Alliance devient alors l'ancienne Alliance. La tentative *d'abolir* l'Ancien Testament et donc de le *falsifier* a bien eu cours dans notre histoire avec des conséquences plus ou moins dramatiques avec saint Paul, saint Justin et Marcion : nous y reviendrons dans notre conclusion. Même si Jésus

précise, « *je ne suis pas venu abolir les lois mais les accomplir* », nous voudrions bien entendre par *abolir*, achever ; *achever* ici adoucit le sens de falsifier que nous employons ; ce n'est pas ce Jésus-là que l'Ancien Testament attendait comme Messie. Cet homme débonnaire ne peut pas être celui que le peuple juif, assoiffé de vengeance attendait.

De nos jours, si un homme, au nom de quelque Ecriture pratique la loi du Talion, il ira en prison. Par contre, pour celui qui, recevant une gifle en redemande, un monde pacifié est déjà à ses portes, mais cet homme n'existe pas tout à fait encore. Le culte de l'ego est la cause et la conséquence de l'échec de l'humanisation de l'homme. Cet échec, joint à l'échec de la *pensée* et à celui de la métaphysique ne sont-ils pas les vraies raisons qui poussent Heidegger à la quête de l'original ? Devenir ou se réclamer penseur lui donnerait le *droit* ou l'avantage de ne pas citer ses sources d'inspiration et même d'emprunter des chemins originaux, d'apparence, mais balisés par des non-dits qui en disent plus long qu'ils ne taisent. Un penseur est par nature un iconoclaste alors qu'un philosophe est un gardien d'icônes qu'il doit absolument *lustrer* selon la tradition exigée par *la mère des sciences* elle-même. La source traditionnelle est l'idole des philosophes ; ce sont ces idoles que le penseur immole.

Les Grecs ont cru pendant longtemps aux oracles de Delphes parce qu'ils y voyaient du divin. Mais aujourd'hui, à quoi croyons-nous ? Nous croyons à la modernité parce que les oracles se sont tus et que les Grecs ont disparu. La philosophie ne nous est donc pas parvenue intacte ; elle nous arrive *amputée* de la presque totalité de ses poutres. Nous croyons que « le défaut de dieu » dans *les Temps modernes* est un préjudice et du coup une falsification malencontreuse. Jean-Luc Marion a le mot juste pour le dire : « le pôle théologique de la métaphysique détermine, dès la mise en œuvre du commencement grec, un site pour ce qu'on nommera plus tard « Dieu »<sup>497</sup> ». Nous nous apprêtons donc à soutenir que le clivage Dieu/être dans la philosophie moderne

---

<sup>497</sup> Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Op. cit., p.53.

est un clivage contre nature et que si Heidegger a maintenu ce clivage dans ses œuvres, c'est précisément parce que l'héritage reçu a connu un important élagage en amont. D'ailleurs, il le reconnaît à maintes occasions, notamment plusieurs fois dans *Identité et Différence* : « aussi longtemps que nous nous contentons de passer en revue, par des méthodes dites « historiques », l'histoire de la philosophie, nous trouvons partout que Dieu s'y trouve déjà <sup>498</sup> ».

La pensée sans Dieu serait donc une nouveauté récente en philosophie ; et l'athéisme conceptuel dont parle fréquemment Jean-Luc Marion, étant à l'ordre du jour, n'est peut-être pas dans l'ordre des choses. L'ordre des choses que le *pas en arrière* de Heidegger remonte jusqu'à l'entente de Dieu attestée comme *causa sui*, une cause pure sans divinité. Une fois cette *causa sui* atteinte, le langage manque le mot pour la dire. Nous avons déjà pointé du doigt ce problème (et ce sera, voir infra le thème principal de *Acheminement vers la parole qui nomme le Sacré*) et Heidegger le précise ici : « il est (le langage) le nœud de la difficulté... de l'onto-théo-logie <sup>499</sup> ».

Nous estimons pour notre part, comme Heidegger, que ce langage, ces langues, « nos langues occidentales » ne sont une difficulté que parce que, ce qu'elles servaient, c'est-à-dire la métaphysique, s'est déthéologisée, n'offrant plus de prise à la spéculation que par des « non-dire qui parlent. <sup>500</sup> » Si *les nuages sont les nuages du ciel*, les langues occidentales sont les langues de la métaphysique. On ne dira plus autre chose sans se mettre en porte-à-faux de l'ombre de Dieu et des dieux, sans falsifier l'histoire de la philosophie occidentale et la ramener à l'état où Heidegger et bien d'autres l'ont reçue, c'est-à-dire, *bardée* d'un couple rendu célèbre.

## 2) Un beau couple mal assorti : Dieu et être.

---

<sup>498</sup> Martin Heidegger, *Identité et Différence* in *Questions I & II*, Op. cit., p.290.

<sup>499</sup> *ibid.*, p.307.

<sup>500</sup> *ibid.*, p.308.

Simplement énoncé, il ressort ici, à nouveau, la question de notre double appartenance à deux « cultures » fondatrices différentes. Mais cette fois, nous l'abordons sous un autre angle. Si l'on comprend à peu près ce à quoi renvoie *être* chez Heidegger, Dieu par contre reste tributaire de quelques linéaments. Cette fois, à la complexité de la question s'ajoutera le vaste domaine d'enseignement et de cours qui s'étend de 1920 à 1951 où Heidegger a écrit, enseigné et semé *aux vents* (des séminaires)

Le couple Dieu/être, malgré sa belle configuration, est un couple mal assorti parce qu'*ils* sont rarement deux : c'est un couple formé de trois éléments, le troisième s'absentant presque toujours, parce qu'il est tantôt le sacré, tantôt la divinité. Nous sommes bien handicapé ici à propos de ce couple de trois, n'ayant pas pu avoir accès – pour le moment – au livre de K. Lehmann dont le titre seul est une évocation adéquate : *L'expérience chrétienne de l'histoire et de la question ontologique chez le jeune Heidegger*. Nous aurions pu réitérer la thèse selon laquelle le clivage Dieu/être est abusif et récent. Car, selon ce titre, il y a bien chez Heidegger, à ses débuts, une expérience chrétienne de la question ontologique, explicite.

*De guerre lasse*, nous sommes obligé de considérer la question en l'état : la séparation. Dieu/être, parce que, entre temps, le mot Dieu a subi beaucoup d'évolution sous la plume de l'ancien futur jeune théologien. Il est tantôt *cause de soi* ; c'est celui des philosophes, cause nécessaire, donc sans divinité ou autre projet sur le monde. Tantôt le Dieu Rédempteur, celui des croyants que le Christ apporte au monde. Tantôt Dieu sacré, le *mis-à-part* pour les poètes et des penseurs. Quand nous regardons de très près la disposition des dieux *de* Heidegger, nous comprenons tout de suite les schémas de sa pensée sur la question : il s'agit donc de la théologie (et donc forcément de l'ontologie d'Aristote) ; de la foi, puisqu'il n'y a foi qu'en Jésus-Christ ; et de la divinité, d'où *l'irruption* de Hölderlin en plein cours de phénoménologie- ontologie.

A partir d'ici, lorsque Heidegger parle de théologie, il peut bien donc s'agir de métaphysique d'Aristote, ce qui n'a plus aucun lien avec la théologie biblique. Mais la Bible elle-même, principalement la Septante, ignore que lorsqu'elle prend l'être pour Dieu, elle transmet et travaille pour la métaphysique grecque. En cela, nous ne voulons pas noter un fourvoiement ou une contradiction : l'ambiguïté que nous attribuons à la métaphysique pourrait être la *porte* laissée ouverte pour « Dieu ». Lorsque la théologie chrétienne franchit cette porte, en prenant la vacuité de l'être pour Dieu, c'est comme si elle « s'empare de la philosophie grecque pour son profit ou pour sa perte.<sup>501</sup> » Elle ne s'empare pas seulement de la philosophie grecque, elle reconnaît ce qu'elle lui doit, elle « avoue son appartenance fondamentale à la métaphysique<sup>502</sup> ».

Dans ce cas, le Dieu des philosophes serait le même que celui de la théologie chrétienne. Cette *réduction* nous satisferait personnellement. Malheureusement. Pourquoi donc le Dieu des chrétiens ne serait le Dieu des philosophes que dédivinisé ? Ceci est un préjugé qui a l'âge de cette *querelle* sur la définition et le statut de la philosophie, l'âge de l'étant et celui de l'être. Pourquoi devrait-il y avoir de différence entre le Dieu métaphysique, *causa sui* et le Dieu d'Amour et de compassion qu'appelle le Christ ? Si comme nous l'avons démontré (infra), *être* est donation, l'Amour est-il autre chose que ce don suprême de soi à l'autre ? Ce Dieu dédivinisé n'est-ce pas le Christ lui-même qui le fit *tomber* dans l'humain compassionnel ? Il y a donc une continuité ininterrompue qui relie le Dieu *causa sui* au Dieu rédempteur. Le philosophe Heidegger a donc réconcilié sans le vouloir le chrétien Martin pour qui cette métaphysique-là a préparé le terrain pour cette métaphysique-ci en lui laissant la porte ouverte : la théologie néo-testamentaire ne peut s'ouvrir sur un monde Nouveau que parce que la vétéro l'avait précédée sans lui faire ombrage. Jésus lui-même ne tombe pas du ciel.

---

<sup>501</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* in *Questions I & II*, Op. cit., p.40.

<sup>502</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, p.132.

Tout le problème serait donc une question d'interprétation qui voit le jour avec la *cohabitation* ; il est un fait incontestable : la *philosophie chrétienne* a deux sources : l'ontologie ou l'anthropologie platonico-aristotélécienne et la théologie des premières heures du christianisme. De ces deux sources, on retient grosso modo que l'étant-homme est un étant créé qui par sa vie participe et perpétue la cause créatrice : la théologie chrétienne complète et lève le voile sur l'incertitude et l'ignorance qui entouraient les étants : ils sont créés par Dieu ; « la notion de création est le présupposé de toute philosophie chrétienne.<sup>503</sup> » Ce qui veut dire en préalable, que Dieu est l'auteur de cette création : une nouveauté étrangère dans la conception grecque du monde même si déjà, chez Platon (le Timée) il y a la présence d'un démiurge. Nous ne nions pas ici ce que furent les dieux pour les Grecs ! En avaient-ils le même *usage* qu'en *usera* le christianisme ? Non sans doute : sur la question, nous avons découvert un ouvrage unique en son genre, paru en Allemagne en 1929 ; ne pouvant malheureusement pas l'exploiter ici sans nous éloigner de notre industrie, nous le signalons à toute fin utile : *Les dieux de la Grèce* par Walter Otto dont Marcel Detienne, dans la préface, dit ceci : « les dieux de la Grèce pour Walter Otto, ce sont les dieux de la terre natale, les seuls vrais dieux de notre histoire d'hommes, un paradis qui n'est pas perdu, mais seulement oublié, et tout y est à l'échelle de l'homme au milieu de dieux ignorants de la transcendance : le feu, la terre, l'eau fraîche, l'arbre ou les traverses des mers... La Grèce où se trouve conjurée la séparation entre le sujet religieux et le sujet social, entre l'individu qui fait l'expérience du divin et la société où chaque geste de la vie quotidienne prend un sens sous le regard d'un dieu.<sup>504</sup> » Et ils sont pléthoriques ces dieux de la Grèce jusqu'au moment où ils vont affronter *la rivalité* de celui qui s'impose par sa Révélation dans le judaïsme et puis dans le christianisme.

---

<sup>503</sup> Jean-Paul Resweber, Essai sur le discours théologique à la lumière de la critique heideggerienne de la métaphysique, (Thèse) Strasbourg II, 1973, p.138.

<sup>504</sup> Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, trad C.-N Grimbert, éd Payot, Paris 2004, p.18.

Désormais, toute interrogation sur l'origine de l'être ou l'étant devient superflue voire même provocatrice : *omne ens est ens creatum*. La théologie chrétienne (le christianisme) vient de régler l'énigme de l'être par le mystère de la Révélation. C'est à l'intérieur de cette Révélation que se trouve le Dieu Rédempteur c'est-à-dire le Dieu *de la foi en celui qui est qui était et qui vient*. Le Dieu *cause de soi* se manifeste par l'envoi de son Messager, le Fils, qui va annoncer la Bonne Nouvelle et, du même coup, réduire à néant tout ce qui avait tenu en haleine des générations de physiciens (philosophes)

Ce que Heidegger refuse précisément, c'est ce rôle que s'arrogue le christianisme, à savoir, l'explication de l'étant en totalité. En d'autres termes, le christianisme peut expliquer une partie, mais non la totalité de l'étant ; s'il s'entête à le faire, il sort de son rôle et de sa mission. Les choses seraient si simples si cette explication *simplifiée et partielle* pouvait suffire ; mais les choses ne sont pas simples et pour déceler l'origine de l'erreur, Heidegger distinguera christianisme et christianité : pour lui, le christianisme faisant du zèle, a privé la christianité de sa vraie vocation, à savoir, *promouvoir* le Dieu Rédempteur ; l'histoire commence à peine à donner raison à Heidegger depuis que la philosophie et autres sciences attitrées portent un regard *critique* sur la véracité des quatre Evangiles. C'est à ce niveau précis que se situe le véritable problème de la foi et de la philosophie et tel que nous le sentons, Heidegger aurait bien voulu que le christianisme ne vienne pas empiéter sur un domaine qui n'est *génétiqument* et historiquement pas le sien. C'est donc par ricochet que resurgit le problème Dieu/être. Mais ces deux aspects du même problème sont de nature différente : le premier est de l'ordre historique, le deuxième de l'ordre du concept, ce qui demeure une permanente confusion.

Si la foi est foi est Christ, la théologie chrétienne commencerait donc historiquement avec lui ; *gérer* ou vouloir gérer la totalité de l'étant et se subordonner la pensée d'Héraclite, de Platon et d'Aristote serait un regrettable anachronisme. Si l'on maintient cette fonction du christianisme à donner *sa*

*version de la vision du monde*, alors, il va falloir reposer le problème Dieu/être, cette *croix* de la philosophie occidentale.

Nous avons déjà noté (supra) que la position de Heidegger sur la question évoluait au gré de ses commentaires et de ses cours. Nous avons également remarqué chez lui des variations contradictoires lorsqu'elles ne sont pas ambiguës. S'il avait toléré au début de son enseignement le compagnonnage foi/philosophie, on notera presque aussitôt et ce, jusque vers les années trente, une farouche opposition foi/philosophie qu'il présente même comme *une erreur de sa part*.

C'est précisément parce que le christianisme voulait expliquer tout l'étant alors qu'il n'en a pas les moyens qu'il faut le ramener sur son terrain propre (la christianité) et si possible, l'y clouer : on peut à ce jour, fournir un petit lexique de cette opposition radicale : *cercle carré, fer de bois (hölzernes Eisen), malentendu, ennemie mortelle, etc.* Comme on le voit, il s'est installé dans la pensée de Heidegger, une séparation radicale entre être et Dieu c'est-à-dire entre la pensée de l'être (l'impensé de l'être) et la foi, fût-elle adossée sur une théologie et un discours cohérent. A l'état, on pourrait croire que Heidegger fait *abattre* sur le monde intellectuel un sombre voile d'athéisme primaire et allergique, celui qui ne veut pas entendre parler de Dieu. Mais, il n'en est sans doute rien ; il y a dans cette radicale séparation Dieu/être, une vraie ouverture sur un *autre* Dieu, disons pour le moment, une déité, même si pour certains exégètes, *un déiste, c'est celui qui n'a pas eu le temps de devenir athée*. Il y a bien chez Heidegger, la possibilité d'un autre Dieu ; c'est d'ailleurs ce qui nous a inspiré d'engager ce travail. Souvenons-nous encore de ce petit mot que nous avons déjà commenté : « seul un Dieu peut encore nous sauver. » Ceci veut dire que sa pensée est capable d'accueillir un autre Dieu et pourquoi pas d'autres dieux ! Il serait d'ailleurs contradictoire que cette pensée qui cherche l'origine se referme sur un non-dieu ; l'autonomie de la pensée et l'autonomie de la foi qu'elle réclame aurait donc été à fonds perdu car s'il faut une frontière lisible,

c'est bien la reconnaissance de deux territoires distincts ; Dieu séjourne dans l'un d'entre eux.

Si comme l'histoire nous le révèle, cette frontière a été effacée, n'est-ce pas la faute aux théologiens eux-mêmes qui se sentent presque obligés de soutenir leur *logique* par Platon ou Aristote ? Nous lisons dans le compte rendu d'une session de l'académie évangélique de 1953, cette remarque de Heidegger : « les théologiens font trop peu confiance à leur propre terrain et se battent trop avec la philosophie...ils devraient séjourner dans l'exclusivité de la révélation<sup>505</sup> ».

Vu sous cet angle, le verdict semble bien clément et apaisant. Mais personne n'a encore expliqué pourquoi l'appel de l'être est si fort ; personne ne nous dit pourquoi l'être doit appartenir exclusivement à la pensée philosophique ; « le mot être n'est pas un mot théologique<sup>506</sup> », comme s'il ne pouvait pas le devenir. Mettre une frontière entre le mot d'Héraclite et la foi, tout simplement parce que le Christ qui l'incarne est postérieur à Héraclite, c'est ouvrir une piste à un esprit *belliqueux* de pouvoir un jour s'attaquer par exemple à l'Ereignis qui accueille comme un don inaliénable la conciliation *être* et *temps* parce que Ereignis serait postérieur au concept *être*. C'est comme si un homme disait, *puisque mes enfants sont nés avant que je ne fasse fortune, ils n'hériteront pas de mes biens*. Ce n'est pas parce que la fortune est postérieure aux enfants qu'elle ne leur appartient pas, sous prétexte qu'ils sont nés dans la pauvreté.

Si l'être est un *don*, il appartient à tout et à tous et est de tous âges. *L'expérience chrétienne* peut donc bien expérimenter la position de l'être sans forcément entrer en conflit ou en « concurrence avec la philosophie<sup>507</sup> ».

Pour la théologie, la philosophie est *folie*, certes ! De l'autre côté, il n'y a pas plus *sagesse* ! C'est aussi bien une *folie* que *de donner sa vie* (mourir) *pour ceux qu'on aime* : la vie n'est vie que jouie par celui qui la vit. D'un côté comme de l'autre, ces folies sont comparables et incomparables. On pourra, à

---

<sup>505</sup> Colloque Heidegger et la question de dieu, Op. cit. , p.335.

<sup>506</sup> Ibid., p.335.

<sup>507</sup> ibid. , 336.

l'infini, opposer des arguments les uns contre les autres, ils ne rendront jamais *l'être identique à Dieu*.

Et si le problème n'était pas un problème *d'identité* ? Et si l'être et Dieu étaient juste différents, on trouverait un moyen de les réunir, ne serait-ce que par ce qui les rend différents : la foi pourrait avoir besoin de l'être sans se nier ; « l'être ne peut jamais être pensé comme essence et fondement de dieu... l'être ne pourrait valoir comme prédicat possible de Dieu.<sup>508</sup> » Comprenons : *être ne peut valoir comme prédicat de Dieu*, c'est-à-dire un attribut du genre *Dieu est être*. Si Dieu n'est pas être, il n'est pas du tout ; nous avons déjà soutenu cette thèse au paragraphe du Néant dont nous soupçonnions Dieu. Ce soupçon, pour sûr, ne peut être du côté de la théologie ou de la foi ; il peut y avoir, parfois, un doute, mais un doute n'est pas encore un soupçon. Ce soupçon ne peut vivre que dans la pensée ; la foi elle, ne pense pas : « qui vit dans la foi ne peut, au sens strict, penser.<sup>509</sup> » Par contre, « qui se voue à la pensée est contraint à un nécessaire athéisme.<sup>510</sup> » Voilà qui est entendu ; foi et philosophie s'excluent mutuellement.

Mais nous continuons à croire que cette mutuelle exclusion n'est qu'une hypothèse de travail, car en réalité, que serait le monde si les théologiens étaient strictement théologiens et les philosophes strictement philosophes ? Des blocs d'ignorants qui n'entendent *ni à hue ni à dia* ; une catastrophe au nom de Dieu et au nom de la pensée : *deux chiens de faïence* dont le seul destin serait de se briser l'un contre l'autre avec fracas. Si notre histoire est une histoire humaine, aucune querelle *d'idée* ne peut la détruire, fût-elle des Grecs, fût-elle de Judée. Bien sûr, Heidegger n'envisage pas une telle extrémité. Bien qu'il affirme « jamais je ne tenterai de penser l'essence de Dieu au moyen de l'être<sup>511</sup> », il maintient encore plus fortement *être* dans ses écrits, non sans avoir pris le soin

---

<sup>508</sup> Ibid. , p.334.

<sup>509</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op.cit., p.19.

<sup>510</sup> Martin Heidegger, à trouver...

<sup>511</sup> Martin Heidegger, colloque Heidegger et la question de Dieu, Op. cit. , p.334.

de le raturer. Il repense donc l'être, pas ou plus de la manière dont il est pensé depuis dans la métaphysique : *Sein* devient *Seyn* ; échappatoire ou libération ou réappropriation ? « L'être (*Seyn*) est repensé dans une lumière radicalement nouvelle par Heidegger.<sup>512</sup> » Avec *Seyn*, l'être a à être et « Dieu, avant toute chose, a à être <sup>513</sup> ».

Heidegger ne rend donc pas l'être de Dieu impensable ; il rend plutôt la traditionnelle métaphysique inutilisable en renonçant au mot être comme il l'avait promis (*Seyn der Götter*, être des dieux) voir *Hymnes de Hölderlin*. Ce renouvellement, ce nouveau tournant n'a pas échappé à Jean-Luc Marion qui précise dans une note de bas de page ; « il faut bien lire *Seyn* comme le signe d'une pensée non-métaphysique de l'être, autrement écrit *Sein* ; ce changement graphique témoigne d'un virage déterminant opéré avec les premiers cours sur Hölderlin.<sup>514</sup> » Nous aurons l'occasion de montrer que le discours de Heidegger sur Dieu commence sa variation lorsqu'il introduit Hölderlin dans ses cours.

Evidemment, notre heideggerien s'interroge et nous aussi : « d'où vient que l'écart d'ailleurs explicitement répété et parcouru, entre manifestation et révélation se trouve comme oublié et gommé pour conclure que ce qui détermine l'une... doit... nécessairement déterminer l'autre ?<sup>515</sup> »

N'est-ce pas la preuve que Heidegger n'a pas maintenu ce clivage dans son œuvre ? C'est encore Jean-Luc Marion qui pose la bonne question : « d'où vient la décision que Dieu ait à être ?<sup>516</sup> » Pour l'instant, personne ne sait d'où vient cette décision, à part que sans doute, Hölderlin a complètement modifié et réorienté les vues de Heidegger. De leur rencontre, la question de Dieu ne va plus dépendre de la question de l'être. La foi, qu'on le veuille ou non, est une autre forme d'être du *Dasein* dont les possibilités d'être sont multiples, au rang desquelles on aura le croire, pas à une *causa sui*, règne de la métaphysique mais

---

<sup>512</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.137.

<sup>513</sup> Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Op. cit., p.11.

<sup>514</sup> *ibid.* , p.105 note 43.

<sup>515</sup> *Ibid.* , p.106.

<sup>516</sup> *Ibidem*, p.106.

à un autre être (Seyn), plus divin que le Dieu. Heidegger écrit dans *Hymnes de Hölderlin* « le penser métaphysique n'est pas l'unique penser de l'être.<sup>517</sup> » Il y a dans la *causa sui*, plus qu'une cause, qui n'appartient ni aux dieux, ni aux mortels ni à la terre ni au ciel. Ce Dieu hors de *cause*, le monde l'a connu ; il est venu au monde et le monde ne l'a pas reconnu. Il est reparti en laissant une croix sur le nom de Dieu ; cette croix est bien visible, elle est ontique, puisque Heidegger lui-même voudrait de tous ses vœux que la théologie chrétienne prenne son commencement à partir de cette croix. Il y aurait sans doute chez Heidegger au moins deux positions sur la question Dieu/être, positions non encore complètement ouvertes au débat, mais positions bien visibles et sans ornières, à l'abri de l'Ereignis recueilli. La guerre du couple Dieu/être n'aura jamais lieu ; un couple mal assorti certes, mais un couple aux amours éternelles. Notre penseur l'a très bien compris ; il y a donc dans la pensée Heidegger, plus que les écrits de Heidegger ; Heidegger le sait et le reconnaît comme une dette éternelle.

### 3) Une reconnaissance de dette explicite.

« Ma question est la suivante : peut-on trouver, dans le texte heideggerien, des traces d'un héritage qu'il n'a pas reconnu et qui fonctionne ainsi comme l'impensé de ce texte ?<sup>518</sup> »

Cette question a longtemps trouvé réponse : la question des *silences de Heidegger* que nous traitons ici est relativement très jeune et a pour précurseurs, Derrida, Steiner, Lyotard, Lévinas et bien entendu Paul Ricœur et Marlène Zarader qui, la première, thématise le problème de 1986 à 1990, année de la parution de *La dette impensée ; Heidegger et l'héritage hébraïque*.

---

<sup>517</sup> Martin Heidegger, Ister, in *Hymnes de Hölderlin*, p.132.

<sup>518</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.21.

Notre analyse partira de la question suivante : Heidegger a-t-il reconnu explicitement la dépendance de sa pensée par rapport à la théologie chrétienne et à son origine hébraïque ?

Tout ce qui précède est le déploiement de la réponse à cette question ; mais le titre de ce paragraphe contient un adjectif qualificatif : *explicite*. Nous avons trouvé dans les œuvres de Heidegger ce qu'un explorateur appellerait un *trésor*, daté par lui-même en 1935 dont le moindre commentaire en ternirait la teneur pathétique.

« Et qui pourrait méconnaître<sup>519</sup> que tout ce chemin s'accompagna silencieusement d'une explication avec le christianisme – une explication qui n'est ni ne fut un « problème » rapporté mais le maintien de la provenance la plus propre – celle de la maison paternelle, du pays natal et de la jeunesse – et simultanément la séparation douloureuse d'avec tout cela ? Seul qui fut ainsi enraciné dans un monde catholique effectivement vécu pourra pressentir quelque chose des nécessités auxquelles le chemin de mon questionnement fut jusqu'à présent soumis comme à des secousses telluriques souterraines. Les années marbourgeoises y ajoutèrent l'expérience plus directe d'un christianisme protestant – mais déjà comme le tout de ce qui devait être fondamentalement surmonté sans pour autant être mis à bas. Il ne convient pas de parler de cette explication la plus intime... Mais uniquement (de) la question de savoir si le dieu nous fuit ou non, et si nous-mêmes, pouvons encore... en tant que créateurs, en faire l'expérience. Et il ne s'agit pas non plus d'un simple arrière-fond « religieux » de la philosophie mais de l'unique question de la vérité de l'être qui seule décide du

---

<sup>519</sup> C'est nous qui soulignons dans le texte. Le texte lui-même a été obtenu à partir du livre de Didier Franck *Heidegger et le christianisme, l'explication silencieuse*, PUF, Paris 2004

« temps » et du « lieu » qui nous sont historiquement impartis au sein de l'histoire de l'Occident et de ses dieux »

Ce texte est extrait d'un inédit dont le titre aussi se passe de commentaire ;

*Ein Rückblick auf der Weg, un chemin en rétrospective.*

Ce que nous avons jusqu'ici obtenu par des sous-entendus et les non-dits, Heidegger le confirme alors avec une sincérité inhabituelle. Ce texte et le titre du paragraphe qui l'exploite confortent ce que nous pensions avec la réserve du doute. On savait, avec certains biographes, que Heidegger avait, dès 1927, rompu avec le catholicisme, qu'il avait, avant de *rompre* avec le christianisme (?), expérimenté le protestantisme, à cause sans doute de Luther et de Husserl ou grâce à son épouse ; mais on ne savait pas combien cette *séparation* lui fut *douloureuse* : il la compare même à un séisme. Une douleur qu'il a voulue silencieuse ; un silence qui a déteint sur toute son œuvre. C'est ce silence qui est d'ailleurs questionné dans notre travail, avec pour intention ultérieure, de trouver ce avec quoi Heidegger comble ce silence et surtout, de trouver le rôle de ce silence sur son expérience de pensée, paradoxalement acheminé vers la parole.

Ce texte enfin est pour nous comme un *acte notarial* qui contient, pour faire valoir ce que de droit, une reconnaissance de dette.

Conserver cette reconnaissance de dette explicite en l'état, est-ce jeter aux flammes ce qui dans la pensée de son auteur lui est superposé ? Ou encore considérer la séparation radicale dont nous venons de parler comme une hypothèse complaisamment énoncée pour plaire à une audience déracinée et en détresse qui voulait entendre dire du *mal* de Dieu ? Sans doute rien de tout cela, si nous lui concédons que n'importe quel chemin peut, d'une manière ou d'une autre, être un chemin de perdition, un chemin qui *égare* (voir infra ; III, ch1, §3).

Que faire donc de ce Dieu chrétien qui dans la pensée de Heidegger *siffle* comme un appeau de l'être, lointain, grec et Grec ? Didier Franck écrit : cette « explication magistrale avec l'histoire de la philosophie,... la vérité de l'être... se sont accompagnées d'une explication douloureuse et silencieuse avec la tradition chrétienne, ont eu lieu en présence du christianisme... c'est-à-dire, en présence du dieu chrétien lui-même <sup>520</sup> ».

A partir d'ici, on peut alors supposer que tout ce que Heidegger donne à l'être (grec), il l'emprunte au Dieu du christianisme, que toute son herméneutique est une apologétique déguisée qui ne veut pas s'appeler *patristique*, et que même – et ce sera le comble – l'Ereignis est le *prénom* métaphysique de la vision béatifique. « *Et qui pourrait méconnaître que tout ce chemin...* », Heidegger n'a jamais été aussi catégorique et aussi affirmatif ; il veut dire que tout le monde, sans exception, sait que son chemin a été ce qu'il en dit. Du coup, nous l'imaginons, lorsqu'il va interdire certains de ses cours de publication, lorsqu'il va passer sous silence son explication avec le christianisme (*il ne convient pas de parler de cette chose intime*), il ne fera qu'accentuer sa reconnaissance de dette, ou même la doubler.

Sans doute ne saurons-nous jamais l'épaisseur de la douleur qui résigna Heidegger au silence, encore moins celle qui l'oblige à reconnaître ce qu'il doit au christianisme, ou plus précisément ce qui dans les mots de l'origine est inconciliable avec le christianisme. Peut-être y a-t-il chez Heidegger un processus de négation fondamentale qu'on n'a pas encore décelé ! Puisqu'il ne s'affirme philosophe (historien de la philosophie) que pour aussitôt se remettre à *détruire* la métaphysique ; ne s'affirme chrétien que déjà il l'abandonne à la maison paternelle (son père était sacristain), au pays natal (Messkirch est catholique depuis des siècles) et à la jeunesse (il fut enfant de chœur et ensuite séminariste)

---

<sup>520</sup> Didier Franck, *Heidegger et le christianisme*, Op. cit., p.10.

Et si nous prenions Heidegger comme il se présente lui-même, le penseur de l'être ? A-t-il, comme le montre Didier Franck, eu besoin de *la révélation chrétienne* pour interpréter *le commencement grec*, précisément, selon Heidegger lui-même la première parole philosophique grecque, celle d'Anaximandre dont nous avons fait un commentaire dans la première partie de ce travail ? Il est question chez Heidegger de la parole qui commence, qui s'incarne dans la chose et qui finit en s'apaisant comme un poème dans la piété et l'écoute de la parole. Comment a-t-il concilié la parole d'Anaximandre avec l'Evangile de saint Jean, « au commencement était le verbe <sup>521</sup> » ? Surtout la lettre de saint Paul aux Romains auxquels il annonce l'espérance ? Textes et épîtres que Heidegger enseignait dès 1920. La traduction qu'il fait lui-même de l'épître aux Romains (VIII, 18) après avoir écarté celle de Luther jugée trop *indépendante* à son goût, n'est-elle pas la véritable rampe de *Etre et Temps ? Le guet ardent des créatures et de la création*. La créature qui attend (guette) la rédemption avec ardeur, est donc transposée dans le traité de 1927 en l'être qui attend l'être, après s'être débarrassé de toutes ses *souillures* qui l'ont interprété et précipité dans l'oubli, tout comme « la créature dit Paul, qui gémit dans l'attente d'être sauvée » ( V. 23)

Faut-il penser et lui accorder notre faveur à cet adage populaire qui annonce, « chassez le naturel, il revient au galop » ? Alors on comprendra pourquoi les références bibliques *galopent*, éparpillées dans l'œuvre de Heidegger, parfois, à des endroits dussions-nous dire insolites. C'est le naturel qui revient. Didier Franck a montré avec beaucoup de subtilité comment Heidegger interprète la parole d'Anaximandre à la lumière des Ecritures notamment Paul et Augustin. En établissant un grand pont entre la parole grecque initiale et le christianisme initial, Heidegger accorde la même importance aux Grecs qu'aux Chrétiens. Ne trouve-t-on pas dans notre histoire une période où la langue de la foi était à la fois grecque et romaine ? Alors

---

<sup>521</sup> Jn 1, 1

comment le grec, le pré-grec ou même si l'on veut, le grec archaïque peuvent-ils traduire la foi chrétienne sans devenir eux-mêmes, dans ce qu'ils traduisent, une trahison d'eux –mêmes, c'est-à-dire devenir autre ? Le grec, comme langue de communication n'a pas grécisé le christianisme ; il est devenu chrétien et c'est ce grec là que Heidegger nous transmet dans le double silence de son origine qui tantôt se montre, tantôt se cache et tantôt se tait. Tout ce *mystère* autour de la dette chrétienne et hébraïque a fini par ameuter les foules : tout le monde voit ce que Heidegger tente désespérément de cacher et ne réussit que douloureusement.

Dans les temps futurs, lorsque tous les *masques* seront tombés et que la langue parlera dans la pensée silencieuse de Heidegger, verra-t-on luire l'esquisse du troisième Testament, c'est-à-dire une pensée cohérente recueillie *post-messianique* au sens d'un renouveau !

Si le projet total et final de Heidegger de préparer le Dasein – que l'on traduit *en un français sans doute impossible être le-là – à appréhender et à écouter la parole de l'être* a trouvé l'écho favorable dans plusieurs sciences, ce Dasein a-t-il pu écouter l'être sans lui accorder une divine présence ? Nous avons noté la résolution (à fonds perdu) de Heidegger « à penser hors de la théologie. Son ontologie fondamentale, il y insiste, est extra-théologique.<sup>522</sup> » Pourquoi insiste-t-il sur *extra-théologique* (alors que nous voyons *intra-théologique*) comme s'il voulait absolument cacher quelque chose ? Mais a-t-elle réussi ? Comme la réponse des précurseurs sus-cités, celle de Steiner est négative ; pour lui, la coupure ontologique entre être et étant, est une forme de substitution de Dieu au terme de être. Aussi, toute la pensée de *Heidegger incarne-t-elle et articule-t-elle une post-théologie.*<sup>523</sup> Cette post-théologie est l'aveu incontestable d'une lignée de théologie quelle que soit son origine. Si le langage est la maison de l'être, et si l'homme est l'habit de l'être, le langage

---

<sup>522</sup> George Steiner, *Martin Heidegger*, trad. Denis de Coprona, éd Albin Michel, Paris 1981, p.199 .

<sup>523</sup> *ibidem*, 199.

n'est-il pas pour l'homme l'abri sous lequel il attend le retour des dieux ? Y a-t-il ailleurs plus piété que dans cet abri salubre et cette attente du Dieu ?

Nous venons de montrer que les silences de Heidegger sont des dettes visibles et des oublis *coupables* dus d'une part à la nature de l'héritage théologique déjà falsifié par son histoire elle-même et d'autre part, à la nature de l'ontologie fondamentale de Heidegger qu'il considère avec insistance comme *extra-théologique*.

Cependant, nous voyons dans le texte de 1935 *Ein Rückblick auf der Weg*, un retour et un *repositionnement* du bilan de sa pensée dont la quête de l'être s'articule comme une piété c'est-à-dire une pensée plus pensante désormais docile à la question *toujours recherchée* (ἀεί ζήτουμενον) qu'est-ce que l'être ?<sup>524</sup> Dans cette quête et dans ce questionnement sonne l'appel d'un Salut et d'une Espérance, que Heidegger le veuille ou non.

En effet, comme il a entouré son *appartenance théologique* et ses dettes hébraïques de silence, nous ne pouvons que les interpréter, avec pour nous et pour lui, le risque d'*altérer* et de trahir leur contenu en les ouvrant comme nous le faisons avec ces prolégomènes.

Les prolégomènes que notre analyse propose ici sont un dépassement de Heidegger, enrichis par la même méthode *herméneutique* avec laquelle il a fait passer l'héritage biblique dans son œuvre sans en nommer l'origine. L'expérience de la pensée, *l'Acheminement vers la parole* qui tentent de nommer l'être, ne le peuvent sans l'entendre comme Dieu. Si la parole nommante est la maison de l'être, la piété questionnante pour nous, est dévoilement de la maison de l'être et de Dieu. Entendue comme telle, la phénoménologie de Heidegger, au-delà de toute résistance de sa part, peut bien être ramenée au sens authentique d'apocalypse (ἀποκαλύπτω) c'est-à-dire de révélation et de dévoilement de l'être et de Dieu.

---

<sup>524</sup> Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 b 3

## **TROISIEME PARTIE :**

**LA PIETE QUESTIONNANTE CHEZ HIDEgger.**

« C'est au crépuscule que la chouette de Minerve prend son envol » Hegel.

C'est dans les tout derniers livres de Heidegger que le questionnement est vraiment à l'épreuve de la pensée. C'est au soir de son ouvrage que s'annoncent la plénitude et le sens du questionnement. Nous faisons allusion à : *Le principe de raison* et *Acheminement vers la parole* dont Jean Greisch a tiré un jumeau presque parfait : *La parole heureuse*

Nous aurons donc à faire à la parole, à la parole par, pour, de, l'être. C'est cette nouvelle approche tardive de sa pensée que les interprètes de Heidegger et Heidegger lui-même appellent *l'expérience de la pensée*. Il s'agira donc pour nous, dans les dix paragraphes qui suivent, de l'expérience de la pensée et pour rester plus proche de cette expérience, *l'orthodoxie* nous recommande de situer la piété questionnante dans l'ordre de signification proposé par Heidegger, à savoir, ce qui dans la question rend le questionnement premier, pensant et docile : la piété. Nous y ajouterions d'autres formes comme la très religieuse *pietas* que rien ne changerait quant au recueillement de la pensée devant la *Présence* (φύσις).

La piété, c'est la pensée *désaffolée, déinstrumentalisée, désenvoûtée, débellicisée* et remise à elle-même pour sa fonction première : contempler et méditer. Au soir de son long périple, la pensée retourne au foyer. Cette fonction *hestiologique* (de Hestia la déesse du foyer) rend la pensée plus humaine et plus *pauvre* que la vertu ne le demande. Cette pensée qui retourne n'a aucune arrière-pensée ; elle est débarrassée de tout encombrement, de toute irascibilité, de toute superbe et de toute aporie ; elle se recueille devant son *fourneau*, ce lieu où aussi *les dieux sont présents*. C'est devant ce lieu ordinaire que la parole s'achève, parce qu'elle est à cet état et à ce lieu, écoute ; c'est la piété. L'expérience de la pensée est un véritable poème qui berce le Dasein écorché par l'existence par nature agressive et angoissante : penser, c'est laisser être être ; c'est laisser l'être revenir à son jour, rené par l'*exuvation* de la parole qui écoute ce que dit l'être :

l'être dit : *je ne suis plus ce que j'ai été ; je suis maintenant ce que je suis et a toujours été*. L'expérience de la pensée laisse la pensée pure se montrer à son soir heureux, débarrassée des mots lourds lestés de mille cailloux aimantés par ses chemins de *batailles* existentielles. Dasein dans et par la pensée, a récupéré son Nom propre : le *mortel*. C'est ce mortel qui nous accompagnera au soir de la pensée de Heidegger qui est devenue, comme il a espéré, « une étoile dans le ciel du monde <sup>525</sup> ». C'est à ce soir précisément que se lève le chant matutinal de la nouvelle existence, du premier mot qui fut sans doute un silence ou, s'il a parlé, ce fut une parole d'abord sans dieu, ce Dieu aujourd'hui *écartelé* entre une étoile, une croix et un croissant. La parole sans Dieu et sans *être*, cela est la pensée.

## Chapitre 1 : De l'athéisme de Heidegger.

Ce que nous venons de dire, nous autorise à ne pas entrer dans les rangs de cette autre littérature qui pour des raisons – on le sait aujourd'hui, de mode d'une époque – présentait Heidegger comme un athée. Nous nous excusons auprès de ceux qui voyant ce titre, ont pré-jugé de ce que celui qui renie son être à Dieu, doit au mieux finir ses jours chez les *gentils*, au pire brûler aux enfers des sans-dieux, l'athéisme étant un meurtre de sans foi. Peut-être qu'il y a un athéisme au sens anti-heideggerien, mais comme nous engageons Heidegger du côté de l'expérience de la pensée, cette direction devient alors caduque.

Peut-être aussi qu'une certaine attitude de l'auteur de la *Lettre sur l'humanisme* lorgnant du côté de l'existentialisme au sens français (J.-P Sartre) a pu frôler la ligne rouge, à une époque où les *ismes* étaient en vogue ; *l'existentialisme est un humanisme*. Nous croyons Heidegger sur parole ; il n'a pas franchi cette ligne : je ne suis, déclare-t-il, ni athée ni existentialiste.

---

<sup>525</sup> Martin Heidegger, *Expérience de la pensée* in *Questions III*, trad. André Préau, éd Gallimard, Paris 1966, p.21.

D'ailleurs la légendaire phrase de la *Lettre*, *penser est l'engagement par et pour l'être*, est une offensive contre ceux qui voulaient récupérer le Heidegger pour soutenir *l'engagement pour l'action* des existentialistes dont *l'agir* non dissimulé était d'évacuer Dieu au nom de la Liberté et de la Raison. Heidegger ajoutera, « quoi de plus logique... que quiconque a expérimenté la mort de Dieu est un sans-dieu...et on tient pour athéisme une telle attitude<sup>526</sup> ».

Il faut comprendre selon l'intention de ce mot que celui qui a expérimenté la mort de Dieu n'est pas forcément un sans-dieu ; dans *l'absolu*, ni lui, ni Nietzsche. Celui-ci est plus un *écorché* qu'un athée : ce qui fait une distance.

Est-ce un athéisme, une œuvre qui « cherche à replacer l'homme sur le chemin de son essence <sup>527</sup> » ? Puisque cette essence, au moment où l'homme se *replace* ignore tout d'elle-même, cette essence oubliée par la science même qui la véhiculait, une essence que l'écran de l'étant a rendue indétectée depuis le commencement. Si la pensée thétique contrainte à *un nécessaire athéisme* est antérieure à toute idée de Dieu, cet athéisme-là est un non-événement puisqu'il précède la parole qui crée Dieu ; ce n'est même pas sûr que *l'a postériorité* du langage ne remonte pas à Dieu qui pourrait lui être antérieur : les énoncés synthétiques a priori ne sont-ils pas possibles ? Au nom de quel principe le désir de compréhension de l'être devrait échoir à la seule philosophie ? N'importe quelle science, du moment qu'elle cherche son sens, peut viser l'essence c'est-à-dire l'être : ainsi la théologie ; « la théorie de l'existence chrétienne ne saurait jamais faire l'économie d'une ontologie sous-jacente de la nature. <sup>528</sup> » Ceci veut dire que la théologie, elle aussi, est à la recherche de la pré-compréhension de l'être, de l'homme, et de son essence : un chemin que Heidegger ne saurait condamner, car dans cette quête du sens de l'être, la théologie peut avoir besoin de la philosophie, qu'elle soit chrétienne, athée ou païenne. Par contre, et c'est là la thèse de Heidegger, la philosophie n'a pas besoin de la théologie dans la

---

<sup>526</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p.123.

<sup>527</sup> Roger Munier dans l'introduction de la *Lettre sur l'humanisme*, p.21.

<sup>528</sup> Henri Birault, philosophie et théologie in le *Cahier de l'Herne*, p.393.

mesure où il lui est indifférent de servir la théologie ou non. Tout le problème de Heidegger se joue dans cette indifférence. C'est sans doute la thèse la moins apparente dans *Etre et Temps* ; elle sera plus explicite dans la conférence *Phénoménologie et Théologie*, la presque jumelle d'*Etre et Temps* (1927). Cette indifférence cache en somme, une sournoise hostilité, c'est-à-dire une relation conflictuelle. (Nous n'avons pas eu accès à cet ouvrage ; l'extrait et la pagination que nous citons, nous les tenons d'Henri Birault.) Heidegger écrit : « cette relation n'exclut pas mais inclut bien plutôt le fait que la foi, en son noyau le plus intime, en tant que possibilité spécifique d'existence, demeure l'ennemie mortelle de la forme d'existence qui appartient à la philosophie et qui est de fait éminemment changeante. Et cela à tel point que la philosophie n'entreprend même jamais de vouloir combattre... cette ennemie mortelle.<sup>529</sup> » Les ennemis ont, paradoxalement, un point d'accord ; l'objet de leur inimitié. Celui qui a vu cet objet, pour le cas échéant, ne peut être considéré comme un athée pour la simple raison qu'on ne peut pas parler autant de Dieu et en être privé.

Si cet argument ne vaut rien, alors, aucun autre ne le vaut. Les trois dieux que Heidegger a catégorisés, le dieu des philosophes, le dieu des croyants et le dieu des poètes sont les *trois éléments du couple* dont nous avons parlé ; trois dieux qui *dansent* une sorte de *pas de deux* d'une valse à un temps : la Présence ; le seul lieu (la seule *chose*) où l'homme et Dieu, philosophie et foi enterreront ou déterreront leur vorace inimitié. Voici ce que le penseur en dit : « en quoi pourrait résider la précellence des dieux et des hommes, sinon [qu'ils] ne peuvent jamais rester cachés dans leur rapport à la clarté ? [...] parce que leur rapport à la clarté n'est rien d'autre que la clarté elle-même, pour autant que celle-ci rassemble et retient dans l'éclaircie les dieux et les hommes. La clarté n'éclaire pas seulement les choses présentes, mais d'abord elle les rassemble et

---

<sup>529</sup>ibid. , p. 32.

les met à l'abri dans la présence.<sup>530</sup> » C'est vraiment ici que commence la piété. C'est ici que la question se dépouille de toute sa barbarie, que « dans un ciel de pluie déchiré... les pensées viennent à nous. <sup>531</sup> » Des pensées et des questions ; le penser et le questionnement ; la parole et la question. Evidemment, l'auteur de *l'Introduction à la métaphysique* en a enseigné et posé des questions : des que l'on craint, des que l'on esquivé et dont personne ne veut : *Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?*

### **I) La question folle.**

*Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* Cette question, bien tardive, est folle ; soupçonnée et esquivée depuis le dépouillement des dieux, en latence dans la volonté de puissance, conçue par Leibniz et prononcée par Heidegger. A Delphes, elle était simplement unimaginable ; il y avait des dieux partout, des dieux étaient dans toutes les choses. Au Sinäi, elle aurait été l'esclandre précurseur du second déluge. Dans l'Eglise des Conciles, elle aurait valu une excommunication plus radicale encore que celle du Maître Eckhart, de Teilhard de Chardin et de Alfred Loisy. « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie<sup>532</sup> ».

*L'accusé* dans cette question, c'est l'étant; encore l'étant. Le redoutable et le redouté, c'est le néant. Ce qui est inattendu, c'est l'idée même de la question, une question inattendue qui « extorque le Néant », ce néant, l'ennemi populaire de la foi allégeante au Créateur.

L'origine *génétique* et académique de la question, c'est *la leçon inaugurale de Heidegger*, cette conférence de 1929 qui avait soulevé les courroux des positivistes logiques du Cercle de Vienne ; le seul texte de

---

<sup>530</sup> Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Op. cit., p.336.

<sup>531</sup> Martin Heidegger, *Expérience de la pensée*, in Op. cit., p. 25.

<sup>532</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.20.

Heidegger qui a le néant comme thème ; *question-portique* qui clôt *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et s'ouvre sur le Néant qui « prend sa source dans l'angoisse comme tonalité-affective (Stimmung) fondamentale.<sup>533</sup> » Cette origine est donc l'existence entendue au sens de Kierkegaard et de Saint Augustin : c'est la *pratique* quotidienne de l'existence qui révèle le Néant comme une affection sur laquelle repose tout l'équilibre de la condition-homme.

Entendue seulement comme une question, elle devient une terreur ; la seule vraie question que pose la métaphysique devient aussitôt une question folle, aliénant du même coup toutes les sciences associées. Mais, dans le fond, cette question n'est pas folle seulement pour la théologie (la foi) qui s'en protège, elle l'est également pour la métaphysique qui la pose à cause de son vertige. La folie est le vertige d'un fond qui n'a pas de fin ; cette question n'est-elle pas la plus vaste ? Partant, là où il y a un étant, on peut l'appliquer. On peut même, dans la vulgarité, l'utiliser de façon « idiote », juste pour jouer et « *emmerder* » le monde. Mais cette idiotie ne durera pas longtemps puisque soudain, il y a le saisissement qui transforme cette farce ludique en une angoisse pénétrante. Le jeu devient un enjeu existentiel parce qu'au fond, cette question *existe*. *Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien*, comme si nous aurions aimé que les choses ne fussent pas, pour faire, jusqu'au vertige de son ivresse, l'expérience du Néant. Comme si nous aurions tant aimé que nous-mêmes ne fussions point pour que chute, faute, *péché*, souci, angoisse et détresse n'eussent pas été. Le temps, l'étant, le Néant sont les véritables énigmes de notre entendement : Lamartine a écrit ; « éternité, néant, passé, abîme, que faites-vous des jours que vous engloutissez ? » La question est là, avant même que nous la posions, elle *traverse notre être-là comme une rafale* : elle est existentielle et existentielle, car, même lorsque nous ne la posons pas, elle se pose et s'impose à nous et prend toute la place ; c'est le seul héritage d'ailleurs que nous ayons avec nos devanciers, nos contemporains et nos descendants. Jusqu'ici, tout paraît normal

---

<sup>533</sup> Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Op.cit., avant-propos du traducteur, p.9.

tant que la question retentit comme un même son pour tous. Mais si un étant particulier se distinguait ! La « question perd aussitôt son rang »

Et c'est ainsi que la question prend une autre tournure : un homme de foi, de par son Credo, s'interdit cette question tout simplement parce qu'elle n'a aucun sens. Le cheminement de la foi, quelle qu'elle soit, a pour préalable un Dieu créateur. Le chrétien pour qui la Bible est le livre de la Révélation sait depuis toujours que Dieu est le seul créateur de tout étant. Non seulement il ne peut pas se poser cette question, il ne s'imagine même pas que quelqu'un d'autre puisse la penser. Et si d'aventure, il se laissait prendre au jeu de cette question, « il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte.<sup>534</sup> » Ces conséquences sont tangibles et terribles ; c'est une fenêtre ouverte sur la porte du doute, puis celle de l'incroyance qui est à mi-chemin entre le renégat et l'athée. Toute chose effroyable qui du coup rend impossible le *Credo in unum Deum*. Mais malgré cette menace pesante, si on la posait quand même comme le fait Heidegger, la sentence serait immédiate : la question est folle. Alors de quel côté faut-il entendre cette folie ?

D'après les Ecritures, notamment chez saint Paul, la sentence vient de l'au-delà (mais Dieu ne connaît pas de philosophie ! qu'importe.) La sentence vient donc des hommes qui parlent pour Dieu – cette nuance est capitale. En réalité, cette question n'a absolument rien à voir avec Dieu (nous n'insinuons pas ici que Heidegger dit que Dieu ne parle pas !). Les paroles de la Bible « n'ont rien à voir avec cette question ». Voici ce qu'on peut comprendre d'abord.

Ce n'est pas dans l'herméneutique, la question qui est folle. C'est sa provenance qui est folle : c'est une question grecque au sens où saint Paul l'entend, lui le grécisé ; « les Grecs sont en quête de sagesse. » Voici le texte de l'apôtre des gentils.

---

<sup>534</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.19.

« Car il est écrit ; je détruirai la sagesse des sages, j’anéantirai l’intelligence des intelligents. Où est-il le sage ? Où est-il l’homme cultivé ?... Dieu n’a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? [...] Tandis que les juifs demandent des signes et les Grecs sont en quête de sagesse, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les païens [...] Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. » I Cor 1, 19-25

Ce que saint Paul condamne au nom des chrétiens et au nom du Dieu créateur, c’est son ennemi, à lui Paul, son passé de païen nourri au lait de *l’athéisme* de la sagesse grecque, c’est le juif dont il est le sang, persécuteur des chrétiens et maintenant converti, c’est le philosophe dont *la conférence* à Delphes sur le *dieu inconnu* fut refusée par ses pairs athéniens, c’est lui, homme cultivé qu’il fut et qu’il ne veut plus être. Bref, c’est son origine pré-chrétienne qu’il veut absoudre et persuade quiconque cherche cette sagesse d’y renoncer.

Or, notre question ici illustrée est bien un questionnement issu de l’aporie de l’être. Mais cette question se serait de toute façon posée, même sans la révélation institutionnalisée : l’affirmation  $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \upsilon \nu$  contenait déjà la possibilité d’une question *qu’est-ce que* ou *pourquoi*. Et dans ce pourquoi, c’est l’être ou l’étant qui est visé et rien d’autre. Le questionnement philosophique est donc par nature, un « athéisme méthodique <sup>535</sup> ».

Nous nous intéressons à la provenance de la question parce que, par nature, elle est génératrice ; d’autres questions peuvent arriver en cascade parce qu’il y a tant à comprendre. Mais le hic, c’est que la quête peut emmener la question loin de sa base où elle n’a plus prise (la colombe de Platon) ; seulement, c’est aussi à ce moment où elle n’a plus prise que la question resurgit ; c’est ce qui la rend, selon Heidegger, *inactuelle* ; et pour cela qu’elle inquiète la foi chrétienne. Et c’est pour cela également qu’elle peut être considérée comme une ennemie.

---

<sup>535</sup> Henri Birault, philosophie et théologie, in Op.cit., p.396.

La question incriminée ici devient une folie, une folie que la foi refuse de prendre chez elle, c'est-à-dire vivre avec elle, être avec elle. Ce *avec* amène à dire quelque chose comme philosophie et foi, ou ce qu'on a déjà pu dire, *philosophie chrétienne* : une expression qui ne plaît pas du tout à Heidegger ; « pour la foi authentiquement chrétienne, la philosophie est une folie <sup>536</sup> ».

Nous voudrions ne pas entendre folie ici au sens psychiatrique du terme, ce qui n'aurait aucun intérêt d'ailleurs. *Une* folie doit être entendue ici tour à tour comme un acte insensé, une imprudence ou, ce qui convient le mieux, ce qui dépasse l'entendement. Mais beaucoup de choses dépassent l'entendement. C'est le seul argument qui légitime toute question que la foi rejette. Certains aspects de la foi dépassent aussi notre entendement ; exemple, le jeune et illettré martyr ougandais, le désormais saint Kisito, mort pour le Christ ; n'est-ce pas une folie ?

Pourtant, la foi est incapable de comprendre qu'une telle question puisse exister, parce qu'elle la trouve absurde, aveuglée et prétentieuse. Demander pourquoi y a-t-il l'étant, c'est se mettre en dehors de la vérité de la révélation ; creuser un fossé entre celui qui croit en Dieu et celui qui conçoit une telle question. Visiblement selon Heidegger, il ne peut y avoir de lien possible entre les deux attitudes qu'on devrait même considérer comme antagonistes. Parce que la philosophie est coupable de folie pour avoir osé une telle question, qu'elle ne *s'acoquine* pas avec la théologie (chrétienne) : « une philosophie chrétienne est un cercle carré et un malentendu. » Nous avons déjà commenté ce passage. Ici, il représente pour Heidegger, un passage (un chemin) non négociable de l'hétérogénéité de la pensée philosophique et de la foi.

Dans le livre signalé auquel nous n'avons pu avoir accès (phénoménologie et théologie), de quelques extraits que nous tenons de Henri Birault, Heidegger paraît même incisif ; il préférerait dit-il, plutôt que de se dédire, « empocher le reproche facile d'athéisme ». Quitte à être athée en ce sens, autant maintenir la

---

<sup>536</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op.cit., p.20.

séparation radicale entre *la question* et la foi. Ainsi, dans *Nietzsche II*, au moment de revenir sur cette question, est-il même allé plus loin : « le carré et le cercle ont au moins ceci de commun qu'ils sont l'un et l'autre des figures spatiales tandis qu'un abîme sépare la foi chrétienne et la philosophie.<sup>537</sup> » Ceci est bien entendu. Cependant, ne nous sommes-nous pas engagés sur un chemin utopique ? Nous avons déjà utilisé l'image de deux chiens de faïence ; comment maintenir dans notre histoire et dans l'avenir, une séparation radicale entre philosophie et foi ? Le philosophe-penseur Heidegger a reconnu lui-même avoir *gardé un amour pour la théologie* ; nous-mêmes qui écrivons ce texte sommes croyant, pratiquant et *philosophe* ; notre pensée et notre agir sont fondamentalement déterminés sans heurt ni contradiction, par la foi et les principes de philosophie : nous n'avons pas encore noté dans notre expérience, des situations aiguës nous mettant en demeure de choisir entre l'une et l'autre. Il n'est sans doute pas possible d'être un croyant *pur* ou un athée *pur*. Le croyant vit dans un monde où il doit exister contre les adversités ; il peut lui arriver de douter de sa foi et du monde : c'est le début ou l'ombre de la philosophie. L'athée quant à lui, est saturé de Dieu ; son existence entière est vouée à expulser Dieu qu'il doit d'abord poser avant de nier. Et même notre question folle, n'aurait aucune valeur si elle ne cherchait un sens, une position à l'étant. Henri Birault a trouvé une formule conciliante remarquable : « le chrétien mime sans l'épouser le questionnement philosophique (et c'est pas trop). Et le philosophe le plus religieux du monde disserte sans religion sur la religion (et c'est pas assez)<sup>538</sup> ». Chez l'un comme chez l'autre, le non-dit permanent, *pas trop, pas assez*, caractérise une arrière-pensée, peut-être même archaïque sur le sens profond de notre être-là-au-monde.

La question folle, au-delà de toute caricature d'un qui *a perdu ses esprits*, est présente à tous les êtres humains : le croyant ne réagit brutalement que pour se

---

<sup>537</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Op. cit., p.133

<sup>538</sup> Henri Birault, philosophie et théologie in Op.cit., p. 396

résigner à chanter le *De profundis*. Qu'y a-t-il dans le *De profundis* sinon l'appel au dessus du Néant comme dans notre question, l'étant au dessus du Néant ! Cette question, loin d'être folle, servirait au croyant comme au philosophe à réviser et à consolider ses sous-bassements ; questionner revient donc à ceci : « courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question [...] Là où quelque chose de ce genre pro-vient, il y a philosophie.<sup>539</sup> » Peu importe qu'elle soit païenne, athée ou chrétienne. Le penser dans cette question fût-elle folle, pense ce qui est au-delà de l'étant. Aussi, Dieu est-il un ad-venir ; une religion qui dirait *voici Dieu* serait une religion morte, surtout en ce monde de notre temps. Dieu redevient une question centrale inépuisable. La foi peut être *introduite au cœur de notre exister sans toutefois humilier la raison* ; c'est le clin d'œil que nous faisons à Karl Rahner.

## 2) Le questionnement perpétuel

Karl Rahner : nous introduisons brièvement ce théologien dans le corps de notre travail pour deux raisons : la première, théologien de l'intelligentsia Romaine de notoriété reconnue, il est heideggerien : donc théologien et philosophe. La deuxième : sa propre démarche colle bien à notre entreprise que nous traduisons en ses termes : « ce que nous voulons, c'est réfléchir à cette simple question : qu'est-ce qu'un chrétien et quelle est la raison qui aujourd'hui rend possible de donner corps à l'être-chrétien, en toute probité intellectuelle ? » *Etre-chrétien, aujourd'hui, probité intellectuelle*, sont des concepts qui nous sont familiers et trouvent cadre dans l'élargissement de notre question « pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » La démarche de Rahner, dans son chercher, semble s'engager dans l'aujourd'hui et dans le perpétuel questionner de l'être-chrétien, en toute honnêteté, sans que l'entendement ou la raison ne se sente offusqué ou humilié. Se remettre

---

<sup>539</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op.cit., p. 20.

perpétuellement en question pour savoir si notre être-là correspond à ce qui dans l'existence, est le fondement ou la vérité de l'être. La vérité de l'être étant en dehors de l'étant-homme que nous sommes, les deux seules *sciences* qui peuvent l'approcher sont la théologie et la philosophie.

Comme nous l'avions deviné au paragraphe précédent, le souci d'être-chrétien n'est pas en contradiction avec le souci d'être-homme. D'ailleurs, Heidegger n'est pas contre cette forme existentielle du Dasein du moment qu'il s'agit de la foi en Christ. L'homme *pur* n'existe pas, la raison *pure* non plus ; c'est le *mélange* en l'homme et en la raison qui les fait se pro-jeter dans le temps, qu'il soit passé ou futur ou *ici et maintenant*. Être chrétien ne se soustrait pas à ce pro-jet. D'ailleurs, le souci d'être-chrétien c'est-à-dire avoir et vivre sa foi aujourd'hui, a fait l'objet d'un chapitre important au Concile du Vatican II (1962-1965) qui décréta : « d'aménager les études ecclésiastiques en... mettant en meilleur rapport la philosophie et la théologie et à les faire contribuer de concert à ouvrir de plus en plus l'esprit des séminaristes au mystère du Christ [...] celui-ci concerne l'histoire entière du genre humain.<sup>540</sup> » Voilà que vient depuis le haut lieu du christianisme, la volonté de mettre *en meilleur rapport* philosophie et théologie. *Maîtresse* et *servante* font désormais cause commune.

Cette cause commune suppose que les querelles du passé sont aplanies et que désormais, leur destin est commun. Dans son maître-livre, *Traité fondamental de la foi*, Karl Rahner parle constamment d'une démarche épistémologique. Il s'engage donc à comptabiliser les acquis de sa *science*, de faire le point sur sa situation actuelle compte tenu de tous les changements survenus dans le monde (au niveau social, politique, culturel et intellectuel). Il s'agit aussi de voir en quoi, et où, cette science a, ou peut échouer. Cette démarche épistémologique (le pas en arrière chez Heidegger) correspond logiquement au vœu de l'Encyclique de Vatican II d'ouvrir la théologie à la philosophie : les rapports rigides d'alors, protégés par les conservateurs des

---

<sup>540</sup> Encyclique *Optatum totius ecclesiae renovationem* (mettre la référence)

deux bords, tomberont pour permettre un questionnement unique sur l'homme. Le destin du monde nouveau, face à tous les nouveaux dangers a besoin d'un questionnement perpétuel. La manière dont Heidegger envisage ce questionnement, c'est-à-dire *d'épuiser l'inépuisable de la question*, débouche inéluctablement sur des terrains autrefois *interdits* à la philosophie. Mais comme nous venons de le voir, pour Karl Rahner, il y a en théologie aussi, cet inépuisable de la question : comment être chrétien aujourd'hui ? Le verrou de la question folle ou de la question interdite peut à présent sauter : théologiens et philosophes sont d'accord pour que le rapprochement ait lieu par le biais du questionnement. Karl Rahner déclare : « d'un point de vue théorique, pratique et didactique, il est légitime de philosopher en théologie, et cette « philosophie » n'a pas à se faire de scrupules de ce qu'elle ne cesse de déborder dans le domaine propre de la philosophie <sup>541</sup> ».

Une telle démarche révisé de fond en comble l'adresse de saint Paul aux corinthiens. Près de deux mille ans séparent saint Paul de Karl Rahner, et depuis, tant de *rives* se sont rapprochées. La démarche épistémologique de Karl Rahner repose pour ainsi dire, la question de la folie de la sagesse des Grecs. Comment reparler de la foi, comment reparler du Christ aujourd'hui, dans un monde devenu une planète ? On oublie souvent que le christianisme à son origine, était une religion urbaine ; c'est petit à petit qu'il a gagné les banlieues, ensuite les campagnes. Aujourd'hui, les campagnes sont dans une planète, où l'homme cultivé, l'ignorant et l'analphabète se côtoient. C'est à ce monde là qu'il faut parler du Christ. Karl Rahner, l'un des quelques plus grands théologiens de notre époque écrit : « Jésus Christ lui-même est aujourd'hui un problème. <sup>542</sup> » A quoi nous n'avons rien à ajouter.

En effet, Jésus Christ est aussi loin d'un massaï du Sérengutti géographiquement et culturellement que la question de l'être de Platon ou la

---

<sup>541</sup> Karl Rahner, *Traité fondamentale de la foi*, trad. Gwendoline Jarczyk, éd Le Centurion, Paris, 1983 p.23.

<sup>542</sup> Ibidem.

φύσις d'Anaximandre. Mais sur le massaï pèse le même danger de pollution, du terrorisme, des pandémies que sur le parisien ou le catalan. Face au défi de notre temps la question de notre survie s'impose comme un devoir. Nous n'entrons pas ici dans la quête d'une éthique ou d'une bioéthique de synthèse. Nous reconstruisons un chemin uni jadis, détruit naguère par la *grande sorcellerie* (la cybernétique). Même la question de Dieu est dépendante de la question de l'homme. C'est donc l'homme tout entier qu'il faut *sauver*. Le mot « Dieu » lui assure seulement une sérénité qui peut le conduire à l'expérience de la pensée comme écoute et comme plénitude. Certes, une philosophie sans dieu s'appelle athéisme, mais une théologie sans philosophie s'appelle une imbécillité humaine au sens où ce mot s'entend en latin (*im-bacilus*) sans force, sans soutien. Karl Rahner l'a exprimé autrement : « une philosophie libre par rapport à la théologie est, en ce qui regarde notre situation historique, tout à fait impossible.<sup>543</sup> » Impossible parce qu'il s'agit selon notre théologien et selon Heidegger aussi, de réfléchir sur l'origine et sur tous les liens historiques de l'homme.

Nous avons déjà commenté (supra) que l'être est donation libre sans donateur. Cette donation, Karl Rahner l'appelle la Grâce. C'est à cause de cette grâce que la théologie dogmatique ou la philosophie spéculative refait le chemin (d'où l'épistémologie) pour voir si elle est toujours et encore présente chez l'homme d'aujourd'hui, lorsque, « par incrédulité, il se refuse au message du christianisme<sup>544</sup> » qui du reste, à notre avis, n'est pas plus flou que la question de l'être. Sur ces questions d'origine, de don et de grâce, Heidegger et Rahner se séparent rarement. Karl Rahner écrit, et ceci ressemble à une page de *Etre et Temps* : « La théologie implique elle-même une anthropologie philosophique qui libère ce message porté par la grâce pour qu'il soit accompli de façon philosophique ; elle remet ainsi ce message à la responsabilité de l'homme.<sup>545</sup> »

---

<sup>543</sup> Ibid. , p.38.

<sup>544</sup> Ibidem

<sup>545</sup> ibid. , p.39.

C'est donc à partir de cette responsabilité de l'homme que s'ouvre tous les boulevards du questionnement sur l'étant, son origine et sa donation sans oublier surtout son destin. Ce questionnement d'origine philosophique est-il contraire à « celui que le christianisme l'enjoint d'être ? <sup>546</sup> »

Nous savons par ailleurs que l'itinéraire de Karl Rahner ne l'éloigne pas de la question métaphysique de l'être qu'il tente à chaque fois de concilier avec le devenir d'une existence chrétienne. S'il reste théologien, il pense les questions du monde actuel en philosophe ; c'est pour cette raison que nous l'avons associé au questionnement perpétuel entendu par nous comme la nouvelle forme d'actualiser la préoccupation onto-théologique d'un monde qui veut évacuer Dieu soit par stratégie soit par ignorance. Rahner a sur le monde actuel le même constat que Heidegger ; mais tandis que Heidegger ne nomme pas ce « un dieu » qui peut encore nous sauver, Rahner le nomme avec d'innombrables précautions : « *le mystère sacré* » (p.77) après qu'il ait, comme Heidegger et en heideggerien essayé plusieurs noms à « Dieu » dont il conserve les guillemets comme le fit le penseur de Messkirch ; le *ce-vers-quoi* ; le *ce-à-partir-de-quoi* ; *l'Etre*, *Fondement* ; *Cause dernière*, *Logos*, *Fondement-originaire*, *Abîme*, etc. (p.76)

Maintenant que nous savons que le questionnement peut et doit concerner l'étant par les deux seules approches possibles, retournons à Heidegger, en gardant en mémoire que la *question folle* s'est assagie.

Notre questionnement doit d'abord « se rendre limpide à lui-même. <sup>547</sup> » En légitimant sa nécessité. Ce qu'il nous est donné d'expérimenter c'est, dit Heidegger, la pensée. C'est l'épreuve de la pensée que nous appelons ici questionnement car dans ce questionnement, conformément au vœu de *Etre et Temps*, il y a deux *acteurs* : le questionnant et le questionné qui doivent être portés tous les deux au concept afin sans doute de dépasser toute matérialité qui nuirait à la « carrière » du questionnement. Nous dépassons ainsi l'étant

---

<sup>546</sup> *ibid.*, p.39

<sup>547</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p. .5

primaire pour interroger l'être. Ce que l'être a à faire voir ici cette fois, c'est sa capacité à fédérer l'entente des « sciences » qui le porte dans la question « pourquoi donc... »

En effet, un étant (ontique), une chaise, un poisson, ne résiste pas à la question qui vise sa définition. Par contre, celle qui concerne son essence peut donner du fil à tordre puisque cette essence ne saurait s'arrêter sur l'*ustensilité* d'un étant. Et comme nous engageons notre questionnement sur l'étant-homme tout entier, (l'homme n'est pas un ustensile), alors notre question est ontologique et la démarche pleinement philosophique puisqu'il faut remonter son histoire si l'on veut lui assurer une *vie heureuse* dans ce monde où il n'est apparu qu'oublié depuis longtemps ; ce monde qui lui était promis comme don mais interdit comme jouissance. Notre question veut amener l'être à jouir de son éclaircie.

Le questionnement devient perpétuel parce que l'être ne s'est pas encore dévoilé et nous ne savons toujours pas ce que veut dire *vérité de l'être*, puisque vérité en grec se dit toujours avec une particule de négation ; l'être n'est-il vrai que lorsqu'il n'est pas ou n'est-il vrai que lorsqu'une négation le précède ? ἀ-λήθεια. La question de l'être est donc une question de longue haleine et le questionnement qu'elle engendre l'est également. C'est pourquoi il sera toujours urgent de revenir sur ses fondements tant qu'il sera donné à l'homme de penser jusqu'à la souche d'où tout a jailli : « l'expérience de la pensée sera toujours en route vers son propre commencement comme si elle ne voulait jamais se départir de son point de départ. <sup>548</sup> » Ceci va nous ramener sans doute une fois encore à la parole et à l'écoute comme l'écho du questionnement, puisque nous sommes sur un chemin plusieurs fois millénaire et sur lequel il y a de forts risques d'avalanches et des recoins caverneux.

Mais pouvons-nous en Occident continuer à maintenir ce questionnement alors que s'annonce à nos portes l'effondrement de la

philosophie ? La réponse avec Heidegger serait non ; et on comprend alors pourquoi il avait tôt fait de séparer le destin de la *philosophie* de celui de la *pensée*. Avant que les grandes catastrophes ne s'abattent sur le monde, avant que les dieux ne renoncent à retourner sur terre, il faut déjà, selon Heidegger, craindre les dangers qui guettent la pensée ; il écrit « quand le vent changeant gronde... et que le temps veut se gâter... trois dangers menacent la pensée. <sup>549</sup> » Le vent et le temps (le temps qu'il fait) sont des caprices de la nature mais correspondent ici à ce qu'on peut appeler des précurseurs de menaces ou de dangers. Nous les voyons poindre : est-ce donc la fin de la philosophie ou son couchant comme déclin ? Un monde *aberrant et fatal* comme le qualifie Birault ?

Nous n'irons pas jusque là : donner une chiquenaude à la philosophie après qu'elle a éclairé notre chemin serait une ingratitude. Il est vrai que Heidegger prépare cet événement depuis longtemps et a aménagé un *nid* pour la pensée. L'autre texte de *Questions III, la sérénité* cette « *égalité d'âme* » le confirme : l'égalité d'âme comme ce *supplément d'âme* (dans un tout autre genre) qu'Henri Bergson appelait de tous ses vœux face aux mêmes maux que Heidegger décrit dans *Sérénité*. La *sérénité* n'est pas le fruit du traumatisme des deux guerres mondiales qu'a connues Heidegger et l'angoisse d'une troisième avec le spectre de la bombe atomique ; c'est le chemin de la pensée qui est arrivé à sa maturité et surtout qui a fait la paix avec son ennemie, la foi, car lorsqu'il s'agit de la pensée au sens fondamental comme il en est question ici, il n'y a plus de considération d'aucune sorte. Même si l'ombre de la philosophie est encore régnante dans cette pensée, « athée » par son origine, il s'agit d'un athéisme nécessaire tacitement souscrit par les théologiens eux-mêmes. Laissons-nous donc nous dire que Karl Rahner est un théologien athée : un tel *mariage* est impossible.

---

<sup>548</sup> Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, éd Gallimard, Paris, 1978, p.360.

<sup>549</sup> Martin Heidegger, *L'expérience de la pensée* in Op.cit., p. 28-29.

Ainsi, la pensée se rend-elle, à son origine, docile à elle-même, purifiée et décapée de tout ce qui l'a souillée durant son séjour dans le « monde ». Elle revient donc à son premier destin c'est-à-dire l'être. Mais on se rend bien compte que ce destin n'est pas encore tout à fait pensé et même qu'il ne le sera sans doute jamais : Birault a eu ce mot si juste : « le mot être est assurément le mot le plus malaisé du vocabulaire heideggerien.<sup>550</sup> » Malaisé parce que c'est sur lui que reviennent toutes les questions : « il devient le questionnable par excellence <sup>551</sup> ». C'est de ce questionnable que nous tenons le questionnement à perpétuité puisque Heidegger l'a *éclaté* en quatre morceaux qui à leur tour peuvent se fragmenter en une multitude de petits morceaux qui se multiplieront et voler en éclat comme des étoiles. L'être n'est plus la croix de l'entendement (philosophique et théologique) : il porte cette croix et disparaît sous elle ; « ... le pré-regard de la pensée... ne peut écrire l'être encore qu'en l'écrivant ainsi : l'être (barré d'une croix). Cette biffure en croix ne fait d'abord que défendre en repoussant. <sup>552</sup> » L'être devient ainsi une « forteresse » que la pensée doit prendre de force ou de ruse. La croix de défense trace les lignes de fortification qui assurent l'inviolabilité du lieu sacré où l'être s'origine ; fortification efficace puisque toute la philosophie et toutes les philosophies y ont déposé leurs armes. Et même si, comme en toute stratégie militaire, la forteresse venait à être prise, l'être survivrait encore dans son éclatement et son émiettement en mille morceaux. Le rôle de la pensée à ce moment là consistera à collectionner et à recomposer l'être, docilement, patiemment, en lui évitant cette fois sa « réincarnation » dans des noms qu'il a portés par le passé et qu'il doit à présent renier : être, étant, temps (chronos), Dieu, etc.... La pensée recueille, panse et efface les blessures et les traces de l'histoire traumatisante de l'être dans son *avoir-été-dans le monde*. Y veille et surveille le questionnement perpétuel dont le but serait sans doute de trouver un nouveau dire-dieu de l'être, qui ne soit plus

---

<sup>550</sup> Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Op. cit., p.363.

<sup>551</sup> Martin Heidegger, *Questions I*, p.232.

<sup>552</sup> ibidem

métaphysique, mais non plus, comme peut le laisser soupçonner l'entretien avec le Japonais, la pureté de l'être dans une langue non métaphysique. Mais même là, un échec est à craindre, d'abord parce qu'il n'y a pas de langue non métaphysique et ensuite parce que l'ouvrage *Acheminement vers la parole* a, dans la diversité de l'élaboration des textes qui le composent, un seul but : comment s'appelle ce qui chaque fois et toujours s'achemine vers la parole ? Les mots japonais, bambara, kikouyou, etc. auront toujours en arrière-garde, un relent métaphysique.

« - **Demandeur** : votre expérience se meut en conséquence dans la différence d'un monde sensible et d'un monde supra-sensible. Sur cette différence repose ce que l'on nomme depuis longtemps la métaphysique occidentale.

- **Japonais** : Renvoyant à la différence qui régit la métaphysique, vous effleurez la source du péril dont nous avons parlé. Notre pensée... connaît quelque chose qui ressemble à la différence métaphysique...

... vous comprenez à présent à quel point la tentation était grande... de déterminer le Iki à l'aide de l'éthique européenne c'est-à-dire métaphysiquement. <sup>553</sup> »

Aucune langue parlée, aucun dict ne peut approcher l'être sans une pré-compréhension supra-matérielle, hyper-empirique et méta-physique. Le questionnement perpétuel consistera sans doute à ne plus nommer mais à écouter ou à montrer. Cette expérience avait été déjà tentée dans le sillage d'Héraclite. L'être est ainsi la première énigme de l'histoire du langage, le *Nœud* de son destin qui attend son *Alexandre* qui, sans doute, ne viendra jamais. La *croix* sur être voudra alors dire : effacer, ignorer, oublier. Tombé dans l'oubli, la

---

<sup>553</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, éd Gallimard, Paris, 1976, p.99-100

contrée la plus vaste du Néant, le retrouver deviendra alors la charge de toute une vie et les chemins qui le pisteront ne sont plus sûrs de leur aventure. Voilà pourquoi le questionnement est perpétuel car notre histoire est une histoire inachevée, une création brusquement interrompue et un épisode de finitude. Le risque de se *re-perdre* est aussi grand que celui des chemins forestiers. Loin de l'étant, au fond de l'être, l'être (barré) appelle la pensée d'une voix inextinguible : c'est le sens du *De profundis*. C'est l'appel de l'être perdu.

### 3) les chemins de la perte

*Le chemin-retour* peut être engagé pour au moins trois raisons ; soit parce que l'aller nous a trop éloigné de notre base, ainsi le confesse Heidegger : « Le défaut radical du livre *Etre et Temps (est)* que je me sois trop tôt aventuré trop loin.<sup>554</sup> » Soit parce qu'on s'est égaré, soit les deux à la fois. Pour ce qui concerne notre thématique, il s'agit de la troisième cause.

En effet, depuis l'avènement de la philosophie ou de la métaphysique, et surtout depuis qu'elle a perdu sa grandeur avec et après Aristote, elle s'est émietlée en de multiples sciences rivales et indépendantes qui, par cela ou à cause de cela, en sont venues à oublier la question de leur origine. Ensuite, elle s'est quelque peu égarée et a secrété en elle-même un énorme *kyste* qui a leurré et fourvoyé tout le monde depuis Platon : c'est le nihilisme (la confusion entre être et étant) dont la philosophie occidentale ne se débarrassera sans doute jamais car *l'oubliance de l'être est restée*<sup>555</sup>

Ces deux causes réunies constituent ce qu'on peut et doit appeler « état de crise » de la philosophie, crise qui a atteint son paroxysme depuis au moins le 19<sup>ème</sup> siècle, crise que Heidegger lui aussi a reconnue et à laquelle il a tenté de remédier par ce *chemin-retour* et que Birault appelle le dépassement de la

---

<sup>554</sup>ibid. , p 93.

<sup>555</sup> Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, Op. cit., p.206.

philosophie, ce qui fait d'ailleurs un bon voisinage. Avant de prendre ce chemin de retour qui peut-être n'a pas de succès garanti, voici ce que propose Birault à la suite de Heidegger, pour régler la crise, même si régler la crise ne nous dispensera pas de faire le chemin :

1) que la philosophie comme l'y invitait déjà Hegel, renonce à son vieux nom *d'amour de la sagesse* et devienne le savoir absolu. 2) que le devenir-monde de la philosophie s'autosupprime pour correspondre au devenir-philosophie du monde. 3) que la grande spéculation disparaisse au profit de ces « miettes » ou de ces riens philosophiques si chers à l'un des inspirateurs de *Etre et Temps*, Kierkegaard. 4) mettre un peu d'ivresse et de pulsion dans la vie pour *plaire* au moins à Nietzsche en détruisant les valeurs préétablies. 5) enfin, trouver à la philosophie ou à la métaphysique une essence ou une origine non-métaphysique. Il s'agit, pour résumer les trois derniers points selon Birault « de mettre une forme (d'existence) plus existante (Kierkegaard), une forme de vie plus vivante et plus délirante (Nietzsche) et une forme plus pensante et plus méditative (Heidegger)<sup>556</sup> ».

Une pensée plus pensante et plus méditative ne vient à elle-même qu'en se niant comme pensée, qu'en se détruisant comme pensée ; c'est à cela qu'a servi l'ontologie fondamentale de Heidegger. La « destruction », qui n'était pas un simple sabotage, entame donc le périlleux chemin de retour vers sa plus originale origine, avec pour danger permanent, le risque de la perte ; perte en ce sens qu'on peut se perdre à nouveau et ne jamais trouver cette origine, perte parce qu'on peut se perdre pour la philosophie et pour la religion ; le chemin s'appellera alors chemin de la damnation : perdu pour l'être-homme et perdu pour Dieu. Mais ce n'est qu'un risque, par nature fait pour être couru, même par gros temps. Heidegger écrit : « Quand le torrent... raconte ses chutes sur les blocs de rocher, nous pouvons risquer le pas qui nous ramène de

---

<sup>556</sup> Henri Birault, *Heidegger et l'expérience la pensée*, Op. cit., p.367.

la philosophie à la pensée de l'être, dès lors qu'à l'origine de la pensée nous respirons un air natal <sup>557</sup> ».

Risquer le pas en arrière (Sckrilt zurück) puisque d'autres pas, d'autres chemins n'ont mené nulle part, risquer le pas tout seul sans la hardiesse conquérante de la philosophie désormais désarmée ; sans la métaphysique dont le sol poreux n'a pas pu ou n'a pas su porter les racines des autres sciences et les fondations de notre histoire ; sans la théologie, elle-même victime d'une multiplicité de branches détachées manquant du même coup sa cible, *christianité*, son but premier. C'est seule que la pensée nous ramène à cette origine qu'aucun nom ne désignera ; fût-il être, il faudra qu'elle y renonce ; fût-il Dieu, qu'il ne s'appelle plus Dieu.

Le fil tendu depuis *Etre et Temps* traverse l'œuvre de Heidegger toute entière, à savoir le retour à la *terre natale*, le premier matin grec, « c'est-à-dire le moment du monde où le monde est dans la lumière, mais où il n'y a pas encore de soleil. <sup>558</sup> » *A cette aube profonde du déploiement de son être, la pensée ne pense pas encore le concept.*

Si nous prenons ce retour au matin grec au pied de la lettre, la perte est déjà assurée : si Heidegger cherche vraiment *ces Grecs* là, il les manquera car il n'y a plus de Grecs. Par contre, s'il cherche l'instant où la pensée n'est pas encore philosophie, c'est-à-dire non-métaphysique, quelque chose est dans l'ordre du possible, bien gardée dans la Mémoire où se trouve « le rassemblement de la pensée fidèle <sup>559</sup> ».

Evoqué, annoncé, signalé dans des écrits épars, ce retour est systématisé dans le cours *Qu'appelle-t-on penser ?* de l'hiver 1951-1952, c'est-à-dire un des derniers cours de Heidegger, qui sonne d'ailleurs comme le dernier coup de semonce à l'appel de la pensée véritable. Et ce n'est pas un hasard ! C'est le chemin retour qui est annoncé. Mais ce n'est pas un simple retour. En quoi est-

---

<sup>557</sup> Martin Heidegger, expérience de la pensée in Op. cit., p.33.

<sup>558</sup> Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* (Préface de G. Granel) Op. cit., p.8.

<sup>559</sup> *ibid.*, p.30.

ce que ce retour à une origine non-métaphysique comporte autant de risques ? C'est qu'en réalité, ce retour non-métaphysique que Heidegger cherche, prend la signification d'un retour vers le sacré. Voilà que s'illumine l'énoncé du présent chapitre : *De l'athéisme de Heidegger*. Le risque *de perdition* est réel ici car le sacré ne ressortit pas à l'ordre du métaphysique, ni même du « religieux » ; sacré ici a-t-il la même résonance que dans *musique sacrée, forêt sacrée, repas sacré* ? En quoi la pensée de l'origine doit-elle être une pensée sacrée chez Heidegger ? Voilà qui va éclairer le cherche-dieu heideggerien.

Quand *Dieu est entré en philosophie* et qu'il en a été ensuite expulsé, il a certainement laissé des traces ; - pour l'instant, importe peu de quel Dieu il s'agit – ce sont des traces que cherche chez Heidegger la pensée la plus pensante. Ce sacré qui n'est ni un lieu, ni un étant ni un concept, comment vient-il à notre langage ? Voilà une question primordiale dans le *dernier Heidegger*, comme s'il voulait recentrer toute son œuvre, sa pensée, *prématurée dans Etre et Temps* et mûrie dans ses derniers cours. L'obsession du sacré a donc en quelque sorte balayé l'orgueil du savant pour laisser place à l'humilité pieuse d'une pensée qui revient déçue d'une longue campagne en quête de la vérité ; elle retourne donc dans son élément parce qu'elle « est (a) échouée en terrain sec <sup>560</sup> », en comparaison avec un poisson qui y suffoquerait et y mourrait sans pouvoir dire un seul mot. Le mot, c'est ce qui manque à la pensée dans le contexte métaphysique pour dire essence, Dieu, divinité, sacré. C'est ce mot, qui dans la métaphysique parle à tort et à travers, qui fera le grand échec à l'origine de la question « Qu'appelle-t-on penser ? » Une question du langage et donc de la parole.

La peur de nous éloigner du fil tendu par le titre de ce chapitre, nous oblige maintenant à ne retenir sur le chemin de ce retour risqué que le rapport entre le sacré et Dieu. S'étant penché sur les multiples interprétations données à la fameuse déclaration de la *Lettre* « *ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que*

---

<sup>560</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p.33.

*se laisse penser l'essence du sacré...* », Jean Greisch pense plutôt qu'il s'agit là pour Heidegger de poser la différence entre le sacré et Dieu dont le destin-même est d'être différents. Nous le lui concédons. Mais ici, ce penser doit être dit. La *parole n'est-elle pas la maison de l'être* ? Si la vérité de l'être pense l'essence du sacré, alors la parole est également la maison du sacré. Ainsi, la pensée qui pense le sacré sur son retour est parallèle au chemin qui va vers la parole. Ces deux chemins parallèles représentent l'histoire du déploiement de la pensée de Heidegger sur la question du sacré. Nous tenons ceci du fait que le seul lieu où il thématise son chemin vers le sacré se trouve être ce livre dont le titre ne porte aucune ambiguïté : *Acheminement vers la parole* (1959), où même le mot sacré est toujours en arrière-plan : « ... c'est seulement vingt ans après mon habilitation que je me risque dans un cours à situer la question en quête de la parole [...] presque dix ans passèrent encore jusqu'à ce que je sois en mesure de dire ce que je pensais – le mot approprié fait encore aujourd'hui défaut. <sup>561</sup> » Trente ans en tout, sur le chemin de retour et toujours pas de *visage* sur le sacré pour être nommé ! Pendant ce temps, il lit Hölderlin et lui consacre même des cours ; une chose tout à fait curieuse que de mettre au programme des cours de métaphysique un poète « patriote », (1934 ; la raison était plutôt *politique* et ne nous intéresse pas ici.)

Hölderlin, un *bloc* ; ni philologue, ni philosophe, ni théologien. Un poète dont la mission, dira Heidegger était de *poématiser*. Nous n'avons pu avoir directement accès à ce bloc parce que la langue écrite par Hölderlin ne nous est malheureusement pas accessible. Nous tentons donc de l'approcher à travers Heidegger qui le lit et le commente.

Le titre du présent paragraphe, *les chemins de la perdition*, ne s'adresse pas seulement à Heidegger, mais à nous aussi. Nous sommes perdus au moment de découvrir le décalage qu'il y a entre ces *mots déposés* de la liturgie chrétienne et le sens qu'ils peuvent avoir ou ont eu effectivement dans le lexique de

---

<sup>561</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p.93

Hölderlin, notamment dans *comme un jour de fête* (voir infra III, ch2 §1) ou dans *Pain et vin*. La première remarque qui nous paraît importante tient en peu de mots : il n'y a rien *de tout à fait* original chez Hölderlin : il connaît bien la religion et la théologie chrétienne, la mythologie grecque et sans doute aussi toutes les légendes patriotiques de la *vieille* Allemagne. Tout ceci mis ensemble et secoué donne une *bombe* à fragmentations irrégulières : le poème ou la poésie dont Heidegger aura mis trente ans à reconstituer les fragments. En voici un extrait :

Comme au jour de fête quand un paysan  
Va voir le champ au matin quand  
...  
Tout ce temps, et au loin encore gronde le tonnerre,  
...  
Mais voici le jour ! Je l'espérais, le vis venir  
Et ce que je vis, que le Sacré soit ma parole !  
Car elle, elle-même, plus ancienne que les temps  
Et au-dessus des dieux du soir et de l'orient,  
La Nature maintenant s'est éveillée avec tumulte.  
...  
Que lui réussisse le fruit porté en amour,  
[Œuvre des dieux et des hommes,  
  
Le chant, pour qu'il témoigne des deux,  
Ainsi, les poètes le disent, comme elle désirait  
Voir de ses yeux le dieu, son éclair tomba sur  
[La maison de Sémélé  
  
Et, cendre mortellement atteinte, elle porta  
Fruit de l'orage, le saint Bacchus.  
C'est pourquoi les fils de la terre boivent maintenant  
Sans danger le feu céleste.

S'il y a une originalité dans ces fragments, c'est bien l'herméneute Heidegger qui nous la fait découvrir de façon magistrale, et l'ivrogne Bacchus peut reprendre une nouvelle vie dans un bénitier sanctifié, et l'ancien dieu trouvera une nouvelle demeure trop exigüe pour sa Toute-puissance. Ce qu'on ne comprenait pas dans la « mythologie » grecque avec ses dieux espiègles, fripons, querelleurs et trop humains, ce qu'on comprenait de moins en moins

avec la tradition yahviste d'un Dieu qui cache son nom et son visage, on ne comprend toujours pas ce dieu dédivinisé de Hölderlin qui se dit au pluriel et descend *quelques sphères en-dessous*. La poésie de Hölderlin ne s'intéresse pas directement à Dieu, aux dieux, mais au lieu où ils habitent. Or, ce lieu où ils habitent leur est logiquement antérieur. Dans le poème que nous commentons ici, *le beau matin de l'après l'orage* ne laisse pas voir dieu, mais la *Belle divinement Nature*. Ce jour dont le matin transfigure le poète se *donne* à sa parole comme Sacré. (Ici, l'image du *buisson ardent* peut effleurer notre esprit!) Hölderlin nomme la Nature le Sacré « parce qu'elle est plus ancienne que les temps et au-dessus des dieux. <sup>562</sup> » Les dieux *habitent* donc le Sacré et c'est lui qui donne sa divinité au divin. Plus *ancienne* en ce sens que, avant que ne fussent le soir et le matin, le ponant et l'orient, avant que ne vinsent les dieux et les Anges et les psychopompes, la Nature *maternait* déjà. La Nature est de ce fait l'inspiratrice de tout. Si elle inspire, c'est, dit Heidegger, parce qu'elle est Esprit. C'est l'Esprit qui *expose tout devant les dieux* (*Entrückung zu den Göttern*) divins et devant la Présence. C'est dans cette exposition que se composent, s'allient et se marient les formes du monde, dans l'attente d'être dites. Peu importe, que ce mariage soit de forme dialectique où les contraires s'allient et s'imbriquent, ou s'allient par affinité là où les mêmes se congratulent. C'est parce que la pensée est Esprit qu'elle peut régner sur ce qu'elle compose et unit dans la Matrice initiale : la φύσις. Il n'y a donc pas chez Heidegger l'oubli de l'esprit comme l'a pensé Derrida ; il lui a réservé une meilleure estrade : le lieutenant de la *divinement belle Nature*.

Dans le commentaire de ce poème, Heidegger établit un nouveau pont entre Hölderlin et la pensée de l'origine : « Dans le mot Nature, Hölderlin dit autre chose, qui se trouve bien en rapport secret à ce qui fut un jour nommé φύσις <sup>563</sup> » Est-ce cette pensée sans transcendance qui voudrait voir dans la

---

<sup>562</sup> Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Op. cit., p.77.

<sup>563</sup> *ibid.*, p.75.

Nature la *Merveilleuse toute puissance*, puisqu'elle est présente et réelle dans tout et partout, porte le monde *dans ses bras légers*, ne ploie ni ne souffre sous le faix du monde ? C'est pourquoi elle est divinement belle car présente aussi dans les dieux. En d'autres termes, le divin ne nous est donné que dans la mesure de la Nature, c'est l'espace qu'il occupe dans celle-ci : le divin est dans la Nature qui dort : « aussi, dans les saisons où elle semble dormir, au ciel ou parmi les plantes ou les peuples...<sup>564</sup> » C'est elle qui captive les poètes.

Nous croyons que Heidegger a vu dans le mot Nature, son dit grec φύσις. C'est la raison pour laquelle il rapproche le poète du penseur parce que φύσις « est le mot fondamental des penseurs du commencement de la pensée occidentale.<sup>565</sup> » De cette position, l'être n'est plus loin puisqu'il ne peut y avoir de φύσις sans *croissance*, au sens d'épanouissement, d'ouverture, d'éclaircie qui illumine d'un *feu* permanent la position de cette présence qui porte à coup sûr l'être. C'est par ce feu que Heidegger comprend Hölderlin chez qui la Nature « crée et anime tout », et prépare ce tout à son dévoilement. Ce dévoilement, c'est la parole ; voilà pourquoi Heidegger attache la plus haute importance aux poèmes de Hölderlin parce qu'il rapproche la parole au premier jour (le temps). Quand vint le jour attendu (espéré), quand il se fit voir, le poète, traversé et ébloui par son jour qui s'ouvrit, le nomma le Sacré. La parole ne parle que pour nommer la lumière ; la lumière est présence ; la présence est Nature ; et la Nature est-elle l'être ? Cette question n'a aucune réponse directe ni chez le poète, ni chez le philosophe, parce que *être*, ce mot-clé de la pensée et de l'herméneutique heideggerienne, est aussi un mot tabou, un mot-interdit car selon Birault, « il égare plus qu'il n'éclaire<sup>566</sup> ».

C'est en cela que nous avons estimé que tous les chemins qui vont de l'être ou ceux qui y retournent sont des chemins de perdition. Qu'espérait-on trouver, dans ce nouvel être, avec son chemin de croix ? Toute question qui le touche

---

<sup>564</sup> *ibid.*, p.71.

<sup>565</sup> *ibid.*, p.73.

augmente le risque de le confondre avec Dieu, toujours tout proche ou avec quelque autre synonyme. Même l'énorme effort que fait Hölderlin pour l'éviter le traîne encore derrière lui comme un tirant d'eau : « la sphère qui est plus haute que celle des hommes, celle-là est le dieu. <sup>567</sup> » A notre connaissance, chez Hölderlin, ni le *Sacré*, ni *les dieux*, ni le *Dieu*, ni le *Chaos sacré*, ni le *divin*, ni la *Nature*, ni le *ferme statut*, ni les *immortels*, ni *l'éclair du Père* ne désignent l'être ni même ne le soupçonnent.

Mais nous sommes en droit de nous demander à quoi correspond cette *théorie* de mots, comme si cette procession dans son inflation, épuisait ce qui dans l'être reste impensé et interdit de *visage*. Derrière cet écran, Hölderlin nous brouille encore toutes les pistes qui nous auraient remis sur le chemin de l'être ; avant Heidegger, il fit exactement ce que celui-ci fera après lui : rendre incompréhensible ce qui n'était qu'incompris. Le dire-dieu en poésie consiste-t-il à déshabiller un mot pour en rhabiller un autre ? De désacraliser Dieu pour en couronner un autre ? On connaissait le mystère de la Trinité, mais ici, il y a encore plus mystérieux comme cette *déconstruction* qui met Dieu dans le Sacré avant de le nommer Nature. Le pas en arrière qui oblige Heidegger à renoncer à la tâche de la métaphysique n'est-il pas une fois encore un pas en dehors du chemin ? Peut-être même que l'être, pour y avoir accès, n'a besoin d'aucun chemin. Peut-être cherchons-nous au loin dans l'horizon, ce qui est juste à côté du *puits de Thalès* ? « La pensée de l'être, reconnaît Heidegger, en tant que réponse, est une chose sujette à erreur et en outre très pauvre. Peut-être, cependant, la pensée est-elle un chemin inévitable, qui ne prétend pas être une voie de salut et qui n'apporte pas une nouvelle sagesse. <sup>568</sup> » Nous aimerions dire, sans commentaire : Heidegger a tout dit. Hélas ! non. On entend plutôt sonner dans cette *complainte*, la balise d'un naufragé que l'*aventure* de la pensée a perdu.

---

<sup>566</sup> Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Op. cit., p.363.

<sup>567</sup> Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Op. cit. , p. 94.

<sup>568</sup> Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Op. cit., p.221.

Et si toute la métaphysique et toute la théologie n'apportaient aucune sagesse ? La question est brutale et même belliqueuse mais nous lui réservons une légitimité certaine puisque chaque penseur ou chaque théologien peut imprimer sa conception de la *sagesse* et la défendre comme on dit, *unguibus et rostris* ; les philosophes se sont superposés les uns par dessus les autres et chacun se présentant comme le dernier. Et s'ils s'étaient tous trompés ? Il y aura certainement dans notre histoire, beaucoup de chemins à rebours, car c'est un fait, « un chemin est toujours exposé à devenir un chemin qui égare. <sup>569</sup> » C'est par cet égarement que nous revenons sur la « mort de Dieu » ; trouverons-nous en celui qui revient notre chemin ?

#### 4) La mort de quel Dieu ?

Cette forme interrogative correspond à une affirmation bien définie comme, *nous vous annonçons la mort de Dieu*. La question sera alors, la mort de quel Dieu ?

Nous préférons conserver le titre de ce paragraphe sous cette forme plutôt que sous la forme affirmative pour deux raisons : d'abord, personne ne peut croire à la (une) mort de Dieu. Ensuite, nous ne risquons pas la gageure qui nous aurait contraint à remonter l'histoire de l'athéisme dans toutes ses formes et ses composantes. Le titre *la mort de quel Dieu ?* circonscrit ici seulement une cible précise : le mot de Nietzsche et la fuite des dieux de Hölderlin : ces deux *produits* de notre histoire ont, heureuse coïncidence, beaucoup de points communs : chacun s'est proclamé dans son domaine, être le dernier ; ils se rejoignent encore dans le lyrisme de leur art respectif qu'ils héritent tous les deux de la proximité des temples chrétiens ; ils ont traversé tous les deux l'existence avec une santé fragile et la tragédie les a encore réunis sur leur fin dans la démence. Ces deux *frères* qui ont contribué pour une grande part à la

---

<sup>569</sup> Martin Heidegger, post-scriptum in *Essais et conférences*, Op. cit., p. 223.

structuration de la pensée de Heidegger l'ont-ils amené au bord du précipice où l'on expérimente la mort de Dieu ? La pensée plus pensante de Heidegger a-t-elle pu, à un certain moment, tuer Dieu par mimétisme, ou a-t-il renoncé par le même mimétisme, à poser Dieu au centre de son agir, qui n'aurait sans doute pas manqué son témoignage de l'expérience de sa foi ? Quel Dieu meurt historiquement chez Heidegger et chez ses deux devanciers ? Nous multiplierons ces questions introductives sans jamais pouvoir saisir la mieux à même de commencer. Son angle est si obtus.

Mais nous avons un avantage : bien que nous parlions dans ce chapitre d'athéisme, il ne s'agit pas à proprement parler de la mort de quelque dieu. Dans l'héritage linguistique occidental, le mot a plus fait école que sa réalité, et l'adepte de l'athéisme, l'athée, sans le savoir et surtout sans le vouloir, maintient encore debout le mot Dieu dont il vit de la négation en permanence. Karl Rahner écrit : « l'athée lui aussi contribue à la survie du mot « Dieu » [...] voudrait-il l'éviter,... il devrait contribuer lui-même à (sa) disparition par un silence de mort, et ne même pas se déclarer athée <sup>570</sup> ».

Comme on peut le constater, il n'y a pas pareil projet, ni chez Heidegger, ni chez Nietzsche, ni chez Hölderlin. Et pourtant, nous allons parler de la mort d'un dieu. Détruire à coups de marteau les icônes de notre histoire comme le fait Nietzsche, ce n'est pas encore tuer Dieu ; annoncer leur fuite comme le fait Hölderlin, c'est seulement les déplacer ; et le *détranscendantaliser* comme le fait Hegel, c'est moins le nier que l'éparpiller dans l'immanence. Et Heidegger ? Entre les trois, il attend le dieu ultime (der letzte Gott), celui qui, « par rapport aux dieux passés et surtout par rapport au dieu chrétien, est le tout autre. <sup>571</sup> » Peut-être, en trouvant ce dieu ultime dont le point caractéristique est son altérité, nous saurons celui, ou, le cas échéant, ceux qui sont « morts ». Celui qui restera sera celui que nous cherchons.

---

<sup>570</sup> Karl Rahner, *traité fondamental de la foi*, Op. cit., p.60.

<sup>571</sup> Martin Heidegger, contribution à la philosophie in œuvres (GA,65) cité par Didier Franck, Op. cit., p. 137.

Remontons à l'extrait de Nietzsche, en évitant autant que faire se peut, « toute opinion hâtive s'offrant à l'esprit dès que nous entendons ce mot terrible <sup>572</sup> ».

Une fois encore, ce texte du *Gai savoir* de Nietzsche n'a rien de *tout à fait* original ; une allusion sans recherche et sans *classe* à un personnage réel de l'Antiquité, Diogène, afin de régler ses comptes avec l'Eglise ou l'autorité qu'elle symbolise. L'essentiel de ce texte tient en peu de mots et Heidegger le résume en une petite phrase, « Il ressort que le mot de Nietzsche sur la mort de dieu concerne bien le Dieu chrétien <sup>573</sup> ».

Nous avons déjà commenté ce mot (supra), nous n'allons pas y revenir.

Si nous répondons à notre question, la mort de quel dieu ? par la mort du chrétien, ce ne sera pas encore une explication. Ce que Heidegger appelle *la destruction de la métaphysique* sommeillait en puissance dans la conscience occidentale depuis au moins Descartes. Ce qui va retenir notre attention, c'est ce Dieu qui hante la conscience occidentale et dont chaque époque trouve toujours un motif indiqué pour le mettre au chômage.

De nos jours le Forcené (le fou) serait classé dans la catégorie « vaudeville » où un *paumé* « crache ses gauloises ». Le spectacle n'a donc pas de hauteur. Mais, on le sait, derrière cette palissade, les invectives de Nietzsche sont dirigées contre Platon et la récupération de celui-ci par l'Eglise qui selon lui, veut *étendre sa puissance*. Le Dieu qui est mort ici, est celui qui est descendu du ciel, le monde intelligible, sous les ailes de Platon. Mais cette façade serait moins critiquable si l'on voyait dans le mot de Nietzsche, la *prophétie* de la détresse du monde qui finira un jour ou qui a fini par faire fuir les dieux. *Les églises sont les monuments funéraires de Dieu* : nous pouvons aussi comprendre que les églises sont les lieux de mémoires, les lieux du souvenir et de l'espérance, parce que, si Nietzsche est conséquent – et il l'est – il

---

<sup>572</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit. , p. 258.

<sup>573</sup> Ibid., p.261.

va falloir remplacer le dieu assassiné. Et quand bien même on détruirait ces églises, elles resteraient intactes dans la mémoire collective où dieu, ou l'idée de dieu est indestructible. Après la deuxième guerre mondiale, les berlinois ont continué à envoyer les cartes postales de leurs monuments historiques qui désormais n'étaient plus que tas de cendres et de gravats.

Dieu meurt-il vraiment dans le mot de Nietzsche ? Admettons-le, mais avant, il a dû agoniser longtemps ! Notre diagnostic va s'arrêter brièvement sur deux sites : Aristote et Hegel.

Le dieu d'Aristote : il est passé presque inaperçu sous nos yeux, le plus mortel des poisons, distillé et dissimulé sous la formule d'Aristote : *Dieu, une pensée qui se pense elle-même*. Soit ! Ce faisant, il ignore le monde et les autres. Si son ignorance est telle, comment aurait-il créé le monde ? Comment a-t-il pu élire un peuple parmi des milliers qu'il ignore naturellement ? Si son existence consiste à se penser, cela signifie également qu'il peut s'ignorer sans périr et sans régénérer. Ainsi, s'ignorer soi-même est-il la pire forme de la mort. Dans ces deux perspectives, Dieu n'est donc rien, ni pour le monde, ni pour lui-même ; dans ce cas, c'est le fantôme de Dieu que Nietzsche tue. Un crime inutile donc ; une vue d'un esprit perturbé.

L'esprit de Hegel : bien que nous ne parlions de lui que rarement ou même pas dans notre travail, les heideggeriens le savent, Hegel est la pièce maîtresse pour comprendre l'onto-théo-logie de Heidegger<sup>574</sup> et donc l'histoire et la question de l'être qui dans la métaphysique passe tantôt pour ontologique, tantôt pour théologique, mais sous la forme d'un impensé. Il semble que c'est chez Hegel que s'est constituée réellement l'unité de l'ontologie et de la théologie surtout *l'affichage* ostensible de Dieu dans un intérêt philosophique (voir infra p.357). Il écrit « l'intérêt de la philosophie aujourd'hui, est de poser à nouveau Dieu, d'abord et absolument à la pointe de la philosophie, comme le

---

<sup>574</sup> Voir le récent ouvrage de Bernard Mabilie, *Hegel, Heidegger : recherche pour une constitution*, Vrin 2004 à partir justement de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique in *Questions I* de Heidegger où il est question de Hegel

seul fondement de tout comme l'unique *principium essendi cognoscendi*... on l'a assez longtemps posé à côté d'autres êtres finis, ou tout à fait à la fin, comme un postulat d'où surgit une finitude absolue.<sup>575</sup> » Pour arriver à ce *dieu-ostensoir*, Hegel a parcouru un long chemin de réfutation (notamment Kant). Mais ce n'est pas ce qui est intéressant directement. C'est plutôt ce qui rend Hegel intéressant aux yeux de Heidegger et qu'il écrit dans *Identité et Différence* : « Hegel lui-même donne-t-il expressément au propos de sa pensée le nom qui domine tout le propos de la pensée occidentale, le nom d'être.<sup>576</sup> » Heidegger tire cette grande conclusion de ce que dans *La science de la logique*, Hegel écrivait « seule l'Idée absolue est l'être, Vie impérissable, Vérité qui se connaît elle-même, seule elle est toute vérité. »

Nous retrouvons ici, le même schéma que nous avons signalé chez Aristote à propos de Dieu. L'être et la pensée sont identiques, l'être est donc cette Idée absolue, cet *unique principium* ; la philosophie devient alors pour Hegel, ce qu'il décrit dans *La phénoménologie de l'esprit* à savoir, le savoir absolu qui se sait et se pense lui-même. Ce savoir absolu, c'est l'esprit qui parcourt toutes les étapes de la conscience de soi : de sa conscience inculte à la plus haute et donc absolue. L'être est alors entendu comme une totalité qui se referme sur elle-même comme un cercle, un cercle dont chaque point peut être considéré comme le commencement et la fin. L'esprit ne peut donc rien penser d'autre que soi. L'esprit a congédié l'être puisqu'il devient pour Hegel la seule réalité que seule la philosophie, de sa hauteur rationnelle peut comprendre : tout le réel devient alors rationnel et le rationnel le réel (*tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel*)<sup>577</sup> Ce bout de phrase fit lever quatre énormes boucliers tant philosophiques que théologiques : Ruge, Feuerbach, Marx et Kierkegaard. Nous n'entrerons pas dans cette querelle des *jeunes hégéliens*. Pour l'instant, nous comprenons par lui que chez Hegel, à coup sûr, la foi est rationnelle

<sup>575</sup> Hegel, Premiers écrits, Iansson (149) chercher la référence.

<sup>576</sup> Martin Heidegger, La constitution onto-théo-logique de la métaphysique in *Questions I & II*, Op. cit. p.278

<sup>577</sup> F W Hegel, in préface de La philosophie de droit

entendons par là qu'il est raisonnable de croire. C'est ainsi que Hegel met l'homme en relation directe avec Dieu et se revendique sans réserve *chrétien protestant luthérien* (contrairement à Heidegger) : « Cette croix a été appelée foi » écrit-il. Mais en réalité, conciliant la foi avec la raison (c'est la thèse fondamentale de Hegel), détruit-il ainsi ce que Luther avait tranché au couteau : la séparation radicale entre raison et foi. En ceci, le Heidegger protestant devenu, magnifia Luther et le fit entrer dans son œuvre : c'est lui qui, invisible, tire les ficelles dans *l'Introduction à la métaphysique* où cette séparation est portée à son faîte.

Revenons au *rationnel réel* de Hegel : ce qui est réel peut donc être expliqué ; la raison peut tout comprendre et tout expliquer. On entre donc chez Hegel comme ce fut le cas chez Kant, dans les *conditions de possibilités*. Toute la connaissance se trouve dans le *cercle* ainsi formé avec le réel et la raison. Tout est dans ce cercle et rien au dehors, rien au-delà. Même le *transcendantal* choit dans ce cercle, dans l'immanence.

C'est sans aucun doute de cette immanence que jaillira l'idée de la Nature considérée comme Un et le Tout, Nature qui sera – on voit bien le lien et la proximité – le sommet ou le Dieu de Hölderlin dans tous les schémas de sa poésie.

Nous découvrons à l'instant même, un important problème : ce Un Tout, et cette Nature, qu'est ce qui les porte ? Autrement dit, la pensée est-elle *embrigadée* dans le cercle ou organise-t-elle le cercle de l'extérieur ? Si la pensée organise de l'intérieur du cercle, elle est alors immanente ; la philosophie de Hegel devient ainsi une *physique*, incapable de soutenir sa *stance* et celle du cercle. De même pour Hölderlin, si la pensée est à l'intérieur de la Nature, comment a-t-il pu dégager un espace pour la divinité et le sacré ? Nous verrons le cas de Hölderlin plus tard. Reposons une nouvelle question à Hegel : comment le Tout Un, à ce stade d'immanence, peut-il laisser un espace au langage dont la présence, depuis toujours est une épine dans le talon de la

philosophie ? L'éternel problème de φύσις et λόγος, par lequel, anticipons, Heidegger achemine et achève son itinéraire de penseur.

Le génie de Hegel a donc consisté à mettre du mouvement dans le cercle ; l'être y revient sous la forme du devenir ; devenir qui s'oppose, nie et conteste chaque position dont nous avons dit qu'elle était le commencement et la fin. Ce devenir, c'est la dialectique. C'est par le mouvement dialectique que la conscience pourra se connaître, c'est-à-dire se poser comme soi et comme autre ; comme sujet et comme objet dans le Même. L'altérité hégélienne est une altérité d'abord tournée vers soi : l'autre, c'est l'autre du même. C'est dans cette altérité que se situent la véritable identité et la véritable différence, chacune se renvoyant l'autre comme différente mais la reconnaissant comme identique à soi. Il y a donc entre identité et différence, à chaque fois, un petit filet de négation dont Heidegger dira : « grâce à la dialectique et particulièrement celle de Hegel, le négatif apparaît au cœur de l'être <sup>578</sup> ».

Donc, le principe d'identité n'est pas comme on le voit, une relation du semblable avec le semblable. L'exemple que Hegel prend dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* le montre bien. *Dieu est l'être*. Le semblable est ici « morphologique » et ne relève pas le débat. Dans *Dieu est l'être*, ce qui est en jeu, c'est la relation conceptuelle harmonieuse entre un sujet, un verbe et un prédicat. Ici, c'est le prédicat qui comme en grammaire, garde le *code* de la compréhension de l'énoncé. Ce code est substantiel et alors, il peut épuiser le sens du sujet et peut même *l'effacer*. *Dieu est l'être* voudra dire : Dieu habite dans l'être. Celui-ci est alors la manifestation de celui-là. Mais la dialectique nous autorise aussi à dire : l'être est Dieu ; ce qui dans le fond, ne rabaisse ni ne grandit ni l'un ni l'autre, puisque le verbe ici joue franc jeu et transmet son essence à l'un comme à l'autre avec équité. Dieu est entièrement Dieu qui est l'être entièrement être. Pas de tricherie comme dans le conte où *le hérisson et la*

---

<sup>578</sup> Martin Heidegger, *Identité et Différence*, in Op.cit., p. 297

*hérissonne* tournent en bourrique le vélocé lièvre *en trichant à la course*.<sup>579</sup> C'est par le verbe *est* que s'accomplit l'éclaircie de Dieu : « dans la plénitude de son apparition, l'être permet à Dieu d'être Dieu. <sup>580</sup> » Et dans cette plénitude, ajoute Laffoucrière, *Dieu est logique* puisqu'il est *l'Idée absolue* que nous avons citée. Or nous voyons bien dans *La phénoménologie de l'esprit* que l'absolu a bien besoin de son commencement inculte pour faire son chemin, autrement dit il a besoin de l'étant pour être Dieu, pour devenir son être ; Dieu a besoin de l'homme – immanence oblige : « la théologie hégélienne est essentiellement une onto-théo-logie. <sup>581</sup> » A ce titre Dieu peut bien mourir dans les choses si celles-ci venaient à disparaître. Alors, ce qu'on a, c'est ce qu'on est. Ce que Dieu est, c'est ce qu'il a : « toute la présence est dans le présent. Le Grund est dépourvu de tout Abgrund. C'est une philosophie du jour absolu. Il restera aux penseurs qui viendront, à refaire à la Nuit sa part <sup>582</sup> ».

A la réflexion, c'est le verbe *être* qui tue Dieu ! Car s'il est être, être est ce qui lui manque pour être absolu ; or l'absolu est justement ce à quoi il ne manque rien pour être ce qu'il est. Ce *être*, l'espièglerie de l'absolu, ce dont Dieu ne peut se passer. Aussi dirions-nous que c'est le Dieu de l'immanence qui meurt parce qu'il lui a manqué cette Nuit pour se régénérer, un Abgrund (abîme) pour disparaître (il ne peut quitter l'immanence) et renaître. Il meurt parce qu'il a stagné dans l'étant ; à l'inverse, mais exactement comme celui d'Aristote qui mourut dans la (sa) pensée. *A trop regarder dans l'abîme, on devient abîme soi-même*, nous paraphrasons Nietzsche.

Revenons une troisième fois chez Nietzsche. Le projet de l'*assassinat* de Dieu le hantant, il va prévoir aussi de combler l'espace vacant que va laisser

---

<sup>579</sup> *ibid.*, p.297.

<sup>580</sup> Odette Laffoucrière, *Le destin de la pensée et la mort de Dieu chez Heidegger*, éd Nijhoff, La Haye, 1968, p.218.

<sup>581</sup> *ibid.*, p.219.

<sup>582</sup> *Ibidem*

Dieu. Le surhomme, une *formule*<sup>583</sup> que nous avouons ne pas *trop* comprendre, remplacera le Dieu déchu. Laffoucrière nous fait remarquer que cette idée de surhomme n'est même pas de Nietzsche ; que comprendre ? C'est sans doute Nietzsche qui « *mord avec des dents volées*<sup>584</sup> » et qui éveille dans la conscience d'une Europe déjà apeurée, le spectre du pessimisme dont l'arme fatale est la mort. Le danger qui a toujours fasciné cet homme fragile (migraineux toute sa vie, aveugle à quatre vingt dix pour cent, solitaire) peut nous donner la clé qui ouvre la porte de sa vengeance sur tout ce qui pouvait représenter à ses yeux le *pouvoir*, la *force* et la *popularité* qu'il n'avait pas. Autour de lui, quelqu'un avait en sa possession, ces trois *choses* : l'Eglise. Le combat de Zarathoustra, (un nom non original encore : de Zoroastre, un religieux, fondateur du mazdéisme, l'ancêtre du manichéisme) consiste à détruire ce qu'avec sa force, son pouvoir et sa popularité l'Eglise enseigne : la morale et les valeurs de la vertu.

Ce combat, bien évidemment, attaque le pouvoir de l'Eglise dès sa racine : la métaphysique en général et celle de Platon en particulier (voir supra). La grande *trouvaille* de la métaphysique antique qui se résume dans la formule ζῶν λόγον ἔχον ne trouve pas grâce aux yeux de Nietzsche pour une raison plutôt légitime : dans cette définition, découvre-t-il, l'essence de *l'animal-homme* et celle de la raison restent floues et non encore pensées. (Heidegger reprendra cette critique dans *Le principe de raison*). Le christianisme se construira lui aussi sur cette définition (erronée) qui réellement ne définit pas l'homme. C'est ce vrai homme laissé de côté par la philosophie et le christianisme que cherchent Nietzsche et Zarathoustra. Le trouvant, ils ne magnifieront pas le rationnel en lui, mais l'animalité. Dieu étant le produit de la rationalité, périra avec celle-ci. C'est le Dieu de la métaphysique qui meurt dans le mot de Nietzsche, tué, nous le disions, par l'être – inéluctablement. Le

---

<sup>583</sup> « Le surhomme est le sens de la terre...Restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres... » F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, I, 3 in *Œuvres*, éd Robert Laffont, Paris 1993

<sup>584</sup> *ibid.*, p. 320.

Forcené de Nietzsche revendique un crime qu'il n'a même pas commis (c'est un fou). Mais il a encore quelque cohérence ; après le crime qu'il croit avoir commis avec le concours de tous les hommes, il le cherche encore.

On peut donc comprendre, d'après l'attaque contre la caverne de Platon, que pour Nietzsche c'est la philosophie qui tue Dieu, lorsqu'avec Platon elle *efface* la ligne de l'horizon qui sépare le ciel de la terre. Le Dieu mourant tombe dans le *crépuscule des idoles* qui ne brillent plus. Mais, dans la même pensée de Nietzsche que deviendra ce Dieu mort, au moment de *l'éternel retour du même* ? C'est là la limite du crime de Nietzsche.

Et si Dieu s'était seulement enfui, son retour ne serait-il pas envisageable ! La fuite des dieux : c'est Heidegger lui-même qui fait la transition entre le crime du Forcené et la vacance des dieux (voir paragraphe suivant). L'espace entre l'absence et l'espérance du retour, Heidegger l'appellera *l'espace divin*, c'est-à-dire l'espace « sacré » réservé aux dieux. Cet espace est donc protégé par les poètes qui seuls, par leurs chants transformés, rendent l'espace propice à la pensée. Des chants parce que, pensons-nous, les dieux chassés ne seraient sans doute pas heureux de revenir de gaieté de cœur ; il faudra alors les flatter : ces chants deviennent alors *des hymnes*, alors *l'esprit* peut souffler ; c'est l'auréole du sacré.

Nous aimerions ici ouvrir une question inédite qui d'ailleurs semble n'avoir encore intéressé personne et dont le mérite revient à l'humilité avec laquelle nous marchons sur le chemin de Heidegger : pourquoi donc ont-ils tous à se liguier *contre* Dieu et à lui préférer un *autre* dès qu'ils entrent dans la proximité des dieux ? Nietzsche, petit-fils de deux pasteurs, né comme il le dit lui-même « comme une plante tout près du champ de Dieu ». Hegel, Hölderlin et Schelling, trois copains de chambre au Stiff, *haute maison* de formation théologique à vocation pastorale et évangélique. Personne d'entre eux ne deviendra pasteur et chacun développera son idée de dieu comme son affaire

personnelle. Heidegger lui-même, tout près de devenir jésuite ; depuis il compte les noms de Dieu.

A la question, la mort de quel Dieu ? On peut aussi répondre enfin par, la mort du Dieu des hommes de dieu, le dieu des *apprentis* de dieu, le dieu des théologiens. Dans ce cas, avons-nous jamais connu Dieu ? Les théologiens n'ayant pas encore trouvé le mot pour dire Dieu, ils ne le gardent dans leurs pensées et dans leurs textes, comme Heidegger, qu'avec des guillemets. Désormais, nous ne verrons de ces guillemets de Heidegger que des accolades ; un geste instinctif, attentif et tendre, fait pour accueillir, recueillir, rassembler ; des guillemets ou des accolades pour que le mot se taise et pour que les dieux reviennent et que revenant, ils ne se trompent plus de chemins qui, autrefois, à force de se croiser, ont contraint l'être à l'oubli.

## **Chapitre 2 : Heidegger à la croisée des « ou ».**

Nous avons retrouvé dans une autre documentation, le début du texte pathétique<sup>585</sup> que nous avons reproduit un peu plus haut : « ... jamais ce chemin n'a été connu d'avance ; au contraire, il est resté vacillant et traversé de retours brutaux en arrière et d'errances. » Ces retours en arrière et ces errances ont donc nécessité des choix parfois douloureux, cela va sans dire. Douloureux parce que si les *choses* auxquelles doit s'opérer un choix sont équidistantes, l'homme ne fera jamais mieux que l'âne de Buridan. Mais dans ce cas le préjudice du *non-choix* enlève à l'homme, fût-il philosophe ou penseur, sa liberté. Nous savons d'ores et déjà que Heidegger, même devant cette équidistance a fait des choix. Mais en a-t-il été au point où, pour toucher l'être, il eut à renoncer à une partie de son histoire et de son héritage ? Ce « ou » qui *torture* le choix est-il chez

---

<sup>585</sup> Mon chemin jusqu'ici in Un regard rétrospectif sur le chemin dans l'édition intégrale au numéro GA 66. M. François Vezin nous a fait l'amitié de nous en envoyer une copie

Heidegger inclusif ou exclusif ? C'est ce que nous nommons ici à *la croisée des*  
« *ou* »

### 1) Hölderlin ou les prophètes ?

Est-ce le dire-dieu dans sa complexité qui a contraint Heidegger à suivre le dire-dieu poétisé de Hölderlin ou l'incapacité des prophètes à se libérer de la parole qu'ils portent ? Des poètes et des prophètes, qui est le plus fidèle et le plus proche de la parole qui conduit à la piété et à la sérénité de la méditation ? « Prophètes » ici ne tombent pas dans notre texte comme *un cheveu dans une soupe* : ils sont liés au silence de la dette hébraïque de Heidegger. Nous cherchons ici, ce qui peut, dans l'œuvre de Heidegger, lier ou délier la poésie à la prophétie. Le problème est plus insidieux qu'il n'y paraît en surface. Il a tout l'air d'une *accusation*, accusation selon laquelle Heidegger aurait usé de toutes les stratégies pour effacer *sa* provenance théologique de son œuvre, comme ici, recourir aux poètes plutôt qu'aux prophètes de la Bible, rendant ainsi l'effacement indétectable et même insoupçonnable.

Y a-t-il un lien ou une discordance entre le dire poétique et le dire prophétique ? A partir de là nous pourrions dégager l'intérêt du langage qui est l'exergue de cette partie de notre travail et le rôle que peut tenir la méditation dans la piété puisque nous irons de l'être à la parole. Déjà, dans le commentaire d'un poème de Hölderlin, *comme un jour de fête*, Heidegger a beaucoup insisté sur la méditation ; méditation que l'on trouve également fondamentale en prophétie.

D'après ce que nous avons cru comprendre avec Marlène Zarader, Heidegger n'a pas eu à choisir entre le poète et le prophète. Il a simplement appliqué la fonction de l'autre à l'un : le rôle que joue le prophète dans la Bible, ce rôle, il l'assigne au poète en philosophie ; de tous les poètes qui passent dans l'œuvre de Heidegger, Hölderlin est le privilégié. Or, quand on sait qui est

Hölderlin ! Celui pour qui il s'en est fallu de peu qu'il fût « prophète » de l'Évangile. En le *déplaçant* dans la philosophie, comme le fait Heidegger, il ne le déracine même pas. Désormais, Heidegger tient son prophète et son poète en un seul ; il peut alors explorer le monde biblique en toute *impunité* et gommer ainsi les paroles prophétiques données à transmettre au nom de l'être reçu à dire ; à dire à la manière des prophètes qui ont ordre de transmettre un message *Tel* qu'ils l'ont reçu. Le problème de fond ici, c'est la transmission. Dans l'esprit de Heidegger, si la question de l'être avait été transmise telle quelle (à la manière des prophètes), on aurait fait l'économie de son oubli. Voilà comment Heidegger voudrait régler le problème de l'oubli de l'être, à l'heure d'un *nouveau commencement*, par la manière prophétique de transmettre, qui d'ailleurs ressemble bien à la méthode phénoménologique : laisser les choses dire ce qu'elles sont elles-mêmes. Tel est le rôle que joue Hölderlin dans les plans de Heidegger.

Mais comment ne pas laisser voir la *ressemblance* entre le dire poétique et le dire prophétique qui fonctionnent d'ailleurs déjà à l'intérieur des poèmes de Hölderlin comme une occurrence ? Heidegger ne s'embarrasse pas, il *contre-attaque* : dans *l'Approche de Hölderlin*, la mise en garde n'a aucune ambiguïté. A ce point là, on se demande bien si Heidegger n'a pas écrit toute sa philosophie avec une Bible ouverte sur ses genoux pour rendre l'esquive plus efficace : bien qu'il accorde à la parole le sens *rigoureux* comme elle s'entend en grec *προφητεειν*, il renchérit aussitôt : « les poètes quand ils sont dans leur être, sont prophétiques. Mais ce ne sont pas des « prophètes » au sens judéo-chrétien du mot. Les « prophètes » de ces religions ne s'en tiennent pas à cette unique prédication de la parole primordiale sacrée [...] qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin avec le « religieux » de la « religion » qui demeure l'affaire de la façon romaine d'interpréter les rapports entre les hommes et les dieux <sup>586</sup> ».

---

<sup>586</sup> Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Op. cit., p.146-147.

Il n'y a donc plus de choix, il n'y a plus de « ou ». Hölderlin le poète sera le « prophète » qui dira la parole sacrée ; qui transmettra dans sa méditation avec le divin, la prédication qui n'est plus celle de la *béatitude supra-terrestre* mais la prédication de l'être.

Mais si le poète *prédit* l'être (dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Heidegger disait « le penseur dit l'être, le poète appelle le sacré ») prédire et appeler sont ici à peu près synonymes. Si donc le poète prédit l'être, l'être lui est donc extérieur ! L'être ne lui appartient pas. Il l'a donc reçu, avec pour ordre de transmettre (de pré-dire) à la parole. En quoi donc cette fonction est-elle différente de celle du prophète du judaïsme ? De même que le poète prête son corps, son âme, sa bouche, son esprit pour recevoir le souffle *de l'éclair* (voir *comme un jour de fête*), le prophète en avait déjà fait autant, avant lui et même plus : il lui arrive de quitter, père, mère, femmes, enfants et fortune (Abraham) pour se prêter en entier à la parole qu'il doit porter. A ceci, la fonction du prophète « prêter sa bouche... formuler une parole dont il n'est pas l'initiateur <sup>587</sup> » est exactement la même que celle du poète qui doit porter l'être. D'un côté comme de l'autre, le *dict* est le seul verdict de la parole, et c'est Hölderlin qui *copie* le prophète : le contraire n'est même pas envisageable, probité intellectuelle oblige.

Il est donc certain que cette fonction est fondamentalement et exclusivement vétéro-testamentaire. Le prophète, même s'il recevait l'ordre d'une parole absurde ou dénuée de bon sens, doit impérativement la transmettre : Abraham n'interprète pas *la parole* qui lui demande d'égorger son propre fils, Moïse n'interprète pas *la parole* qui lui ordonne de frapper dans la mer rouge avec son bâton pour ouvrir le passage aux siens. Cette fonction de fidélité à la transmission de la parole reçue est unique dans le monde et elle se trouve dans le monde hébraïque de la Bible. C'est cette même fonction que Heidegger assigne au poète et à la poésie. La preuve est donc établie que le

---

<sup>587</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit. , p.65.

poète de Heidegger est l'exacte copie du prophète, puisque cette fonction n'existe pas chez le poète grec auquel on pourrait dire que Heidegger tient tout naturellement son poète. D'après Marlène Zarader, le poète grec est d'abord un *inspiré* (et nous ajoutons, n'importe qui peut jouer cette comédie) et *ensuite interprète* (et son interprétation peut valoir le degré de son inspiration ou de sa comédie) ; donc rien de très sérieux chez le prophète grec puisqu'il n'est même pas de prime abord, un « voyant » au sens que Heidegger utilise, ce qui lui aurait au moins procuré quelque prestige.

Lorsqu'on retourne dans l'œuvre *Approche de Hölderlin* après un séjour chez Marlène Zarader, sur la question ici traitée, le mode de transfert de Heidegger devient impressionnant. Mais nous voudrions juste ajouter une petite remarque, bien qu'après la démonstration tranchante de notre heideggerienne nous n'ayons plus rien à dire. Marlène Zarader a trouvé que Heidegger a transféré les attributs du prophète biblique au poète, ce qui est incontestable ; mais – et c'est notre remarque ; n'est-ce pas Hölderlin lui-même qui a d'abord *usurpé* la place du prophète dans sa poésie ? Rappelons qu'il en a les moyens ; on ne passe pas cinq ans au Stiff pour ne rien comprendre aux *prophètes*, à *Dieu le Père*, au *don céleste*, au *Chaos sacré* ! Pour paraphraser un passage de *La République* de Platon, qui d'autre, mieux que le gardien peut dérober le trésor confié à sa garde ?

Hölderlin lui-même est déjà dans un processus de *dénaturation* et de *spoliation* des prophètes d'Israël si bien que Heidegger n'a même pas eu besoin de choisir par quel moyen et comment dénier son propre héritage. Paul Ricœur qui demandait à Heidegger *pourquoi Hölderlin et non pas les prophètes*, n'avait, à cette époque, aucune idée de l'ampleur du « dégât ». Ces poètes de Heidegger sont en réalité des prophètes au sens canonique du terme : les pleurs de Hölderlin sont semblables à ceux de Jérémie ; les dieux de *la nuit de l'orage et du tonnerre* sont ceux du Sinaï que Yahvé a surclassés ; le *deuil* du poète, c'est le deuil de Job ; le *jour espéré*, le *jour qui vint enfin*, c'est Syméon qui attend le

jour de l'annonce de la conception du sauveur Jésus ; *que le sacré soit ma parole* et ce fut la dernière parole du même Syméon ; *le fruit porté en amour œuvre des dieux et des hommes*, c'est la vigne mais aussi Jésus, *frère de saint Bacchus*, l'ivrogne Dionysos ; *les fils de la terre qui boivent sans danger le feu céleste*, c'est le sang du Christ, en réalité le fruit de la vigne ; et Sémélé n'est-elle pas la vierge mère de Dionysos, frère de Jésus ? Et le fameux vers tant repris et commenté par Heidegger « Mais où est le péril, là croit aussi ce qui sauve », n'est-ce pas le mystère de la Rédemption ? Ce vers n'a d'explication et d'application que dans le contexte de la Rédemption et nulle part ailleurs, et il se comprend très bien pour une oreille exercée : pourquoi Dieu décide-t-il un jour de sauver le monde par la mort de son fils, quel péché nous dit-on, vaut le prix du sang sinon que la création elle-même déjà était à son commencement une damnation ? Dieu ne se devait-il pas de sauver le monde qu'il a créé et maudit ? Que pouvait équivaloir cette repentance sinon le sacrifice de son fils ! Alors, personne mieux que Hölderlin ne pouvait réussir à *défigurer* ce mystère parce qu'il le comprenait mieux que quiconque d'autant que, la pastorale évangélique protestante de la branche luthérienne (le christianisme de Hölderlin) en a tiré un dogme de la Grâce : « *là où le péché a abondé, la Grâce surabonde* ». A l'analyse, on comprend que tous seront sauvés à la fin *des temps*, qu'ils aient péché ou non. Le Salut, d'après ce vers, n'est pas un mérite personnel ; il suffit d'être dans le péril pour être sauvé, et ce péril existe bel et bien : c'est l'existence. Il y a une logique dans tout ceci : créé sans son avis et par amour, jamais le genre humain ne périra ni en enfer ni au purgatoire, qu'il eût péché, qu'il eût tué le fils du Père puisque la Rédemption est rémission des péchés et amour par dessus tout.

Cette menace, selon Heidegger « qui concerne l'essence de l'homme en rapport avec l'être même <sup>588</sup> », n'est pas une menace extérieure. C'est la menace même de son *donner-à-être-homme* c'est-à-dire son *ferme statut* d'être-créé.

---

<sup>588</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.355.

Celui qui a lu les Evangiles, celui qui a écouté les sermons et celui qui, par une prémonitoire coïncidence a prêché les Evangiles le jour de Pâques, en écoutant « où est le péril, là croît aussi ce qui sauve » n'écoute pas la parole d'un philosophe ou d'un poète : il écoute et il entend dans son inconscient, la promesse du rachat par la rançon d'une Vie, de notre pécheresse chute par le péché qui nous a précédés et par lequel nous avons été damnés avant même d'avoir existé. Dieu l'a promis et nous serons tous sauvés parce que ce péril, ce péché, nous ne sommes pas allés le chercher. Ce n'est pas comme dans la vie sauvage où les animaux, mus par l'instinct de conservation, prennent des risques inconsidérables pour se nourrir ! Le poisson qui vole le « plat » des oiseaux, les oiseaux qui pillent les œufs des poissons, paieront un jour l'audace de leur gloutonnerie parce qu'ils ne connaissent pas le péril. Le péril pour l'homme, n'est pas de cette nature, il est ce que nous sommes c'est-à-dire des *hommes-pour-la-mort* et c'est pour cela que notre salut fait partie des plans de Dieu. Nous serons tous sauvés parce que le rédempteur en donnant sa vie a fait luire ce que cherchait la morale antique de Platon (nous ne faisons pas de récupération) : le souverain bien, l'amour au sens de ἀγάπη. Un évangile a résumé la vie du Rédempteur en ces termes : *transit bene faciendo* ; il passait en faisant du bien. L'Amour et le Bien nous ont *redemptorés* tous.

Cependant, cette thèse ne plaît pas à ceux qui ne sont pas subtils : l'histoire a retenu qu'un éminent théologien, Origène, professa sa théorie de *l'apocatastase* mais qui fut aussitôt classée au rayon hérétique et son auteur, accusé d'hérésie, en paya les frais. *L'apocatastase* (retour d'un astre ou d'une personne à son point initial) ne veut rien dire d'autre que ceci : là où il y a péril, là croît ce qui sauve.

Comment alors, dans le texte de Heidegger, comprendre le poids de Hölderlin comme une médiation non comme un dilemme ? Y a-t-il encore médiation lorsque Hölderlin lui-même est un prophète déguisé ? A moins que médiation ici ne concerne nullement une herméneutique du statut de la prophétie

biblique comme structure de notre langage. Le langage biblique, appelé à être interprété comme nous l'avons déjà montré, est codé et comme nous le prouvons, Hölderlin ne nous donne pas ce code ; il le codifie davantage et plus d'ailleurs que Heidegger.

Heidegger, chacun le sait, est *obsédé* par la question de l'origine et cette origine, dans son œuvre, c'est le « grec » ; même ce qui, pour une raison quelconque de *transhumance humaine* pourrait ne trouver son origine qu'ailleurs, il le rattache encore au grec le plus ancien. Il ne va donc jamais au-delà de la Grèce ; c'est cette rigueur qui sans doute chez lui, installe le reniement ou l'occultation de son héritage hébraïque. Or, nous découvrons ici qu'en choisissant Hölderlin pour oublier les prophètes, il ne prend chez ce dernier que l'interprète de Sophocle. L'autre face de Hölderlin n'apparaît pas dans l'œuvre de Heidegger. Peut-être trouvera-t-on un jour, un lien entre Hölderlin et le Japonais de l'entretien de l'*Acheminement vers la parole* ?

Nous n'avons pas eu assez de temps pour lire tout ce que Heidegger a commenté sur Hölderlin ; l'affirmation que nous faisons ici, nous la tenons de Marlène Zarader et nous lui faisons foi. Heidegger a donc complètement ignoré le « voyage » de Hölderlin à l'extrême-Est de l'Occident. Nous avons « mené » l'enquête et ce que nous avons découvert est tout simplement terrible. Le seul endroit où Heidegger aurait dû suivre Hölderlin *urbi et orbi*, c'est dans l'*Approche de Hölderlin*, notamment dans le texte intitulé le Poème. Le silence y est presque outrage. L'hymne *Patmos* dans lequel le poète berce l'Asie est royalement ignoré par Heidegger et tout ce qu'il cite du *Patmos*, c'est le premier vers « proche est et difficile de saisir le Dieu » (p.247) et exalte au contraire son approche de la portée grecque : « ... son regard poétique qui traverse ses traductions des tragédies de Sophocle... les remarques à propos d'Œdipe... et d'Antigone.. » (p.242). Ce qui enthousiasme donc Heidegger chez Hölderlin, c'est son intérêt pour la tragédie grecque qui magnifie ainsi le *fatum*, propriété exclusive de l'histoire occidentale dont Œdipe est l'éponyme.

Cette tragédie qui s'est *banalisée* dans nos cours de psychanalyse a un tout autre intérêt pour l'origine de notre destin comme *originée* dans Œdipe : derrière la malédiction de la fille (Antigone), il y a celle du père, en réalité le frère (Œdipe), derrière celle du père que l'on appelle fils, il y a celle du grand père (Laïos) et derrière celle de Laïos, sans doute celle de la lignée. Tant qu'on ne sort pas de l'Occident, on est dans le schéma heideggerien pour lequel notre seule origine c'est la Grèce. C'est pour cela qu'il passe sous silence l'hymne Patmos que Marlène Zarader nous fait découvrir (nous aurions bien aimé trouver ce poème intégralement dans *Approche de Hölderlin* ; il n'y est pas). L'Asie, bien identifiée au milieu du poème, passe devant l'œil de Heidegger subitement aveugle et Marlène Zarader qui a toujours le mot juste, commente : « pour Heidegger, elle (l'Asie) n'est encore que ce qui se réserve dans le fruit le plus précoce que donna la terre grecque.<sup>589</sup> » Pourtant, ce *Patmos* est si beau, presque un sanglot. Tirons-en quelques vers :

*Et si loin que jamais je n'eusse  
Rêvé même d'y parvenir, hors de ma demeure  
... puis vinrent les terres inconnues  
Mais bientôt éclatante et fraîche  
Mystérieuse  
...  
De mille âmes embaumées,  
Tu t'ouvris à moi comme une fleur*

*Asie !*

*Et les yeux éblouis, je cherchai  
Un lieu que je connusse, car ces larges avenues  
M'étaient chose nouvelle...*

Il n'y a aucune ambiguïté ici, Hölderlin magnifie une terre autre que la Grèce. Nous ne parlerons pas complaisamment pour Heidegger ; il refuse presque systématiquement et presque toujours mécaniquement, de reconnaître

---

<sup>589</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée*, Op. cit., p.111.

ou d'accepter qu'il y ait une origine autre que le berceau grec. Hölderlin n'a pas ce *complexe* en identifiant et en prenant l'Asie pour une fleur – on sait ce que représente la fleur dans le langage poétique, il reconnaît avec probité une autre tradition, non grecque, qui aurait pu, n'en déplaise à Heidegger, préconditionner le *fatum* occidental : l'histoire et l'archéologie l'attestent : alors que la Grèce n'était encore qu'une terre aride, pauvre et sans envergure, en Asie, depuis quelques millénaires on avait déjà inventé la poudre, la soie, l'encre et le papier. Tout l'ouest de la Grèce n'avait même pas encore de langue propre (que des dialectes), bien avant les Romains, les Germains, les Francs et les Angles, en Asie, il y avait déjà des traités de médecine et un art musical prospère. Cet extrême-Est savait depuis des millénaires qu'il avait un Nord et un Sud avant qu'à Athènes, on ne plantât le centre du monde dont on ignorait alors tout.

Ce serait donc chose impossible que l'Occident s'éveillant, ne prît à l'Orient quelque secret de l'avantage que celui-ci avait sur lui depuis au moins quatre mille ans. La Grèce n'est donc pas notre véritable origine, du moins pas la seule. C'est ce que Hölderlin veut reconnaître et c'est ce que Heidegger lui dénie.

Hölderlin fonctionne donc dans le texte de Heidegger comme une borne ou une tour sur un échiquier bien précis : jeter à partir de la tour un épais brouillard sur tout ce qui peut être revendiqué comme autre origine en dehors de la Grèce. A l'Est de la Grèce, sur le chemin de la soie, se trouve le Sinaï : c'est le chemin de Hölderlin. Ce même chemin est dans la mémoire de Heidegger à l'aube, et au crépuscule il n'y est plus.

Passe encore l'évitement de son héritage hébraïque pour des raisons que nous avons évoquées. Mais ne peut passer une omission comme celle de l'hymne Patmos où l'Asie, comme un éléphant sur du gazon, est bien en exergue dans le texte, séparée par deux espaces bien blancs. Seul Heidegger ne l'a pas vue. Nous nous demandons si seulement Heidegger avait mesuré les

conséquences d'une telle *oubliance* (l'habitude d'oublier). Avait-il seulement imaginé qu'un jour ça se saurait et ça se verrait ?

Il en sera de même pour « Dieu », si l'on pose Dieu ou... Le « ou » ne fonctionne pas dans les textes de Heidegger ; il n'est posé que de façon putative. Son choix se fait toujours avant tout *dilemme*. Si la *balance* n'est pas en faveur de la Grèce, c'est quand même la Grèce qui sera choisie : c'est ce qu'il a fait avec *Patmos* de Hölderlin. Pourtant, ce qu'est *Patmos* dans notre histoire, Hölderlin le savait, Heidegger le sait : le haut lieu de la résistance chrétienne où Jean s'exila pour écrire le terrible pamphlet contre l'opresseur romain, connu sous le nom du cinquième Evangile, *l'Apocalypse*.

Qu'en est-il de ce qui a hanté la métaphysique et la question de l'être que l'on hésite à nommer Dieu ou le Néant ? Si « Dieu » dans notre langage est conventionnel, le Néant l'est beaucoup moins.

## 2) Dieu ou l'impensé ou le Néant ?

Ce que l'analytique existentielle a montré dans *Etre et Temps*, ce qui s'est thématiquement dans la leçon inaugurale et ce qui reste le fond de la pensée de l'être peuvent-ils être ici réduits à un seul vocable au moment où nous allons passer la parole à la parole ? Ou bien, se distançant, ont-ils rompu toutes les attaches qui les renaient avec l'être ? Et si des trois termes, nous n'en retenons que deux, nous laisserions alors l'autre en suspens, ce qui n'est pas *injustice* car c'est la place qu'il occupe depuis la Présence : l'impensé.

Il nous restera alors Dieu ou le Néant dont nous avons déjà parlé dans le commentaire de la leçon inaugurale de 1929. Nous parlerons plutôt de *ce pli* qui, phénoménologiquement, présuppose deux mais qui ontologiquement est le Même. Nous entendrons donc le « ou » comme le « ou » de deux rives du fleuve lorsque, en passant de la droite à la gauche, on est toujours dans le même fleuve. Le pli est à l'être, ce que les rives sont au fleuve : ce qui le retient. C'est dans ce

pli que s'est joué le tout du destin de l'Occident et c'est à lui que tout questionnement revient. De ce fait, la piété questionnante ne s'épanouira que lorsqu'elle aura achevé sa tâche en ramenant l'être du pli à la pensée. C'est donc toute l'expérience de la pensée que nous voulons rassembler à proximité de ce pli en quête de *l'égalité d'âme* (Gelassenheit) qui ne sera atteinte qu'après le pas-au-dessus des rives c'est-à-dire le dépassement de la métaphysique. Bernard Mabille écrit dans la conclusion de son récent ouvrage « *l'Introduction à la métaphysique, Qu'appelle-t-on penser ?* ou Moira cherchent à comprendre l'être et la pensée à partir du « même » et retrouvent dans l'ἕov parménidien le pli dans lequel le penseur présocratique se meut sans le penser, que l'instauration platonicienne de la métaphysique occulte et que Heidegger se donne pour tâche de libérer pour un autre commencement <sup>590</sup> ». Bernard Mabille saisit dans cette petite phrase, plus de deux mille cinq cents ans de l'aventure infructueuse de l'histoire du couple le plus célèbre de la métaphysique : être et penser. C'est en somme la formule la plus claire de l'histoire de la question de l'oubli de l'être. Ce qui est en suspens dans cette question, l'impensé, n'a aucune valeur s'il ne sert à un autre fondement : c'est pour cette raison que notre travail pose les bases des prolégomènes de ce fondement : *libérer* comme dit Bernard Mabille *pour un autre commencement*.

Reste maintenant à savoir si ce nouveau commencement va tirer des leçons de l'échec de la métaphysique et éviter de poser à sa base (encore) un couple indécrottable comme c'est le cas chez Parménide « devenir aussi que périr, être aussi bien que ne pas être <sup>591</sup> » ou bien opter pour une base de conciliation unique dont on n'a pas encore le nom et qui pourrait être le voisin de l'Ereignis ou l'Ereignis lui-même par procuration. C'est ce que nous entendons souhaiter par Heidegger à la fin de *Sérénité* où il appelle « une autre terre, un autre sol sur lequel... nous puissions nous tenir et subsister <sup>592</sup> ».

---

<sup>590</sup> Bernard Mabille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, éd Jean Vrin, Paris 2004, p.369.

<sup>591</sup> Martin Heidegger, *La moira* in *Essais et conférences*, Op. cit., p280.

<sup>592</sup> Martin Heidegger, *Sérénité* in *Questions III*, Op. cit., p.179.

Au moment où la pensée cherche une *nouvelle terre*, nous avons subitement l'impression ici qu'elle n'a pas conservé toute sa mémoire : c'est bien, on s'en souvient, en cherchant l'être qu'elle a perdu l'étant, que c'est en perdant l'étant qu'elle a aussi perdu le sol ; qu'elle a perdu le sol en cherchant le sous-sol et que le *vertige* lui a fait traverser les abîmes jusqu'en Hespérie où elle espérait trouver son matin, le tout premier, avant de décider de battre en retraite.

Dieu ou le Néant ? Nous répondons donc le pli ; mais refusons que pli ici signifie *ni* l'un *ni* l'autre ; *ni* l'un *et* l'autre. Nous disons simplement le pli. Ce pli que l'on dit impensé. Et si son destin était justement l'impensé ? N'aurions-nous pas sauvé la métaphysique et le nihilisme par la même occasion ? Comment ? Par une voie toute simple : si l'on appliquait au pli la formule *magique* que Wittgenstein avait appliquée à la philosophie, « la philosophie n'a pas de sens, en cela est son sens » ; nous verrons alors le pli sortir de l'ombre et se tenir dans la lumière comme impensé et assumer cet impensé comme un destin. La pensée ne sera plus ce qui suspend (quoique !) ou ce qui est suspendu. Nous lirons alors Heidegger autrement. En d'autres termes, nous utiliserons Heidegger pour dépasser Heidegger. Il est écrit dans *Dépassement de la métaphysique* (Essais et conférences, p.88) : *la métaphysique est une fatalité... en tant que trait fondamental de l'histoire de l'Europe occidentale, elle suspend les choses humaines au milieu de l'étant, sans que l'être de l'étant puisse être jamais connu par expérience comme le pli des deux*. Nous dirons alors *contre* Heidegger (contre, à défaut de mot), le destin de ce pli est d'être impensé. Le mot qui servait de guide à l'herméneutique devient ainsi le mot trouvé ; ce mot qui n'était pas dans l'horizon était juste à côté du *puits de Thalès* : l'impensé. Nous pouvons maintenant configurer l'histoire de la pensée : le Monde, les étants, l'étant, l'être, l'être (barré), l'impensé. L'impensé est à la métaphysique ce que le noyau est à la physique nucléaire : son atome, du grec ἄ-τομος, ce qu'on ne peut casser sans désagréger la structure toute entière.

En effet, dire que le malheur de la métaphysique c'est n'avoir pas pensé le pli entre l'être et l'étant, c'est surestimer encore la métaphysique si, en plus de ce pouvoir unique qu'elle a – la théodicée, de comprendre et de dire les choses par ses propres forces naturelles, on lui ajoutait un autre pouvoir plutôt *magique*. C'est justement ce qu'on veut lui faire faire : dire l'impensé. L'impensé est la limite naturelle de la métaphysique en ce sens qu'il ne la limite pas en tant que tel, mais au contraire qu'elle le prend en elle comme une partie d'elle qu'elle considère comme impensable. Nous avons déjà dit dans ce travail que l'impensable pouvait être pensé comme impensable ; c'est-à-dire que l'impensable peut faire l'objet de la pensée. C'est le cas ici avec l'impensé de la métaphysique.

En outre, ce n'est pas la métaphysique qui échoue à dire l'impensé (le pli) : c'est *celui* qui a nommé le pli qui a privé la métaphysique de parole. Conséquente avec elle-même, la métaphysique sait que si elle déplie le pli, il n'y aura plus de pli ; ce sera l'effondrement de la différence : une catastrophe ontologique pire que celle redoutée par Heidegger. L'identité ne signifierait plus rien puisque c'est par rapport à la différence que l'identité s'identifie comme soi et comme l'autre de l'autre. Le Même de Parménide sera sans mouvement puisqu'il n'est le même qu'entre deux différents, entre être et penser. Le Même, ce « mot-énigme » selon Heidegger ne peut garder cette énigme qu'à la seule condition que le pli reste pli, autrement dit que l'étant sous-tende l'être. Ce qui se comprend d'ailleurs très bien parce que la pensée ne peut espérer un jour en placer un mot que si constamment elle va de l'être à l'étant. Même si ce mot n'a jamais été dit, nous savons qu'il existe ; nous l'avons même découvert : « la pensée est présente en raison du pli, qui n'est jamais dit. L'approche de la pensée est en route vers le pli de l'être et de l'étant <sup>593</sup> ».

Mais pourquoi le Néant rode-t-il chaque fois qu'on veut déployer le pli ? Il rode parce que l'être est *l'appétit* du Néant ; l'être est chaque fois être-présent

---

<sup>593</sup> Martin Heidegger, La Moira in *Essais et conférences*, Op. cit., p.293.

(la φύσις d'Anaximandre) et cet être-étant est, dans l'analytique existentielle, l'être-homme ; cet *être-étant-homme* est à chaque fois sur le point d'être supprimé par la question folle « pourquoi donc l'étant... » Or, dit Heidegger, « si nous essayons de penser jusqu'au bout l'être tel qu'il règne par destin, à savoir comme être-présent, nous devrions donc abandonner le mot être, source d'isolement et de scission, aussi décidément que ce nom homme.<sup>594</sup> » Que dire alors de l'être ou du Néant si l'on abandonnait le mot être et le nom homme ? Heidegger n'envisage pas cet abandon comme définitif : il sait que *Dieu* n'est pas encore capable de correspondre à l'essence de l'être, puisque le nihilisme est encore actif dans le monde. Le dépassement du nihilisme, *le nihilisme accompli*, parlera à coup sûr une langue non-métaphysique.

Nous voyons ici que ce qu'il tentait d'obtenir avec le Japonais, il l'avait déjà esquissé dans la *contribution à la question de l'être* : « quelle langue ils parleront pour dire les mots fonciers au moment qu'ils franchiront la ligne, c'est-à-dire traverseront la zone critique du nihilisme accompli ?<sup>595</sup> » Nous comprenons très bien ici l'impact de la confusion jetée sur l'être et l'étant par le nihilisme ; son langage est encore emprunté à la métaphysique. Nous croyons que c'est pour cette raison que le dépassement de la métaphysique sera aussi celui du nihilisme : la ligne dont parle Heidegger sépare deux dire ; en-deçà, le métaphysique, le pollué, le nihiliste, le pessimiste ; au-delà, le non-métaphysique, le serin, le repos. Ainsi, le « ou » de ce paragraphe traduit-il exactement le « méridien zéro » qui dans le pli sépare Etre et Néant ; la ligne qui va séparer le dit d'avec le non-dit, le pas encore dit. Du coup, nous comprenons que la faute majeure du nihilisme a été sans aucun doute une question de langage. Le nihilisme n'a pas pu faire autrement que de dire n'importe quoi parce qu'il ne savait quoi dire à propos d'une chose qui est et n'est pas sous le

---

<sup>594</sup> Martin Heidegger, Contribution à la question de l'être in *Questions I & II*, Op. cit., p.229.

<sup>595</sup> *ibid.*, p.230.

même rapport et dans le même temps, dans la même présence : le nihilisme est une faute de la logique ; logique ici comme science et comme langage.

Mais nous ne revenons pas ici pour parler du nihilisme ! Nous l'avons déjà fait. Nous voulons seulement savoir, ce qui dans la langue qu'il a confisquée, peut encore être utilisé sans lui faire un appel du pied.

Dans le paragraphe précédent, nous avons signalé que cette langue non-métaphysique n'existait pas. Du coup, cette nouvelle contribution à la question de l'être risque de subir le même sort que celui subi par la métaphysique comme Heidegger l'a vu lui-même : « ...s'avérer très tôt et trop tôt comme insuffisant <sup>596</sup> ». Heidegger est déjà revenu plusieurs fois sur cette insuffisance de la pensée ( nous l'avons déjà signalé ; dès la fin de *Etre et Temps* qui s'achevait par une dizaine de questions il marquait cette insuffisance) et même sur son errance à tel point que nous pouvons nous demander sérieusement s'il voulait ou s'il pouvait nous amener quelque part. Le Néant qui est au cœur-même de la pensée occidentale ne saurait faire l'objet d'un choix quelle que soit la lucidité du propos. Il est, à dire vrai, la vraie torture de l'entendement, l'ombre-même de la finitude qui nous suit pas à pas. Le Néant est notre ombre, notre redoutable ombre ; elle ne disparaîtra que dans la nuit et cette nuit, c'est la dernière redoutée, celle qui peut sévir même en plein jour, au cours d'une noce, pendant une conférence sur le futur ; c'est dans cette nuit que le problème du pli se repose presque fatalement dans la mort, qui est toujours celle des autres et celle de « on ». Dans cette nuit, Dieu nous vient-il ou nous fuit-il ? Est-ce le même être que celui de la pensée qui entre dans cette nuit ou celui qui n'appartient plus à la métaphysique ? Nous sommes tenté de croire que c'est celui qui est resté impensé. Dans ce cas, le « ou » ici est inclusif et a la fonction d'une conjonction de coordination ; nous dirons Dieu, l'impensé et le Néant.

De toutes les façons, si l'être avait laissé voir son impensé, si cet impensé s'était donné à nous dans la langue, sans doute Dieu et Néant n'auraient jamais

---

<sup>596</sup> *ibid.*, p.251.

eu droit de cité sous la forme qu'ils ont dans la métaphysique. Dieu ou le Néant, Dieu et le Néant n'ont « colonisé » notre langue que dans la vacance de l'impensé. Le retour aux Grecs tant mésinterprété serait évidemment une *sottise*<sup>597</sup> si l'on y voyait une nostalgie du commencement plutôt que la reprise de la vraie pensée de l'être, là où ce commencement l'avait abandonnée : la pensée de l'impensé. C'est sans doute dans cet impensé qu'habite Dieu. Comme dans l'analyse précédente nous avons maintenu l'impensé, pas comme ce qui est impensable mais comme ce qui a son statut comme tel et se tient comme tel après (méta) l'être, nous croyons déceler là le lieu où vit le Dieu de Heidegger. Ce lieu où est et habite sans doute Dieu, dans toute l'œuvre (connue) de Heidegger est un hapax : « comme le dit le vieux Maître Eckhart, auprès de qui nous apprenons à lire et à vivre, c'est dans ce que leur langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu <sup>598</sup> ».

Cet hapax a une vaste arrière-cour et nous croyons y voir, sur la question du Néant, le Maître Eckhart dont les sermons ont sans aucun doute, interpellé Heidegger (nous reviendrons sur le Maître Eckhart dans notre conclusion) : c'est auprès de lui qu'il apprend à lire et à vivre. (Ici, les mots ont leur poids)

Ce Néant donc chez Maître Eckhart est Dieu, à en croire le sermon 42, sur la conversion de saint Paul<sup>599</sup> commentée par le théologien-philosophe dominicain : après son terrassement, Paul « se releva de terre et ne vit rien, et ce néant était Dieu » Mais nous ne pouvons pas nous fier seulement à l'histoire anecdotique qui, comme toute anecdote, peut avoir un côté emphatique ; on peut même pousser le doute plus loin : au moment où Paul s'est étourdi, Dieu a pu prendre la fuite et Paul en reprenant ses esprits, n'aurait vu que du néant ; la voix qu'il a entendue aurait pu être celle d'un plaisantin. Ce n'est certainement pas ce qui effleure l'esprit du sermonnaire qui voit dans cette situation cocasse, la présence de Dieu.

---

<sup>597</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p.124.

<sup>598</sup> Martin Heidegger, *Le chemin de campagne* in *Questions III*, Op. cit., p.12.

<sup>599</sup> Acte 9 1-9

Un homme terrassé, tombé par terre, est l'image inverse de *l'homo erectus* ; *par terre* n'est pas le lieu de vie de l'homme ; c'est là où le maudit serpent purge sa peine pour avoir comploté contre Dieu ? et pour être sûr qu'il purge vraiment cette peine, Dieu le rend reptile à jamais. Un homme couché sur cette terre de reptation, c'est un *rien-d'homme*, c'est le néant de l'homme qui ne peut même pas dire pourquoi il est par terre. Sa bouche poussera-t-elle un cri, c'est pour renforcer sa perte *d'être-homme-debout*. Paul s'est trouvé ainsi anéanti, vidé de sa superbe ; détaché donc de tous ses liens, sauf d'un seul, son être, qui le retient à Dieu dans le rien qu'il est devenu par terre. C'est également dans cet anéanti que Dieu parle et se montre dans un don gratuit.

Pour Maître Eckhart, c'est dans *ce mode sans mode, être sans être* que Dieu se manifeste, dans l'abîme de son don. Une sorte de Néant superposé : *un surnéant* (ueberniht)

Si l'on veut comprendre, cela veut dire qu'il y a des degrés dans le Néant (exactement comme chez Hegel où il y a des degrés de la connaissance qui va du bas en haut) Le surnéant est le néant au dessus de l'être devenu lui-même une partie de ce néant. Dans le sermon 82, Maître Eckhart prend l'exemple d'une (seule) goutte d'eau que « l'on verserait dans un bassin rempli de vin... elle ne sait plus rien d'elle-même et s'imagine qu'elle est du vin (Dieu)<sup>600</sup> ». Le Néant *est* lorsque l'être s'unit à Dieu et se perd en Dieu ; c'est après cette perte que Dieu lui-même devient le néant, par-dessus le Néant pour que l'être en lui ne trahisse pas sa cachette. Le Néant est donc l'engloutissement de l'être et de Dieu.

Mais le Néant du Maître Eckhart n'est pas un Néant dévastateur, ni l'être englouti un être mélancolique ; apparemment, l'être est fier de vivre en Dieu : c'est l'âme recueillie dans le divin par l'amour de et du divin : « alors, l'âme est ravie et se perd elle-même en Dieu<sup>601</sup> ».

---

<sup>600</sup> Maître Eckhart, *Sermons*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, éd Seuil, Paris 1979, p.147

<sup>601</sup> Ibidem.

Si l'on pouvait encore douter que Heidegger a appris à lire auprès du Maître Eckhart, ceci dissiperait le doute : voici la suite et la conclusion du Sermon 82 : « ... Dieu est la cause pour laquelle on doit l'aimer. Le mode est sans mode, car Dieu est Néant ; non pas qu'il soit sans être ; il n'est ni ceci ni cela que l'on puisse exprimer, il est un être au-dessus de tout être. Il est un être sans être, c'est pourquoi le mode de l'aimer doit être sans mode. Il est au-delà de toute parole. <sup>602</sup> » (Nous entendons en fond sonore de ce sermon *Le principe de raison* de Heidegger notamment le texte *la rose est sans pourquoi.*) A ce sermon 82, nous attachons ce bout du sermon Latin IV qui est juste le sens du propos ici soutenu : « en toute langue, c'est la même impuissance : ce que nous disons de lui (de Dieu), nous devons balbutier. »

Ce Dieu au-delà de toute parole, le Maître Eckhart l'appelle déité ou mieux encore, Dieu au-delà de Dieu. La *déité* est un mot que les catholiques n'aiment pas beaucoup. Ce dominicain en l'utilisant, risquait le bord du ban : il le savait et ils le savaient : la suite est inscrite dans l'histoire de l'Eglise comme un honteux patrimoine.

Quant à nous, nous remarquons qu'avec déité, le passage à la théologie négative est plus souple (Pierre Aubenque avait dit une chose égale à celle-ci en parlant de la théologie négative chez Aristote). C'est exactement ce que fait Maître Eckhart dans le sermon 83 où il commente l'épître de Paul aux Ephésiens : *soyez renouvelés en esprit*. Par où l'on comprend que Dieu n'est saisi que par la particule négative, par le privatif et le *dépossessif* ravageur  $\alpha$ - comme on en trouve beaucoup dans la langue grecque ; ἄ-θεος ἀ-λήθεια ἄ-πορος ἄ-τομος : la déité négative a ici un rôle fondamental : non seulement le ἄ- prive de parole, mais également, elle (la déité négative) joint et disjoint les personnes de la Trinité, dogme fondamental chez les dominicains comme ce fut le cas chez saint Augustin. Le Dieu de Maître Eckhart est un Dieu *trine* que l'âme reçoit en tant qu'elle est capable de comprendre le mystère de trois en un.

---

<sup>602</sup> Maître Eckhart idem, p.148

Platon avait déjà lui aussi compartimenté l'âme, parce qu'elle est capable de hauteur et donc aussi de dépouillement. Le dépouillement concerne directement le renouvellement dans l'adresse aux Ephésiens : se renouveler, c'est devenir nu devant l'être. L'esprit doit faire *table rase* de toutes ses connaissances, de tout son savoir et de tout son avoir. Pour voir du neuf, il faut se débarrasser du vieux : *à vins nouveaux, outres neuves*. Le dépouillement de l'âme voit l'Unité du Dieu trine comme elle ; et elle devient éternité comme lui ; elle devient son nom et ce *mot balbutié* devient inaudible. Le Dieu *surnéant* parlant à l'âme nue ne se laisse pas comprendre (il deviendrait un étant) et c'est vrai paradoxalement : *les dessins de Dieu ne sont-ils pas insondables ?* Maître Eckhart écrit : « si j'avais un Dieu que je puisse comprendre, je ne le tiendrais jamais pour Dieu, car il faut... que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son Néant innommé »

L'ontologie fondamentale de Heidegger ressemble à bien des égards au dépouillement de l'âme dans ce sermon 83 : « ton âme doit être non intellectuelle et dépouillée... » de toute image, de tout intermédiaire (n'est-ce pas la vocation de la phénoménologie ?) Bref, elle doit être simple et nue. S'explique alors très bien la déité négative de Maître Eckhart : « tu dois l'aimer en tant qu'il est un non-dieu, un non-Intellect, un non-Personne, un non-Image » car, c'est dans ces négations qu'il est Un, pur, clair et limpide. « Dans ce Un, nous devons nous abîmer : du quelque chose au Néant.<sup>603</sup> » Comme nous pouvons schématiser chez Heidegger, du non-homme au Dasein, du Dasein à l'être, de l'être au Néant, ce qui correspond chez Maître Eckhart à ce que « l'être de l'homme est promis à s'abîmer dans le non-être de Dieu. » C'est la plénitude ontologique ; et c'est le manque de cette plénitude que Heidegger découvre dans l'échec de *Etre et Temps* et le pose également dans la nouvelle tentative du déploiement de la question de l'être dans *Temps et Etre* : la rencontre fortuite de l'Ereignis.

---

<sup>603</sup> Ibid., Sermon 83

Voilà donc ce que Heidegger retourne chercher chez Parménide : *repositionner* Ereignis à partir de l'impensé ; l'impensé auquel nous avons postulé comme devant être posé comme tel à l'intérieur même de l'abîme désormais nommé. Et si nous posions cet Ereignis comme le nouveau nom de l'impensé ? Notre manœuvre serait alors ici des plus délicates car nous savons que l'impensé a contraint l'être à l'oubli ; nous savons aussi que Ereignis ne voit le jour qu'à la suite des errances et de l'échec à penser profondément *Temps et Etre* issu logiquement et méthodiquement de *Etre et Temps*. Qu'est-ce qui peut alors garantir la solidité et le fondement de l'Ereignis, lorsque Heidegger lui-même, dans ce *regard rétrospectif sur son chemin* est plein d'amertume ? « Avons-nous la chance que réussisse ici encore pour nous un commencement ? »

Et si Heidegger devait vraiment recommencer, ce qui, dans son attitude tardive ressemble à une résipiscence, l'approche ontologique prendrait une autre caractéristique et l'analytique existentielle ressemblerait à une épître résignée.

### **3) L'analytique existentielle ou une épître aux mortels**

D'entrée de jeu, nous disons analytique existentielle *comme* une épître aux mortels.

Nous voudrions réduire ici la compréhension de l'analytique existentielle à l'ontologie fondamentale dont elle est d'ailleurs la tâche pour une raison toute simple : l'ontologie fondamentale traitée au I chapitre 3, §3, a déjà élaboré l'ouverture du but de cette quête de l'être. Le chemin parcouru bien qu'hésitant, nous a conduit, comme Heidegger l'a toujours voulu, dans le voisinage de l'être. Qu'avons-nous entendu durant tout ce chemin de l'être ? D'abord, que ce chemin n'est peut-être pas le bon : « chercher un chemin à suivre et aller ce

chemin. Quant à savoir si c'est l'unique ou même le bon chemin, cela ne peut se décider qu'après y avoir marché <sup>604</sup> ».

La piste que nous voulons, nous, ouvrir ici à savoir, considérer toute cette tâche comme une épître que Heidegger adresse aux mortels, n'est pas étrangère à ce que l'analytique existentielle a fondé : *l'être-là-au-monde*. Dans ce dernier, *parle* l'existence et celle-ci appartient exclusivement à l'homme que Heidegger écrit désormais *être humain* dans *Acheminement vers la parole*. A quoi nous auront servi les savantes démonstrations de la métaphysique si à la fin, elles ne participent pas à notre bonheur, fût-il fugace, et à notre recueillement d'hommes conscients de notre limitation et de notre finitude ? Encore que *limitation* et *finitude* ne sonnent-elles dans notre esprit que comme de savantes formules. Que sentons-nous lorsque toutes nos certitudes s'ébranlent devant cette autre « formule » pas du tout savante : la mort ? Puisque c'est la seule *chose* que le *Dasein* possède avec certitude, une chose qui le perd au moment de l'acquérir ; une chose qu'il acquiert à l'instant où il se perd et devient *le mort* qu'il se savait. L'analytique existentielle sur ce point se résumerait en trois petits mots, bien que cela soit impossible de réduire l'œuvre d'une vie avec quelques syllabes : afin que nous ne soyons encore ἄ-πορος (sans chemins), suivons celui-ci dans le schéma historique que nous avons choisi pour écouter le mortel : *héritage, sort, destin*. Il est écrit au §74 de *Etre et Temps* « pour exposer comme existentiel le problème ontologique de l'histoire, l'être du Dasein a été défini comme souci. <sup>605</sup> » Notre existence est donc historique c'est-à-dire l'héritage du temps dans lequel nous sommes jetés une fois pour vivre et exister, deux fois pour en sortir en « marchant à la possibilité indépassable de l'existence, à la mort <sup>606</sup> », c'est-à-dire en regardant la mort en face. La réalité de la mort n'est pas une réalité *purement conceptuelle*, mais une réalité possible ; ce possible se délie tous les jours comme un rouleau de papyrus sur lequel sont gravées nos heures

---

<sup>604</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.437.

<sup>605</sup> *ibid.*, p.382.

<sup>606</sup> *ibid.*, p.383

de vie ; c'est ce que nous pouvons appeler le *sort* c'est-à-dire, ce que nous avons *tiré* nous-mêmes en choisissant de vivre dans notre conscience, de la finitude ; cette conscience de la finitude, nous la partageons avec d'autres êtres (nous sommes des êtres-avec-autrui). C'est cet « autrui » en nous qui fait de notre sort authentique et particulier un destin dont l'humanité, souffrante ou joyeuse, est le grand champ. Sur ce, Louis Lavelle a eu le propos le plus idoine :

« Seul le lointain peut nous découvrir le prochain. Seule la solitude est assez profonde pour accueillir la souffrance, assez pure pour nous laver du mal, assez vaste pour recevoir en elle toute la réalité d'un autre être. Dieu lui-même, si l'on n'a de regard que pour le monde qui est offert à nos sens, doit être défini comme le solitaire infini, le parfait séparé, l'éternel absent ; mais alors, il nous semble que le mal et la souffrance envahissent ce monde et sont désormais sans remède. Seulement, s'il est possible de les convertir, c'est parce que, quand l'attention devient plus lucide et plus pénétrante et la bonne volonté plus pure et plus confiante, ce Solitaire remplit notre propre solitude, ce Séparé nous délivre de notre séparation, dans cet Absent, nous trouvons la présence absolue à nous-même et au monde <sup>607</sup> ».

C'est sous la forme de cette présence « absolue » à nous-même et aux autres que le monde nous est donné comme *sens*. Du coup, le gain de l'analytique existentielle (ontologie fondamentale) ne peut en aucun cas déboucher sur *l'absurdité de la vie* comme a risqué de l'y entraîner la conception française de l'existentialisme. Au contraire, l'analyse de Heidegger nous dit que le Dasein, ce mortel, meurt de sa plus belle mort ; que sa mort lui appartient quelle que soit la formule.

Il n'y a donc pas de morbide dans la conception heideggerienne de la mortelle finitude, sinon, le mortel ne chercherait pas de quiétude et de piété dans le questionnement qui est la méthode existentielle de la *pensée plus pensante* de

---

<sup>607</sup> Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, éd Plon, Paris, 1940, p. 25.

Heidegger. Autrement dit, la pensée ne chercherait pas à être plus pensante encore, en questionnant à *perpétuité* si elle considérait l'existence comme absurde. Le sous-titre de notre travail, *prolégomènes pour une piété questionnante* veut justement *suspendre* la pensée à l'épreuve de la question jusqu'à ce que la parole trouve le lieu où son don s'est fait gratuité absolue dans une existence contingente et finie.

Dans une des éditions du *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos, le préfacier y commente une des définitions de l'homme selon Shakespeare qui compare l'homme aux noix dont il faut, pour obtenir l'huile et l'odeur, broyer la membrane. Ce qui compte dans la noix, c'est son huile et son odeur. Il y a dans cette image de broyage, la torture, l'oppression, la souffrance, l'agression et même l'anéantissement total de la noix. De même l'homme, *broyé* par l'existence, ne vaut que par ce qui en sort : l'expérience. Un homme qui a vécu l'existence ne peut ni la banaliser ni la maudire. Ce qu'on a, c'est ce qu'on est ; ce qu'on est, c'est ce qu'on a reçu d'être. Bernanos fait dire à *son* curé cette ultime parole pleine de sérénité avant de *mourir presque aussitôt* : « tout est grâce ».

La sérénité : une attitude certes, mais aussi une *parole de remerciement* et de gratitude ; « que mon pays natal soit remercié pour tout ce qu'il m'a donné et qui m'a soutenu sur une longue route. <sup>608</sup> » Cette façon simple de dire la parole d'une vie était inhabituelle à l'époque des théories de la métaphysique et de l'ontologie. C'est la première épreuve de la pensée plus pensante de Heidegger ; c'est pourquoi nous tentons ici de ramener l'ontologie à une adresse *épistolaire* aux mortels qui seuls, dans leur expérience, peuvent comprendre ce que « échouer » veut dire et comprendre aussi que mourir n'est pas la pire chose qui puisse arriver à l'homme. Pire que mourir, c'est justement ne pas mourir, alors l'éternité nous est interdite : « la sérénité est une porte sur l'éternité <sup>609</sup> ».

---

<sup>608</sup> Martin Heidegger, Sérénité in *Questions III*, Op.cit. , p .161.

<sup>609</sup> Martin Heidegger, Le chemin de campagne in *Questions III*, Op. cit., p.14.

Nous ne préjugeons de rien en voulant entendre dans l'éternité, la  *cité de Dieu*  qui au début de son enseignement tenta Heidegger chez saint Augustin. Nous voulons juste dans cette épître entendre la biffure de l'être autrement et surtout enlever les guillemets sur « Dieu » auquel il cherchait un nom dans la  *Lettre sur l'humanisme* .

Nous osons croire ici que Heidegger lui-même a tenté d'enlever ces guillemets ou encore, pour rester dans l'ordre chronologique des écrits, qu'il avait l'intention de les enlever dans son esprit mais les avait gardés dans le texte de la  *Lettre*  (1949) alors que dans le  *Regard rétrospectif*  (1937), il regrettait déjà son douloureux détachement. Voici la preuve énigmatique de cette tentative ou de la volonté de cette tentative: l'explication silencieuse qu'il a eue avec la chrétienté... « n'a cessé de garder sauve la provenance intime... de la maison familiale... » Si cette provenance est sauve comme il le dit alors, il a gardé  *ex libris*  le Dieu catholique de la famille, de Messkirch et de la jeunesse ; ce qui est attesté par toutes ses biographies ; il est toujours revenu à l'église saint Martin, où dit-on, il avait son siège jusqu'à sa mort.

Dans ce texte,  *Le chemin de campagne*  (1948), il regarde encore sa ville avec un regard d'enfant, un regard d'enfant qui a « traversé les énigmes de l'existence <sup>610</sup> ». Il entend encore sonner la vieille cloche, la même dont enfant il a sonné la volée. Dans le son de cette cloche dont l'écho remue même  *les morts prématurés* , c'est  *l'appel distinct de l'âme, du monde et de Dieu* .

L'âme n'est pas un mot fréquent dans le vocabulaire de Heidegger ; on le trouve ici et à la fin de la  *Sérénité* . L' *âme*  ainsi réservée est ce qui dans la pensée de Heidegger est suspendu, tout comme la pensée elle-même ; le  *monde* , notre constitution ontologique, est le lieu de l'expérience de la pensée entendue ici comme angoisse, souci ;  *dieu* , ce vers quoi tend et ce que cherche la sérénité, à travers  *l'empreinte du désert*  (le mot est de Maître Eckhart), l'empreinte de la finitude aux portes de l'infini : c'est l'épître aux mortels proprement dite.

---

<sup>610</sup> Ibidem

L'épître de Heidegger a bien plus que son caractère épistolaire et scriptural ; elle est d'abord ce qui est porté dans la pensée, mûri dans la langue et ce qui traverse la bouche sous la forme d'une parole : parole dite, parole tue, parole intentionnelle. C'est par la parole que le mortel peut mettre un sens à son existence. Tel est le sens qui va illuminer tout l'*Acheminement vers la parole* : « C'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. <sup>611</sup> » Au début de cet *Acheminement*, Heidegger pose encore le besoin de penser ce que veut dire *être humain*. On remarque bien ici que le graphique a changé ; en d'autres temps, il aurait écrit *être-humain*. Mais être humain dans ce texte veut dire la même chose que par exemple être chanteur, être maçon. Donc être humain veut dire être un humain. Est-ce une tentative dérobée d'introduire une morale ou une éthique dans l'ontologie comme le réclamait Lévinas ? Sans doute pas. Est-ce revoir sa position sur l'humanisme ? Peut-être, mais c'est quoi l'humanisme heideggerien qui se trouve ici tout engagé vers la parole ?

Il ne s'agit pas d'engager une nouvelle approche de la linguistique cartésienne, l'innéisme inhérent à la pensée comme le firent Noam Chomsky, Benveniste et les autres. Il s'agit chez Heidegger de la parole apophantique ; ce que parler dans la parole veut dire : ce que la parole parle. Pas ce que nous, hommes, parlons ! « Ce serait, dit Heidegger, plus scabreux encore que écrire sur le silence. » Le lieu du *séjour* de la parole est le lieu où l'homme est humain. Donc, en définitive, la parole parle l'être de l'homme : la pensée a pour rôle de suivre cette parole, de l'épier s'il le faut, pour voir (entendre) comment il « accorde séjour à l'existence des mortels. <sup>612</sup> » Comme mortels, nous sommes maintenant prêts à entendre cette parole qui parle.

Elle parle des émotions, de l'humeur fluctuante et intime de l'homme. C'est ce que Jean Greisch essaie de rassembler dans cette formule tautologique

---

<sup>611</sup> Martin Heidegger, La parole in *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p.13.

<sup>612</sup> *ibid.*, p.16.

« l'homme parle. La parole parle. <sup>613</sup> » Pas une seule parole si elle ne traduit quelque chose de l'être. Du quelque chose de l'être, rien qui ne soit un affect. De l'affect, tout est expression. La parole exprime donc l'âme. Nous sommes si loin de *Etre et Temps* auquel on ne comprend rien d'abord. Nous sommes ici dans une affaire d'homme qui parle plus près de l'homme, de l'expression de son âme. La parole comme ex-pression dit déjà qu'elle va sortir quelque chose de l'intérieur pour l'exposer à l'extérieur. La parole comme expression veut donc dire chemin ; le chemin entre l'intérieur et l'extérieur.

Ceci veut dire qu'il y a quelque chose d'intime dans la parole, quelque chose de propre, donc quelque chose de caché ou à cacher. Stendhal a dit avec à-propos « Dieu nous a donné la parole pour cacher notre pensée ». On comprend alors qu'il y a un lien *congénital* entre parole et pensée, et que l'on parle pour montrer (ou cacher) ce que l'on pense et surtout, qu'on ne parle pas pour rien. Il y a donc dans l'intimité de l'homme quelque chose qui doit être caché même à la parole et donc à la pensée. Mais jusqu'où ? Le précédent paragraphe a répondu, Maître Eckhart aussi : jusqu'à ce que la parole n'ait aucun mot pour le dire. Nous sommes donc certain maintenant que dans la parole le mot peut faillir ; elle peut se taire, soit par choix, soit par impuissance. Et c'est même à ce moment là qu'elle est plus que parlante : elle devient alors écoute ; elle écoute ce mot qu'elle ne peut nommer, elle s'écoute se taire. C'est la proximité de la piété, ce que Heidegger appelle « le parlé à l'état pur <sup>614</sup> » qui n'est rien d'autre que « poème » ; poème ici n'a sans doute pas sa définition académique ; il faudrait y entendre plutôt la liberté de dire ce que l'esprit souffle et également ce que ce souffle peut contraindre à être : un regard. Le regard devient ainsi le plus beau des poèmes puisqu'il suspend la parole, suspend la pensée et voit la seule chose qui, à ce moment critique, peut se risquer hors de soi : l'être ou Dieu. La parole devenue regard est pour nous le sommet de la

---

<sup>613</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p.230.

<sup>614</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p.18.

pensée plus pensante : c'est le regard dans *un soir d'hiver* de Trakl, c'est le regard du « berger ».

Nous avons de bonnes raisons de croire que le regard exprimé sur ces deux « tableaux » résume concrètement ce qui chez Heidegger, peut être considéré comme une épître aux vivants qui ne sont pas encore morts mais bien évidemment mortels.

### **Un soir d'hiver.**

Quand il neige à la fenêtre,  
Que longuement sonne la cloche du soir,  
Pour beaucoup la table est mise  
Et la maison est bien pourvue.

Plus d'un qui est en voyage  
Arrive à la porte sur d'obscurs sentiers.  
D'or fleurit l'arbre des grâces  
Né de la terre et de sa sève fraîche.

Voyageur entre paisiblement ;  
La douleur pétrifia le seuil.  
Là resplendit en clarté pure  
Sur la table pain et vin

(Poème de Georg Trakl cité par Heidegger p.19, *Acheminement vers la parole*)

L'hiver est une rude saison qui flétrit la nature, même si pour le paysan, il *réveille la dormance* du pommier. Non seulement il oblige les plantes à perdre leur feuillage, mais contraint également l'homme à *taire sa parole*, ne serait-ce que pour économiser son énergie. Que lui reste-t-il sinon le regard devenu un pont entre l'intérieur de la maison bien chauffé et *bien pourvu* et l'extérieur

pétrifié. Le danger qui rôde à l'extérieur, est la menace qui pèse sur les mortels qui n'ont pas encore trouvé abri dans un intérieur douillet. Comment ne pas voir dans la métaphore du *soir d'hiver*, le terrible couchant où tout vole en éclat? Le soir du jour, c'est le jour qui s'évanouit. La cloche qui sonne à ce moment-là sonne le glas et « fait retentir la sévère limitation (du) de son temps. <sup>615</sup> » Remontons donc la généalogie du soir (le crépuscule) comme nous l'avons inscrit en épigraphe de cette partie de notre travail.

Si nous avons d'abord considéré ce soir, dans « l'esprit » hégélien comme le moment où la pensée se régénère et commence son activité après que le calme a remplacé le vacarme de la journée, ce même soir peut encore être considéré comme un moment dangereux : le soir est le *monde* des maraudeurs et des prédateurs.

En regardant à la télévision les journaux sous-titrés, nous vîmes un jour que « Occident » se dit en allemand *Abendland* : la terre, la patrie, le territoire du soir. Ceci correspond exactement à ce que Heidegger a écrit dans *l'Introduction à la métaphysique, l'Occident, la terre où les dieux se couchent*. Rien ne nous empêche d'entendre « coucher » ici comme *mortellement couchés*, incapables de se relever, pris dans l'étau du froid et de la neige au sens figuré et au sens préfiguré, pris dans l'indifférence des occidentaux occupés à fabriquer leurs machines et leurs robots. Le soir est un mauvais moment pour être piégé dans la neige ; un mauvais moment également pour mourir, fût-on dieu.

Mais on peut s'interroger : les occidentaux ont-ils une part dans la mort des dieux ? Apparemment non d'abord, oui ensuite. Non d'abord parce que nés au levant, le couchant était la destination finale et fatale des dieux. Ils meurent donc en occident tout bonnement parce qu'ils sont nés en Orient. Oui ensuite parce qu'ils n'ont pas été bien reçus en Occident ; on leur a fermé portes et fenêtres pour les voir à travers gicler au sol comme d'inertes flocons de neige. On y a tué, volé, menti et les plus grandes guerres humanicides, de mémoire

---

<sup>615</sup> *ibid.*, p.22.

d'histoire, ont toutes eu lieu sur le sol occidental. Pire, aucune langue occidentale n'a vraiment nommé le Dieu ou les dieux. Or on ne peut donner refuge à quelqu'un dont on ignore le nom. Les *tours d'ivoire* construites partout dans l'Occident mécanisé et robotisé ne sont pourvues d'aucun orifice pour faire entrer les dieux par gros temps. Les regarder mourir ainsi n'est-ce pas les tuer, ou, ce qui n'est pas moindre, devenir complice de ce qui les tue ?

Le regard devient ainsi, non plus seulement ce qui contemple, mais aussi la terrible mémoire des crimes atroces et insoutenables ; la mythologie occidentale a pensé à tout : devant les crimes insoutenables par le regard, leurs héros se *crèvent les yeux* : Œdipe. Le silence de la parole n'est donc jamais innocent : il est toujours déjà coupable de ce qu'il est : la retrait de l'être, le complice de la mort, dans laquelle « se recueille la plus haute retraite de l'être <sup>616</sup> ».

On est traversé par une sorte d'émoi, en lisant cette conférence sur la parole. Heidegger y déploie les images de la belle Nature – même flétrie – pour reposer l'éternel problème de l'être sous forme d'une différence qui n'est plus ontologique, mais d'une différence bien réelle entre les mortels qui parcourent *d'obscurs sentiers* à la recherche d'une maison et d'une table bien garnie, et ceux qui sont à l'intérieur de la maison sécurisée, séparée de l'extérieur par un seuil, qui sait ? un seuil, une frontière qu'ils ne franchiront jamais. Un seuil qui laissera la différence indifférente : les mortels qui arrivent de voyage par un froid d'hiver ne trouveront jamais le recueil d'un repos; ceux qui sont à l'intérieur n'éprouveront jamais l'expérience de la douleur et ne braveront jamais l'humiliation d'être ou d'avoir été rejetés. Mais quel lien ce tragique théâtre a-t-il avec la parole ? C'est que cette scène se joue absolument sans parole : une maison isolée en pleine campagne, appelle sans aucune parole les « naufragés » du désert glacial. Ceux qui sont à l'intérieur et les regardent se tenir au seuil, comprennent sans parole que ceux-là demandent « asile » : s'ils sont refoulés, ils mourront sans la moindre parole sur le prolongement des

---

<sup>616</sup> *ibid.*, p.25.

nouveaux sentiers silencieux ; s'ils entrent, il leur sera offert *pain et vin* sans un mot. C'est dans cette chaîne de silence que la parole est vraiment parlante. Elle parle partout, elle parle à l'homme. Dans la douleur de l'âme, c'est elle qui laisse le blanc de l'espoir ; dans les flammes d'une déclaration éconduite, c'est elle qui pleure ; c'est encore elle qui, dans un *ru* lacrymal, traduit la douleur qui étreint. C'est elle, par l'âme, « cette chose étrange » dans *la parole dans le poème*, qui sauve l'Occident que les occidentaux ont taillé en pièces. Cette terre du soir, aussi *terre spirituelle parce que poétique*, renaîtra donc de ses cendres.

En effet, nous nous sentons réconforté d'avoir considéré l'approche du dernier Heidegger comme une lettre ouverte, une épître aux mortels, étant donné qu'ici, la parole s'approche de plus en plus de l'âme et de la douleur comme « don de profondeur qui règne en toute présence... et qui est si bien accordée à la sérénité que Heidegger médite.<sup>617</sup> » Il n'y a de douleur que dans l'existence et il n'y a d'existence qu'humaine. C'est par l'expérience de la douleur et donc de la souffrance et de l'angoisse dans l'exister que le mortel peut laisser un espace dans son âme pour dieu ou pour la déité ; pas que ce dieu vient combler ou panser la douleur, mais que ce dieu vienne comme achèvement à côté de la plénitude achevée. Dieu est déjà sur le chemin de la douleur chaque fois que celle-ci peut être tentée par le Néant ou le néantissement de soi. Autrement dit, si Dieu n'était pas présent dans la conscience de la souffrance et de la douleur (comme l'a montré Louis Lavelle), les mortels mourraient avant d'être morts c'est-à-dire n'existeraient même pas. Que cherche la sérénité sinon la douceur de l'âme et de l'esprit ? Cette « douceur de l'esprit (qui) est appelée à la conquête de dieu, sa retenue à l'assaut du ciel<sup>618</sup> ».

Notre acheminement comme *cherche-dieu* dans la pensée de Heidegger peut surprendre ; pourtant non : avec l'*Acheminement vers la parole*, Heidegger n'est plus du tout dans une *sphère* métaphysique. Souvenons-nous qu'avec le

---

<sup>617</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p. 292.

<sup>618</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p. 74.

Japonais, notre penseur cherchait à l'être un lieu non-métaphysique. Ensuite, il n'est pas désagréable de constater que ce que le jeune professeur Heidegger avait coupé en deux, il passe le restant de ses jours à vouloir le ressouder, montrant ainsi combien il est difficile de mener un travail original qui pis est, touche notre seule et unique origine : c'est donc tout naturellement que ce lieu non-métaphysique est désormais un lieu promis à Dieu. Le dernier chapitre de notre travail nous dira de quel Dieu il s'agit.

En outre, nous avons dit avant de l'avoir découvert, que *le Dasein avait retrouvé son nom propre : le mortel*. En effet, dans *Acheminement vers la parole*, pas une seule fois, le *Dasein* n'apparaît ; pas une seule minuscule fois, même pas en note de bas de page. Et pourtant, treize ans auparavant (novembre 1945), il écrivait à Jean Beaufret que *Dasein était un mot clé de sa pensée*<sup>619</sup> Entre temps, un *vent* a balayé l'édifice de ce mot clé si bien qu'il ne désigne plus rien dans le cadre d'une refondation de l'ontologie à partir de ce que le Mot peut porter comme destin. *Dasein*, perdu dans l'échec de l'ontologie fondamentale vit désormais dans le souterrain de l'être devenu « la chose » mortelle, dont « les déterminations post-métaphysiques d'une recherche *ontologique* qui désaffecte le concept de l'être, en même temps qu'elle reste fidèle à la visée fondamentale d'une ontologie.<sup>620</sup> » Jean Greisch veut dire en d'autres termes que Heidegger ne pouvait pas maintenir les mêmes concepts puisque *l'autre commencement de la pensée excède toute métaphysique de l'être*. Le *Dasein* n'a donc pas pu échapper à la désaffectation de la métaphysique, désaffectation – et c'est très intéressant de le souligner – commencée selon Jean Greisch, depuis Kant et Hegel qui ont renoncé à l'ontologie « pour la remplacer par des titres qui se veulent moins ambitieux<sup>621</sup> ».

A l'évidence, *mortels*, *berger*, *maison* sont beaucoup plus simples et moins ambitieux que *Dasein* ou *Da-sein*. Nous découvrons là, malheureusement,

---

<sup>619</sup> Martin Heidegger *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 183.

<sup>620</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p.304.

<sup>621</sup> Ibidem.

Heidegger, qui en suivant – même sans le dire – la décapitation de l'ontologie, reste dans une continuité traditionnelle qui dépasse Kant et Hegel et arrive jusqu'à Aristote chez qui, sans aucun doute (Aubenque l'a magistralement démontré) l'ontologie était si fragile à *sa naissance* qu'elle est restée une science non constituée, dans une science recherchée (ἐπιστήμη ζητούμενη). Même à l'ère post-métaphysique, c'est ce qu'elle devient lorsque la parole va à la parole et que le mortel en devient plus que jamais le berger.

Ce berger dont nous disions qu'il était l'autre sommet de la pensée plus pensante après le regard, est une image si forte que devant elle, la *métaphysique* s'éclipse d'elle-même. Dans la conscience d'aujourd'hui et celle de jadis, le berger est fondamentalement lié à la terre, aux racines du pays, à la pauvreté, au dépouillement dont parlait Maître Eckhart. Comment cette épître aux mortels, cet Acheminement vers la parole pouvait-il ne pas aboutir à cette *conclusion* de l'homme, berger de l'être ? Le berger, une métaphore sans métaphore et sans ambiguïté, sans laquelle l'*Acheminement* de Heidegger aurait été une *catastrophe*. L'homme ne pouvait pas, n'a pas pu être autre chose que le berger de l'être et Heidegger précise : « c'est cela exclusivement que *Etre et Temps* a projeté de penser, lorsque l'existence est expérimentée comme souci.<sup>622</sup> » Dans toute l'œuvre de Heidegger, aucune image ne supplante ni ne rapproche l'abstraction de la métaphysique à la réalité concrète de l'homme autant que celle du berger. Ce berger que Hans Jonas attaque basement comme un loup dans son livre *Souvenirs*<sup>623</sup>, avec un argument tout à fait imbécile (au sens où ce mot s'entend en latin)

En effet, l'univers du berger est un univers de pauvreté au sens plein du terme ; un univers de silence : juste quelques onomatopées auxquelles les brebis n'entendent rien du tout, de bêlements que le berger ne peut décoder. Le berger est lui-même le symbole de pauvreté, cette pauvreté dont a besoin la pensée plus

---

<sup>622</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 77.

<sup>623</sup> Hans Jonas, *Souvenirs*, trad. S.Cornille et PH. Ivernel, éd Rivages.

pensante. Il est pauvre de ce qu'il a ; il n'amène pas le troupeau sur les collines pour une villégiature, mais pour voir au loin l'étendue de la plaine herbeuse où il ira paître les brebis qui ne lui appartiennent pas et pour lesquelles il risque sa vie, la seule chose qu'il a en propre. Même son bâton, sa tunique et sa besace appartiennent au « seigneur » du troupeau. Voilà comment une image colle à la réalité et plus, comment on peut y voir l'effacement total de l'homme (l'étant) devant l'être, car le berger n'est berger que pour autant qu'il y a brebis ; brebis est (être) l'essence du berger. La brebis précède le berger. Entre les deux, la différence n'est pas seulement morphologique, elle est aussi ontologique. Mais c'est cette différence qui disparaît au moment de comptabiliser le patrimoine : brebis et berger ne font plus qu'un, car le berger se soucie constamment de ses bêtes comme d'une partie de lui-même, il en prend soin. C'est ce sens qui est mis en exergue dans *Etre et Temps* et dans *Chemins qui ne mènent nulle part*.<sup>624</sup> C'est également et exactement ce sens que prend Heidegger lui-même au moment de mettre l'homme en garde contre l'*inhumanisme* de l'homme si jamais ce dernier ne prenait pas le chemin vers la parole qui est, de toute évidence « la maison de l'être. »

Quelle que soit la nouvelle forme que prendra la nouvelle ontologie, quelle que soit l'analytique qui s'y assignera, l'être, sous quelque forme que ce sera, sera la première et la dernière lettre qui composera son poème, qu'il soit de vers ou de prose : il restera une épître au sens évangélique c'est-à-dire dévoilement d'une parole destinée à être dite et à être écoutée. Cette parole se recueille comme *onto-théo-logique* ; le lieu où homme, dieu, ciel et terre se rencontrent désormais réconciliés dans la parole heureuse de la sérénité entre mortels et immortels, *entre les choses et les mots*, entre pensée et foi originelles.

### **Chapitre 3 : Foi païenne et théologie.**

---

<sup>624</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.419

Dieu : Dieu nous doit tout ; Dieu, parce que nous l'avons, dans notre langue et dans nos mots, nommé Dieu. Mais la peur, la douleur, l'angoisse et la mort existent-elles parce que nous les avons nommées ? Non ! Dieu existe donc, peu importe sa nature.

Nous aurions dû, à ce niveau de notre réflexion, risquer un chemin à partir de Heidegger vers la gnostique car une *pensée plus pensante* qui pense jusqu'à l'impensé de ce qui dans notre âme reste suspendu et chaque fois est sur le point de nommer Dieu, ne peut pas ne pas *flirter* avec la gnose et c'est d'ailleurs ce qu'elle est, en partie. Mais nous ne le ferons pas parce que l'analytique de Heidegger n'est pas une mystique et on ne voit nulle part dans son œuvre une telle ouverture, malgré, de son propre aveu, la présence de Maître Eckhart dans son *lire* et son *vivre*.

La tentative que fit Hans Jonas dans sa conférence aux Etats-Unis et en Allemagne et qui contestait la capacité de l'œuvre de Heidegger à s'ouvrir sur une nouvelle compréhension de la Révélation, pointait le *défaut* de la gnose chez Heidegger comme un crime et un paganisme. Nous estimons que cette contestation, par trop forcée, relevait de ce que nous avons toujours appelé chez Jonas, un *juivisme* exacerbant et une *rage* d'exister au monde *malgré* et *contre* Heidegger. La preuve, cette orientation voulue par Jonas s'est trouvée simplement être une aventure décatie, morte dans l'œuf et aujourd'hui complètement évanouie : la tentative gnostique, très active aux trois premiers siècles du christianisme ayant été farouchement combattue par les théologiens et par les philosophes. La question de l'être peut bien déboucher sur une théologie positive sans avoir à recourir à une gnose mystique et sans même devenir une secte philosophique.

Et la foi en général a son origine dans le paganisme, le christianisme n'étant pas sorti de terre comme un champignon. Il est donc légitime de parler d'une foi païenne et d'une approche théologique comme prolégomènes pour une nouvelle histoire des concepts du temps, temps ici entendu comme une structure du

mortel (Dasein) qui le dirige vers une quiétude et une piété non plus effrayée par le temps d'Apocalypse, mais plutôt égale à elle-même, indifférente au temps, au temps qu'il fait et au temps qui passe.

La pensée plus pensante n'a pas renoncé au Dasein, à l'être à l'heure du recommencement pour conserver le *temps*. La marche arrière de la pensée de Heidegger ne peut être telle que s'il est totalement renoncement. Même de son athéisme – s'il en eut un – il ne reste plus que le théisme : le *a-* a disparu. Que restera-t-il donc de l'édifice de Heidegger ?

Nous allons ici tenter une nouvelle gageure : la *pudeur* que nous avons eue à ne pas vouloir *résumer l'œuvre d'une vie en quelques syllabes*, nous l'abandonnons, car nous sommes de plus en plus convaincu que quelle que soit l'étendue d'une œuvre, on devrait pouvoir la tenir dans une essence, son essence. Aussi, pensons-nous que l'œuvre de Heidegger toute entière, ce *monument* impressionnant, se tient bien dans trois petits mots qui sonnent comme un *impératif catégorique* : *laisser l'être être*. La violence de cet impératif est cataclysmique. L'onde de son choc arrive jusqu'à Platon qui, le premier, a embrigadé l'être dans l'étant ; elle touche également les Temps modernes où le nihilisme a pris place sous la forme de la science, technique et mécanisation ; enfin, elle touche particulièrement et de plein fouet l'Occident, la terre où les dieux se couchent et meurent. *Laisser l'être être* s'introduit donc au tribunal de l'onto-théo-logie comme un cinglant verdict : libérer l'être, car libérer l'être, c'est libérer Dieu ; libérer Dieu, c'est libérer les dieux. Nous retournerons donc à la Grèce, terre des dieux, ceux-là mêmes que le christianisme naissant et par la suite le christianisme conquérant avaient relégués au rang de faux dieux. Or, celui qui est conservé à l'intérieur de la philosophie de Platon et d'Aristote et récupéré par le christianisme est bel et bien grec. Et depuis lors, aucun « système » n'a réussi à l'en extirper. Dieu et être ont donc conservé et pour longtemps encore dans la conscience occidentale un tandem irrévocable ; irrévocable parce qu'ils ne sont pas différents : ils sont

*énantiomorphes* ; ces contraires qui s'imbriquent par nécessité et sont de ce fait, inséparables.

C'est pourquoi le chemin rétrospectif vers la parole nous oblige ou nous invite à éviter l'écueil de la théologie, afin que la pensée, athée par nécessité, puisse accueillir la foi, elle-même d'origine païenne, au moment où nous sommes sur le chemin de la théologie. Le moment où, à notre avis, il s'est posé pour la première fois la question juive de la théologie : à l'aune du judaïsme, dans ce monde gréco-romain, ce qui s'était produit au Sinaï, se reproduit exactement de la même façon à l'heure de la *christianisation* de l'hellénisme : l'expulsion des dieux. Le petit cercle à l'intérieur duquel le seul Dieu Rédempteur est roi et les dieux grecs et romains exclus, devient une secte juive et c'est comme telle qu'elle prend place dans l'histoire. Une secte dans ce monde gréco-romain composée donc de tous ceux qui, convertis, adeptes ou païens dans cet univers structuré, civilisé et religieux, pouvaient prendre fait et cause pour la nouvelle religion troglodyte. Le pouvoir de cette secte grandissant, deviendra, maintenant depuis 2009 ans, et qui sait pour combien de temps encore, la chrétienté, *engloutissant* au passage les dieux païens grecs, romains, égyptiens, africains et américains, la philosophie et même les sciences. C'est ce *deus omnipotentia* qui semble avoir commencé à agacer même ceux qui, lui devant tout, se sentaient à l'étroit dans leur liberté de penser ; ceux parmi lesquels nous trouvons bien entendu Martin Heidegger. Commence alors un processus de *déterritorialisation* de la pensée et du culte des dieux divins, divinisés ou en cours de divinisation. Ce processus, nous l'appellerons, dans un projet plutôt théologique, prolégomènes.

### **1) Prolégomènes.**

Prolégomènes ici n'ont pas de rapport avec le cours de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* qui a plutôt quelque chose à voir avec l'histoire

des concepts du temps, l'époque où, on peut le deviner, *Etre et Temps* était en chantier. Ce cours se trouve au numéro 20 de l'édition intégrale et n'est pas encore traduit en français. Françoise Dastur qui en avait la charge a retardé ses travaux.

Notre « prolégomènes » s'entendra plutôt comme une *parenthèse-en-vue-d'un-nouveau-tout-autre* ; donc, un début d'introduction à ce *tout autre* de la pensée. Au moment où nous formalisons le thème de ce travail, nous ne savions pas encore que, à l'intérieur du cheminement de Heidegger, il y avait eu un chemin à rebours fondamental ; l'avoir découvert ensuite a été pour nous une chose très heureuse.

Nous pensons pouvoir situer l'origine de ces prolégomènes à l'époque de *Ein Rückblick auf den Weg*, 1936-1937 où il était question de son *explication avec le christianisme*.

Mais le christianisme dans cette parenthèse, n'en est que le deuxième aspect. Le premier concerne tout l'Occident. Dans la parole d'Anaximandre, quelque chose retient forcément l'attention dans l'historique que fait Heidegger ; comment cette parole est parvenue jusqu'à nous : entre le moment où elle est dite, celui qui la sauve de l'oubli par Simplicius, et le moment où elle nous (à Heidegger) arrive, deux millénaires et demi sont passés. Mais ce n'est pas le nombre d'années qui compte ; c'est plutôt ce qu'elle vaut encore. Heidegger y voyait déjà un autre futur : *la terre historique du crépuscule de la terre*, c'est-à-dire, la terre du couchant comme un nouveau levant, un couchant à-venir. Un nouveau *pays par dessus l'Orient et l'Occident* qui sera « le lieu de l'histoire future plus initialement destinée <sup>625</sup> ». Ce pays, l'Hespérie, bien qu'imaginaire, est bel et bien notre terre promise, ce sera la terre « de l'aurore d'un tout autre âge du monde, qui a laissé loin derrière lui toutes (nos) les représentations historisantes de l'histoire. <sup>626</sup> » Cette histoire historisante est tout ce que

---

<sup>625</sup> Martin Heidegger, La parole d'Anaximandre in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p.393.

<sup>626</sup> Ibidem.

l'Occident considère comme son patrimoine et l'héritage qu'il léguera aux générations futures. Est-il inutile de le signaler ici ? Ces générations futures n'existent pas encore dans la pensée de Heidegger. Un commentateur a dit, *c'est comme si la philosophie de Heidegger déclarait : à reculons toutes !*<sup>627</sup> Ce qui est vrai, à partir même de cette page des *Chemins*. Non seulement ce futur est assombri par la menace du nihilisme, bien pire, le spectre des guerres, une spécialité toute occidentale, n'est pas loin.

Ce patrimoine va de l'Art à la technique en passant par toute forme d'expression spirituelle et intellectuelle. Tout ce qui a été rendu possible par la métaphysique de Platon dont on connaît aujourd'hui la principale tare : l'oubli de l'être. Le *futur* de Heidegger, c'est dans la rétrospective qu'il faut le chercher, *le passé nouveau* dont parle Stanislas Fumet dans l'article que nous venons de citer. A reculons veut dire chercher le futur dans le passé.

Les chauffeurs routiers comprennent très bien cette image complexe de la métaphysique puisqu'ils la vivent dans la réalité et au quotidien: pour être sûr que le camion va droit devant, il faut regarder dans le rétroviseur ; si le hayon n'est pas dans l'alignement, ce sera inéluctablement, soit une collision frontale, soit une sortie de route. Dans tous les cas, le voyage est interrompu. Le futur ne se réalisera pas parce que le *passé* n'est pas bien *positionné*. De plus, pour pouvoir vivre de ce métier, c'est-à-dire, nourrir ses enfants, leur assurer un avenir décent, offrir de jolies choses à son épouse, construire sa maison et toutes ces choses que l'on projette dans l'avenir, il faut pouvoir mettre le camion à quai ; une manœuvre délicate qui consiste à reculer le camion en regardant derrière sans tourner la tête, à interpréter et anticiper sur tous les obstacles alentours et aligner le camion au millimètre près, à l'endroit prévu à cet effet. Sans cette manœuvre, pas d'embauche. Pas d'embauche, pas de futur ; le futur est donc perdu à cause du passé. On n'entre jamais à quai en marche avant : une

---

<sup>627</sup> « A reculons : tels pourraient être le titre de son œuvre et la définition de son procédé. » Stanislas Fumet, in la revue *La table ronde*, n° 182, mars 1963, p.84

absurdité réelle du métier ; une absurdité *temporale* et existentielle de la métaphysique.

*A reculons* ; à reculons donc vers cet Occident qui adviendra, parce qu'il est déjà advenu, à travers l'européen, c'est-à-dire à travers une *rupture* presque épistémologique pour reposer les nouvelles bases à partir d'une nouvelle *ré-appropriation*. Heidegger voulait-il « fonder » une nouvelle philosophie ? Non, pas du tout. Les prolégomènes nous ramèneront dans les sources du Même, vers ce lieu « où l'Europe des peuples n'est plus qu'un oubli obscur, mais où l'Europe vit encore en une trentaine de livres très vieux, jamais vieillis.<sup>628</sup> » (Heidegger cite Nietzsche)

Cette rupture a d'abord concerné les œuvres de Heidegger lui-même. Mais ce que Heidegger ne nous dit pas, c'est ce qu'on va faire avec ce qu'on a accumulé depuis plus de deux mille ans comme théories, dissertations, scholies, réfutation, thèses, antithèses, etc. Sans doute rien ! Et c'est là le vrai désarroi de l'Occident qui attend désormais au *purgatoire* des antiquités. Les valeurs occidentales n'ont pas attendu Nietzsche pour se dévaluer ; elles sont arrivées toutes seules au crépuscule de leur gloire et c'est ce crépuscule qui appelle une nouvelle aurore, celle qui se lèvera en Hespérie, sans doute sans sciences et technique, et surtout, sans métaphysique et sans christianisme.

Le christianisme ne sort pas indemne de son explication avec Heidegger. Un texte de lui commentant Nietzsche que nous avons cité plus haut et que nous reprenons ici est des plus éloquents sur le sujet : *une vie non-chrétienne peut bien adhérer au christianisme et s'en servir comme facteur de puissance, de même que, inversement, une vie chrétienne n'a pas nécessairement besoin du christianisme. Voilà pourquoi un dialogue fondamental avec le christianisme n'est nullement ni absolument une lutte contre ce qui est chrétien...*<sup>629</sup> Nous reviendrons sur cette idée. Notons pour l'instant, ce petit mot de Heidegger qui

---

<sup>628</sup> Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Op. cit., p. 393

<sup>629</sup> *ibid.*, p.181. (1)

nous a mis sur le chemin des « prolégomènes » : « à l'origine, θεολόγος θεολογία désignaient les récits mythiques ou poétiques sur les dieux, sans référence à des articles de la foi ou à la doctrine d'une église.<sup>630</sup> » On peut donc parler (et penser) après Heidegger, d'un Dieu qui n'est plus théologique de la chrétienté et ne pas quitter l'espace réservé à la divinité ou à la déité par notre tradition historique et historique : c'est pour cette raison que nous introduisons dans notre texte, théiologie en lieu et place de théologie (un mot déjà déposé). Ainsi, tout ce qui a trait à la Constitution (Verfassung) c'est-à-dire la pensée plus pensante de l'onto-théo-logie, ira aussi loin que possible à travers l'histoire de l'être et même au-delà. Comment peut-on faire pour échapper à la question de l'être ? C'est une mission impossible puisque la métaphysique, *science recherchée*, est une théologie : science recherchée et jamais trouvée ; car cette métaphysique, dès le début du *savoir* occidental est une *ontosophie* ou ontologie et théologie à la fois (supra). Si nous laissons le mot théologie dans notre texte, jamais la démarcation de Heidegger ne sera visible. Les prolégomènes sont en eux-mêmes, ontologiquement, déconstruction et dépassement.

Ce dépassement revient à poser, en lieu et place de la théologie, la première Constitution onto-théo-logie, ce qui pourra amener un jour à poser comme seuls protagonistes de la question théologique de l'être, Hegel et Heidegger ; ce dernier écrit dans *l'Introduction à la métaphysique* : « la transformation de la pensée d'Héraclite<sup>631</sup> se produisit à travers le christianisme. Déjà les premiers Pères de l'Eglise la commencèrent. Hegel se tient encore dans cette ligne. » Ceci voudra alors dire que les parenthèses que nous proposons ici concernent en premier chef également toute la phénoménologie de Hegel et toutes celles qu'elle a engendrées. Visiblement, sur le plan ontologique, Heidegger reproche au christianisme et à Hegel d'avoir *perversi* la question de

---

<sup>630</sup> Martin Heidegger, *Identité et Différences in Questions I & II*, Op. cit., p. 288.

<sup>631</sup> Héraclite est considéré par Heidegger comme un des trois penseurs matinaux avec Parménide et Anaximandre.

l'être. C'est cette perversion qui traverse la métaphysique de part en part et se retrouve dans la récupération de l'être par *Dieu* dans toute la théologie. L'explication de Heidegger avec le christianisme est aussi une explication avec Hegel. Bernard Mabille écrit : « faut-il concevoir le dialogue Hegel-Heidegger comme une confrontation entre le Verbe chrétien et le logos païen ? Ce débat important a déjà été thématiqué par D. Franck, D. Souche-Dagues et M. Zarader.<sup>632</sup> » C'est pour donner suite à ce débat que nous avons la ferveur du présent travail, dont les présents prolégomènes font figure de méthode.

Mais à ce stade de leur balbutiement, il reste dans le travail que nous conduisons, un vaste *chantier* sur lequel nous-mêmes nous avançons à tâtons, retenu en laisse par une peur secrète : ce que nous gagnerons dans le logos païen vaut-il ce que nous perdrons dans le verbe chrétien ? Peut-être cette peur tombera-t-elle d'elle-même si la Constitution, en rendant l'un et l'autre à leur origine, les ramenait à une seule origine : *logos* et *Verbe* auraient alors subi seulement quelques secousses et quelque désagrément sans dommage dus au transport par la langue.

Le logos païen et le verbe chrétien : peut-on vraiment maintenir entre les deux une *idée* de confrontation ? Le doute est très présent car c'est ce logos païen qui est inscrit en toute lettre dans l'évangile de saint Jean (Jn 1,1) et que le transport de la langue a rendu par *verbum*. Ce qu'il faut à présent soumettre à la vérification, c'est si Jean a écrit directement son évangile en grec ou si elle est une traduction de l'araméen ; quelle que soit le résultat de la vérification, une chose reste garantie : l'évangile de Jean comme toute la Bible nous est parvenue par le grec ; personne ne pourrait nier ce que la Bible doit aux Grecs. Les juifs de la diaspora antique parlaient déjà un grec commun appelé la *koiné* : c'est pour cette diaspora que la Bible hébraïque a été traduite en grec entre le troisième et le deuxième av. j.c. Donc, bien avant l'avènement du christianisme, la révélation se transmettait en langue grecque, « cette langue de génie qui a épousé la Bible

---

<sup>632</sup> Bernard Mabille, Hegel, Heidegger, Op. cit., p.287.

si étroitement qu'elle est devenue langue biblique, et que plusieurs livres inspirés ont été écrits directement en grec.<sup>633</sup> » Nous savons désormais que la Septante et plus tard les Evangiles se transmettaient par voie orale et par la récitation, tout comme *Illiade* et *Odyssée* qui se transmettaient par des *rhapsodies*, autrement dit des chants appris par cœur. On peut donc ici poser avec sérieux, le problème de l'originalité du christianisme.

Nous tentons depuis un certain temps de donner une forme à ce problème (lorsque nous avons parlé de l'orphisme). Mais c'est une tâche aussi immense que celle de l'ontologie fondamentale et nous espérons que ces prolégomènes orienteront un jour, un chemin qui y va. Qu'est-ce qui est original dans le christianisme, lorsqu'on se rend compte qu'il a été tout entier bâti sur les ruines encore érubescents du paganisme grec et romain ? A l'heure du nouveau recommencement, il va falloir affronter ce problème sans faux-fuyants : le christianisme, triomphant du paganisme l'a-t-il complètement assimilé ? Si la réponse est affirmative, alors le paganisme continue de vivre dans le christianisme ; le christianisme devient le *domestique* du paganisme, aux deux sens du mot domestique : garçon de service et du latin *domus*, la maison. Dans un sens épistémologique, comment peut-on maintenir sur le chemin de retour l'affirmation suivante sans déclencher les foudres du puritanisme ? Le christianisme est la maison du paganisme : là aussi, un énorme travail est à commencer : l'onomastique et les autres sciences associées seraient mises à contribution pour comprendre comment les noms païens et les fêtes païennes ont trouvé une postérité prospère dans le christianisme. Que ce problème soit soulevé dans un cadre philosophique, ne rend pas la question plus polémique qu'elle ne le puisse. Si le logos païen est le *sommet* de ce que la langue grecque contenait, en entrant dans le *verbe* chrétien, il n'a même pas eu besoin de conversion et a entraîné avec lui dans le christianisme, tout ce que son aura avait attiré : le logos continue donc à rayonner au-delà même du lieu où la mythologie

---

<sup>633</sup> Sœur Jeanne d'Arc, préface de Les Evangiles (grec-français), Luc, éd Desclée de Brouwer, paris 1986

l'avait cantonné et où la métaphysique l'avait défini : *l'homme, l'animal rationnel*. Avec le christianisme, il devient chair et s'incarne en sainteté, vit, meurt et ressuscite, comme autant d'autres dieux aux hauts faits fantasmagoriques.

Va naître alors pour la tâche du recommencement, un problème supplémentaire concernant nos parenthèses : si nous savons où les fermer, il sera alors difficile de savoir où les ouvrir ; puisqu'elles étaient destinées au christianisme, sa frontière avec le monde païen, ses us et coutumes restent constamment floues. N'oublions jamais que ce qui est considéré comme païen aux premières heures du christianisme, c'est d'abord ce qui appartient au monde mythologique, ce qui du point de vue grec n'est pas *recevable* d'abord parce que païen veut dire impie et mécréant, ce que ne s'estimaient pas les Grecs ; ensuite, parce que païen (*paganos*) du point de vue *chrétien* veut dire paysan, par opposition au christianisme, religion urbaine. Or, la mythologie n'était pas une affaire de paysans, bien au contraire !

Comment maintenir alors une *confrontation* entre logos et verbe alors que visiblement, ils ne s'opposent pas ? Lorsque la philosophie récupère le logos et le christianisme le verbe, les deux se retrouvent encore sur le même champ de l'herméneutique et signifient le Même. Même les récits poétiques qui les précèdent, d'un côté comme de l'autre, semblent ne pas les disjoindre : Walter Otto note à ce propos : « La Genèse dit avec fierté que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Nous rencontrons la même pensée dans la théorie grecque de la création. *Quand le jeune royaume de la terre, à peine séparé des hauteurs de l'éther, recelait encore des germes du ciel, Prométhée le mêle à l'eau des fleuves et lui donna forme à l'image des dieux tout-puissants.*<sup>634</sup> » Walter Otto cite ainsi *Les Métamorphoses* d'Ovide.

Voilà donc que l'autre origine de l'héritage exclu et méconnu par Heidegger parce que non-grec, se retrouve ici dans le mythe grec : des deux origines,

---

<sup>634</sup> Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, Op. cit., p. 259.

laquelle est la plus originale et la plus originelle ? Et pourquoi Heidegger a-t-il donné sa préférence à la grecque ? Peut-être parce que les dieux grecs sont plus *humains* que le Dieu hébreu qui se manifeste dans les orages et dans les feux. Marlène Zarader précise dans son autre livre, *Heidegger et les paroles de l'origine* qu'il ne faudrait pas voir le retour au matin grec de Heidegger comme une nostalgie des dieux<sup>635</sup> et nous-mêmes, la suivant, avons montré que ce retour avait pour seul but de reprendre la question de l'être comme *être impensé*.

Mais à présent, l'évidence et la nécessité des parenthèses nous obligent à reconsidérer ce retour non seulement sur le versant philosophique, mais aussi sur celui de la mythologie et donc de la théologie ; un passage que nous jugeons obligé : le fourvoiement de la question de l'être n'est-il pas dû à sa récupération par la théologie chrétienne ? Heidegger avait certainement vu ce que nous découvrons ici : le *théomorphisme* de Grecs et l'*anthropomorphisme* des judéo-chrétiens. Walter Otto écrit : « l'anthropomorphisme de la religion grecque n'est que bavardage ; elle n'a pas rendu humaine la divinité ; elle a vu l'essence de l'homme divine. Le sentiment et l'aspiration des Grecs est de diviniser l'homme non d'humaniser la divinité. <sup>636</sup> » Dans ce contexte, tombe en lambeaux la pièce maîtresse du christianisme hellénisant : de Jn 1,14 « *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis* », l'incarnation d'un Dieu (verbe) en l'homme (verbe qui devient chair) est pour un Grec un chemin inemprunable. Par conséquent, nous le déduisons, le dieu grec ne pouvait tomber entre les mains des hommes pour être flagellé, humilié, fouetté et crucifié. L'idée qu'un homme mortel puisse tuer un dieu comme c'est le cas à l'origine du christianisme pouvait être pour le Grec, une fiction de très mauvais goût. C'est cette vision de la divinité que la christianisation de l'hellénisme va réduire en cendres comme fausse.

---

<sup>635</sup> Et effectivement bien que cela n'ait pas l'air, c'est sur ce point que bien des heideggeriens se séparent : Heidegger lui-même ayant qualifié de *sottise* et de *niaiserie* si ce retour était entendu comme retour aux Grecs et comme simple nostalgie. De là viendra la pertinence de l'argument selon lequel Heidegger *paganise* ou non

<sup>636</sup> Walter Otto, *Les dieux de la Grèce*, trad. Claude-Nicolas Grimbert, éd Payot, Paris, 2004, p.264.

Et si les dieux grecs n'étaient pas de faux dieux ? Pour le savoir, les prolégomènes comme méthode nous somment d'établir une comparaison entre le Dieu du Sinaï (II, ch 2, §2) et les dieux grecs, tout au moins deux d'entre eux : Apollon et Athéna.

Nous avons déjà montré le caractère autoritaire, égoïste, capricieux, vengeur et partial de ce Yahvé qui conclut une Alliance en rançon des vies du peuple élu : un caractère étranger aux dieux grecs dont la manifestation de la puissance ne s'abattait guère sur les hommes : le combat des titans était le combat des dieux, même les déesses s'affrontaient entre égales (Athéna et Héra), et les mortels se *mesuraient* entre eux dans les épreuves ludiques comme les jeux olympiques par exemple. Aucun d'entre les dieux n'a pu dire aux mortels : *si vous n'observez pas mes commandements, je vous exterminerai jusqu'à la huitième génération*, comme c'est le cas avec Yahvé. Vu d'ici, aussi lointain que cela puisse paraître, c'était une vraie injustice, si ce n'était une tyrannie, de maintenir sous son joug comme le fit le Dieu des hébreux, un peuple de bergers, pauvres, migrants et sans force et sans pays. Nous supportons mal aujourd'hui ce modèle de tyrannie qui a *immigré* on ne sait par quel biais, jusqu'à nous, où les plus forts et les plus riches *écrasent* les plus faibles et les plus pauvres ; où la fortune d'un seul homme peut équivaloir celle de dix pays réunis. Il faudra qu'un jour, plus que ce que nous esquissons ici dans ces prolégomènes, cette question soit, dans toute son audace, posée : comment un Dieu immatériel a-t-il pu exiger d'un peuple nomade et pauvre de lui offrir de l'or et autres pierres précieuses, bois et étoffes rares, sans le pousser directement ou indirectement à se les procurer par tous les moyens ? Et malgré tout cet étalage de fortune, le Nouveau Testament ajoute presque ironiquement, « heureux les pauvres » Le monothéisme hébreu a peut-être accouché des *monstres*.

Quant à lui, le théomorphisme du peuple grec a sans doute empêché à leurs dieux la fuite dans les hauteurs où ils se taisent et massacrent ceux qui ne marchent pas dans les rangs ; il a également rendu impossible l'idée ou le fait

d'un monothéisme qui aurait certainement rendu les hommes moins vertueux et la piété une « affaire » folklorique. Les dieux grecs étaient trop humains, humains, pas incarnés : « l'œuvre la plus significative de ce théomorphisme est la découverte de la figure originelle de l'homme, qui, manifestation la plus sublime de la nature, devait être aussi la plus authentique expression du divin <sup>637</sup> ».

Apollon, tout dieu qu'il était, n'était ni imbu de sa belle personne, ni tyran : « le plus bel exemple est fourni par Apollon, dieu qui exerça longtemps une très grande influence sur la vie religieuse de la Grèce, et qui ne voulut pourtant jamais utiliser son pouvoir pour opprimer les autres dieux <sup>638</sup> », le manifeste au contraire du Dieu monothéiste hébreu qui avait une haine viscérale des autres dieux. D'ailleurs, tout son pouvoir n'est qu'étalage et éviction d'autres dieux ; le premier commandement du pacte du Sinaï, le fondement de tous les autres commandements, est la reconnaissance absolue d'un seul Dieu en Yahvé. Sur ce plan là, Grecs et hébreux sont diamétralement opposés. Ceci étant, on voit mal comment un philistin ou un amalicite pouvait demander des faveurs du Dieu hébreu, comme c'est le cas à Delphes où n'importe qui pouvait solliciter Apollon, que *son affaire soit religieuse ou non*. Vu en 2009, Apollon aurait été le dieu unanimement préféré de tous.

Plus frappant encore est l'effacement d'Apollon qui ne « parle ni de lui-même ni de sa grandeur <sup>639</sup> », ni de la délégation qu'il a de Zeus, le père des dieux, de rendre justice. Il n'exige ni offrandes ni rançon ni holocauste, ni sacrifice ; juste un merci « pour le dévoilement de la vérité. <sup>640</sup> » Un simple merci aurait été pour Yahvé un affront, lui qui, d'un peuple démuni, exigeait vénération, autel marbré serti d'or et de pierres précieuses. Il y a encore plus grave dans cet essai de comparaison, dont deux points que nous considérons

---

<sup>637</sup> *ibid.*, p.264-265.

<sup>638</sup> *Ibidem*,

<sup>639</sup> *ibid.*, p.266.

<sup>640</sup> *Ibidem*.

comme fondamentaux ; le premier : pendant que Yahvé sévissait contre ceux qui ne le reconnaissent pas comme le plus haut, le plus puissant et l'unique, Apollon « ne conseille jamais autre chose ni aux Grecs ni aux étrangers, que de rester fidèles à leurs divinités d'origine.<sup>641</sup> » Cette attitude est troublante et presque unique dans l'histoire humaine des dieux : le premier concile du Vatican dit concile œcuménique ne rivalise pas encore, loin s'en faut, avec la tolérance qu'on a pu observer au temple de Delphes. Jamais un dieu ne s'était classé un parmi d'autres dieux : Apollon l'a fait, Yahvé et même le Christ l'ont exécré. Le second point : nous savons que la cause principale de la chute et du bannissement de l'homme, c'est qu'il a mangé du fruit du discernement ; il a voulu être « comme un des nôtres » c'est-à-dire détenteur de la sagesse et de la connaissance. La furie de Yahvé a été telle qu'il a expulsé l'homme et sa femme du paradis, en les maudissant et en les vouant à la corvée du travail, à la douleur de l'enfantement et à la mort. Chez les dieux grecs, la sentence n'est pas pareille : l'oracle de Delphes avait même reconnu que Socrate était le plus sage de tous les hommes de son époque. Ce qui veut dire que dans la conception mythologique de la connaissance, le savoir ne rentre pas en conflit avec le pouvoir des dieux. Nous avons noté quelque part dans ce travail que Prométhée fut châtié pour son audace ; on peut donc croire que ce châtiment était lié à la manière (le vol, même si Hermès y veillait) plutôt qu'à la volonté de détenir le savoir, considéré à juste titre comme la noblesse des mortels, ce avec quoi ils saisissaient l'essence des choses.

La sagesse des hommes les conduit à la ligne mitoyenne des dieux et des hommes, ce qui évite probablement les conflits comme ceux que nous avons traités dans ce travail à savoir la *sagesse comme folie*. L'avertissement au frontispice du temple de Delphes « connais-toi toi-même » est d'une profondeur inégalable quand on le place dans le contexte religieux qui l'a engendré. Avertissement, mais bien plus, invitation, exhortation adressée à l'homme non

---

<sup>641</sup> Ibid., p. 266.

pas pour percer les mystères des dieux, mais celui de l'homme, pour qui l'invitation est affichée.

L'endroit même où elle est affichée est stratégique : au dessus du seuil, la frontière où l'extérieur et l'intérieur se font face ; la frontière qui livre au péril ou sauve du péril selon le côté où l'on se trouve. L'invitation est solennelle mais ne comporte aucune intention coercitive, même pas une exigence morale : *connais-toi toi-même* veut tout simplement dire *sois homme*, entièrement homme, laisse être l'homme qui est en toi ; tu verras toi-même où sont tes limites, tu verras de toi-même, la belle, sainte et divine nature ; tu comprendras, après t'être compris « combien est étendue la distance qui *te* sépare de la majesté des dieux éternels <sup>642</sup> ».

Voilà la seule prophétie qui comptait et qui malheureusement fut abandonnée. Voilà le divin en nous parce que distant et proche à la fois qui fut effacé par la prophétie hébraïque qui a fait de nous *des fils de sang* de Dieu. Nous sommes devenus des dieux avant même de commencer à comprendre que nous ne sommes que des hommes. La véritable tragédie du monde tel qu'il est aujourd'hui, ce sont ces *dieux humains* que l'ignorance et la cupidité ont conçus et dont a accouché le monde de l'audio visuel : un monde d'apparence où le « connais-toi toi-même » est un délit et une faute de goût et de l'existence. Le monde de l'apparence comme délit de vérité est un monde détruit par le narcissisme inversé du reflet qui ne veut plus se reconnaître dans le visage qui se mire. Dans l'apparence des hommes-dieux, c'est le reflet qui est déformé : le visage n'a plus de visage. L'homme joue aux dieux, et pourtant.

Et pourtant le chemin qu'il faut parcourir pour *devenir* dieu, l'apparence le biffe. Par conséquent, toutes les contradictions et les adversités qui fondent l'existence humaine sont déjouées avec tact de telle sorte que la vie inauthentique devient la norme de la jouissance de la vie. Dans ces conditions, plus question de morale ni d'éthique puisque la sagesse et le respect des dieux

---

<sup>642</sup> Ibid., p.269.

sont devenus une chose dégradante et le *connais-toi toi-même* ressemble plutôt à un jeu vidéo. Saint Augustin a fait une brillante analyse du « connais-toi toi-même » qui nous convient parfaitement ; nous la reproduisons ici presque intégralement :

*« Le connais-toi toi-même. L'image du cercle. Voici la principale cause de cette erreur : l'homme est inconnu de lui-même. Et l'on ne peut se connaître sans s'être très souvent retiré des sens, sans avoir ramassé l'esprit sur lui-même et l'y avoir retenu. Y réussissent ceux-là seuls qui brûlent au fer rouge de la solitude, ou soignent par les disciplines libérales les blessures des opinions que le cours de la vie quotidienne nous inflige.*

*L'esprit ainsi rendu à lui-même comprend alors quelle est la beauté de l'univers, qui vient bien évidemment du mot « un ». Celle-ci est donc incapable au regard d'une âme qui sort d'elle-même pour aller dans les choses multiples et croit chasser la pauvreté par l'avidité, sans se rendre compte que c'est seulement en se séparant de la multitude qu'elle y échapperait... Dans un cercle, aussi grand soit-il, il n'y a qu'un seul milieu où tout converge appelé par tous les géomètres centre... on veut le quitter pour une partie quelconque ? Toutes les parties sont perdues puisque c'est dans la pluralité que l'on s'est avancé. C'est ainsi que l'esprit répandu hors de lui-même éclate sous l'effet d'une certaine immensité...<sup>643</sup> »*

Pour ces prolégomènes, la tâche paraît insurmontable car il s'agit de *remettre* l'homme à sa place dans *ce cercle* et les dieux à la leur, et surtout, chemin faisant, de renoncer à l'existentialisme sous toutes ses formes : ce « connais-toi toi-même » n'a aucun lien avec l'existentialisme. La vérité que nos prolégomènes poursuivent n'est plus celle liée forcément à l'exister mais plutôt à la parole comme fin. La *Lettre sur l'humanisme* sonne le glas de cet existentialisme en ce sens qu'elle « rassemble le langage en vue du dire

---

<sup>643</sup> Saint Augustin, L'ordre in Les confessions, Op. cit., p.119.

simple<sup>644</sup> » Ainsi, le mot de Henri Birault vient bien à propos : « l'interprétation *existentialiste* de Heidegger a vécu<sup>645</sup> ».

C'est ce dire simple que nous cherchons dans la foi des paysans (païens) et dans les dieux multiples de la cité. Dans le dire simple, tout ce qui est science est superflu ; tout ce qui est métaphysique est superfétatoire. La vérité, disait Spinoza, n'est-elle pas son propre signe ? Mais au moment de fermer ces parenthèses, cette conclusion nous semble plutôt maigre : avoir fait tant de chemins, avoir tant promis à l'être et au temps pour se résoudre à un dire simple n'est pas loin d'un échec. Peut-on envisager les prolégomènes comme cause ou conséquence de l'échec de la pensée de Heidegger ? Peut-être que *échec* ici n'est pas le mot approprié, mais que dire d'autre qui justifierait la décision du chemin rétrospectif ou « à reculons toutes » ? Birault exprime cette idée dans l'article que nous venons de citer sans utiliser le mot échec mais plutôt « vanité », ce qui est pire qu'un échec. Un échec serait ou pourrait être individuel, mais la vanité, au sens où Birault l'utilise, s'abat sur l'ensemble de toute tâche de la connaissance et surtout sur la quête de la vérité : « or, toute l'œuvre de Heidegger est là dans son inachèvement pour nous rappeler la vanité de tous ces « projets » et nous ramener ainsi vers cela seul qui est invincible en nous. Tout « progrès » philosophique nous est interdit<sup>646</sup> ».

Cet argument est imbattable d'autant que Birault l'obtient en commentant une idée de Pascal, elle aussi imbattable : « nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme.<sup>647</sup> » La volonté de prouver bute donc sur l'invincible impuissance de tout prouver ; une idée de la vérité est vraie en nous malgré l'invincible pyrrhonisme. Entre ces deux étaux, un inachèvement n'a rien de déplorable et Heidegger n'est ni à plaindre ni à blâmer. Alors, dans tous

---

<sup>644</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p.173.

<sup>645</sup> Henri Birault, existence et vérité d'après Heidegger in *Phénoménologie et existence*, Vrin, Paris 1984, p.139.

<sup>646</sup> *ibid.*, p.140.

<sup>647</sup> Blaise Pascal, *Pensées*,

les cas, nous sommes, à la suite de Heidegger, à la poursuite du vent, condamnés à ne pas trouver ce qu'intimement nous cherchons. L'idée en nous serait la seule et maigre consolation de l'échec de toute tentative métaphysique ou ontologique. Nous sommes sûr que l'être est, mais nous sommes incapable, parce qu'impuissant à le prouver.

Mais cet argument ne vaut que si l'on se place du côté de la toute-puissance de la raison, ou même de la capacité de la métaphysique à découvrir les choses en elles-mêmes et par elle-même. C'est en quelque sorte, la fin de la tâche de l'ontologie fondamentale et le premier pas vers le retour où le dire est simple. Quoi qu'il en soit, rien de ce qui a préoccupé la pensée depuis l'avènement de la métaphysique ne fait encore office de fondement : la liberté humaine, la raison universelle, le Monde, Dieu. Ce qui veut dire que même le retour pour un recommencement n'est pas de bonne augure, car tant que nous serons, notre être nous manquera ; tant que notre être nous manquera, l'idée d'un dieu ou l'idée des dieux ne nous quittera guère. Alors, la liberté d'être prendra un autre sens puisqu'il s'agit, ne l'oublions pas, de laisser l'être être. L'être doit absolument être sinon ce ne serait pas de vanité dont on parlerait mais de l'absolument rien. L'être que l'on ne peut nommer est, sans quoi, « il n'y aurait rien, ni homme, ni dieux, ni terre, ni ciel s'il n'y avait avant tout, ce qui est. <sup>648</sup> »

Ce qui rendra la tâche des prolégomènes difficile voire même impossible, c'est précisément ce *est* qui n'est que caché. Jamais l'être ne sera autre chose sans se dépouiller. Quelle que soit la manière de saisir l'impensé que nous avons stabilisé comme tel, il sera toujours non-dévoilement. C'est cette façon permanente d'être qui le rend « mystérieux » en ce sens qu'il est le seul à savoir vraiment qui il est.

Nous nous retrouvons pour ainsi dire, dans une nouvelle aporie. Alors que nous croyions l'avoir dépassée, nous sommes toujours aussi proche de l'être que Dieu est éloigné de nous. Et si réellement, comme Birault nous le dévoile, toute

---

<sup>648</sup> *ibid.*, p. 144.

l'œuvre de Heidegger était *une attente de Dieu* ? Ne s'ouvre-t-il pas au dessus de nos têtes toute l'éclaircie espérée ? Attendre Dieu voudra alors dire prendre soin et écouter l'être. C'est dans l'écoute de l'être que se prépare le retour du Dieu que l'on attend, sans bien sûr le nommer. Ainsi, *les harmoniques* de la *Lettre sur l'humanisme* seraient alors, contre toute attente, le vrai chemin *aplani* pour attendre Dieu et qui sait, le nommera-t-on ?

Cette idée d'attente, bien que dissimulée dans la *Lettre*, avait déjà effleuré la pensée du jeune professeur Heidegger lorsqu'il commentait l'épître de Paul aux corinthiens. La radicale séparation entre foi et pensée ne détruit donc pas cette attente ; bien au contraire. Comment en réalité peut-on encore maintenir cette séparation lorsqu'on a quitté le sol du christianisme sur lequel nous avons placé des parenthèses et que l'on est entré dans le pays des dieux et de la philosophie sans se contredire ? Nous y voyons toute cette ferveur religieuse et l'harmonie attendue par le respect des divinités ; nous y voyons également dans le même temps la splendeur de la pensée philosophique comme le seul âge d'or de l'humanité qu'aucune époque n'a encore égalé : l'époque où les divins ont cohabité avec les penseurs. C'est sans doute cet âge d'or que Heidegger veut restaurer, car tout nous indique que la pensée est un don des dieux. La *pensée plus pensante* ne pourra alors s'épanouir que dans une vie heureuse, calme et sereine. Cette vie, notre histoire l'a déjà une fois connue : les prolégomènes nous y re-conduiront.

## **2) La vie heureuse.**

Si nous considérons seulement l'*Acheminement vers la parole* et surtout *Questions III*, nous ne ferons pas appel à saint Augustin à qui ce titre semble faire référence, même si en réalité il paraît impossible ici de ne pas voir dans la Sérénité, le repos dans la cité de Dieu. Que va-t-on, par un chemin de campagne chercher dans la forêt si ce n'est une qualité *d'être* ? Cette qualité d'être, nous

l'appelons la vie heureuse, au sens figuré. Heidegger termine ainsi son propre commentaire du texte de la Sérénité :

« L'émerveillement pourrait donc ouvrir ce qui est fermé. Ce serait alors à la manière de l'attente... quand celle-ci est sereine et confiante... et que l'être de l'homme demeure ap-proprié... à Ce d'où nous sommes appelés <sup>649</sup> ».

L'émerveillement ici signifie ce devant quoi nous avons pris la décision de philosopher (la Présence) et donc de découvrir l'être comme attente qui nous signale notre co-appartenance avec ce qui est ouvert et nous appelle parce que nous en procédons. C'est la confiance que nous appartenons à une telle origine qui garantit notre survie, notre désir de vivre et bien sûr nous délivre de l'angoisse de la mort et de l'angoisse supplémentaire du monde moderne.

En outre, si nous considérons dans l'œuvre de Heidegger toutes les allusions faites à la *route*, au *chemin*, au *retour*, alors son ontologie devient une simple méthode pour retrouver le bon chemin. Dans cette perspective, cet ultime chemin doit nécessairement conduire à une destination où le repos attend les *voyageurs*. Après ce long périple, c'est la vie rêvée ; c'est la vérité de l'être se dévoilant dans toute sa splendeur : l'Ereignis est en quelque sorte, cette vie heureuse. Autrefois intéressé par saint Augustin, Heidegger l'abandonne presque aussitôt dès qu'il comprend qu'il ne pouvait plus suivre ou garder cette *provenance* sans altérer son œuvre. Nous croyons aujourd'hui que l'abandon d'Augustin obéissait à l'époque à un ordre phénoménologique : à cette aube, saint Augustin ne pouvait gouverner l'œuvre de Heidegger sans l'entraîner sur des pans moraux, toute chose étrangère à la phénoménologie, même si nous restons convaincu qu'il fait partie de ses dettes visibles (supra II, ch 1). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous revenons ici à la fin de notre travail pour montrer comment, sans même l'avouer, l'œuvre de Heidegger porte en secret, une quête du bonheur sous l'appellation *vérité de l'être*. L'observation de l'histoire de l'humanité montre une constante : la quête du bonheur, quel que

---

<sup>649</sup> Martin Heidegger, Sérénité in *Questions III*, Op. cit., p. 225.

soit le régime ; du haut paganisme jusqu'à la foi chrétienne la plus ardente en passant par toutes les nombreuses écoles philosophiques de l'antiquité. C'est à ce titre que nous convoquons encore saint Augustin, chez qui nous avons découvert dans un de ses écrits, *La vie heureuse*, le parfait exemple du passage du paganisme à la foi par une claire inapparence.

*La vie heureuse* de saint Augustin, à la manière de l'enseignement en cours dans l'antiquité grecque d'inspiration platonicienne, est un dialogue. Comme le *Banquet* et le *Phédon* de Platon, il y est question de l'élévation de l'âme, nourrie de l'esprit et de sagesse, vivant dans un corps charnel nourri des fruits de la terre. De part et d'autre, il y a des convives (ce qui est la traduction étymologique du banquet, *symposion*) avec qui, de tradition, on *dialogue* sur des questions sérieuses, en mangeant et buvant : les questions sérieuses nourrissent l'esprit et la bonne chaire nourrit le corps. On sait également que le rituel de ces banquets obéissait à des règles strictes, presque du religieux ; libation, prière et cantique. Si les banquets se transformaient parfois en « orgies », le but paradoxal à atteindre par la « confrérie » des buveurs, est la tempérance, garante des sentiments divins comme la pudeur et la honte.

La parenté que nous établissons ici entre *la vie heureuse* et le *Banquet* justifie, s'il en était encore besoin, de la présence active dans la démonstration chrétienne de Dieu comme étant le bien suprême du croyant, ce vers quoi s'élève l'âme. Si Socrate et ses convives festoient et s'élèvent vers les hauteurs du souverain bien, saint Augustin également, de cet acquis platonicien, démontre la présence de Dieu dans l'exigence de la vie chrétienne, acquise par l'élévation de l'esprit. Une fois encore, la philosophie sert d'attache au christianisme. Nous savons très bien que *la vie heureuse* a été inspirée par ce livre que saint Augustin considère comme le trésor de philosophie : l'*Hortensius* de Cicéron. Or ce *Hortensius* est une sorte de version latine du *Protreptique* d'Aristote dont il nous reste la célèbre exhortation : *il faut philosopher ; même s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher pour montrer qu'il ne*

*faut pas philosopher. Donc, il faut philosopher.* Cette exhortation elle-même est d'origine platonicienne, toute chose normale entre l'élève et son maître. Une fois ce lien vertical établi, qui pourrait encore contester que *la vie heureuse*, véritable code de vie chrétienne, article de foi, s'est nourrie principalement de foi païenne et surtout portée par les pieux d'un paganisme multi séculaire ? Nous avons noté dans ce court écrit de l'Evêque africain des passages du pur platonisme et du pur aristotélisme : *l'âme se nourrit de pensées, la sagesse est la mesure de l'esprit* (p.112)... *la sagesse est la vérité* (p.113)... *ce que tu peux éviter, il est stupide de le souffrir* (p.106)... *la pleine satiété spirituelle est la vie heureuse même : connaître pieusement et parfaitement par qui nous sommes conduits à la vérité, de quelle vérité nous jouissons, par quel intermédiaire nous sommes rattachés à la mesure suprême* (p.114).

Mesure, modération, tempérance ici comme chez Platon dans le *Banquet*, mesure, tempérance, lucidité. On peut donc conclure, au vu des éléments en présence, que Dieu est cherché, qu'il est mesure et sagesse, que cette sagesse est vérité et que cette vérité est esprit. L'esprit que Platon appelait Amour ou Bien et saint Augustin Dieu. Ce dernier ne conçoit donc pas la philosophie comme ce qui empêche d'aller à Dieu ; bien au contraire, elle nous y pousse. L'image des marins ballottés par la tempête au début de l'écrit est si parlante : la tempête, une calamité, projette les marins, comme pour les anéantir sur la terre ferme, l'endroit tant espéré par temps de tempête marine. Le mal que la philosophie nous ferait est, en réalité, un bien.

De l'extérieur, on ne voit pas comment saint Augustin vient à conclure si ardemment à la possession de Dieu. Mais on peut bien l'imaginer, c'est tout son héritage helléniste qu'il fait valoir en conservant dans sa vie de chrétien, le trésor du platonisme et de toute la philosophie antique passée à la postérité par une lente filtration : « est donc heureux quiconque vient à la mesure suprême par

la vérité. Pour l'esprit, c'est avoir Dieu, c'est-à-dire jouir de Dieu. Car tout le reste, quoique possédé par Dieu, ne possède pas Dieu <sup>650</sup> ».

Sans toute cette *charnière*, la question ontologique aurait, elle aussi vécu. Mais elle a heureusement trouvé sa *maison* dans le christianisme, habilement reconduite par les premiers pères de l'Eglise qui n'ont pu faire autrement que de platoniser la théologie et la morale dogmatiques. Sophie Dupuy-Trudelle, traductrice et commentatrice de Saint Augustin apporte une note significative à cette *charnière* : « le vocabulaire moral cicéronien écrit-elle, est donc revêtu d'un sens ontologique qui renoue avec l'intuition fondamentale du platonisme et permet de poser le rapport de l'homme à Dieu en terme de participation à l'être. La vie heureuse constitue un exemple précis de la manière dont Augustin conçoit les rapports du paganisme et de la foi <sup>651</sup> ».

Ces rapports dont parle Sophie Dupuy-Trudelle ont une importance capitale à nos yeux et nous avons le devoir d'en faire un bref état car la ferveur et le renouveau charismatique de ce nouveau millénaire ne pourront influencer à nouveau notre rapport à la foi sans les prolégomènes dont nous sommes tenu, par honnêteté, de projeter les lumières sur les sombres moments du donatisme et du christianisme des années Trois cent. L'aube de la chrétienté fut des plus tumultueuses ; la foi, avant de combattre ses ennemis internes, dut d'abord soumettre ceux de l'extérieur, dont le paganisme : les cultes païens, à coup de conciles et d'édits furent interdits et leurs temples furent soit détruits, soit transformés en églises. Mais pour des raisons politiques, ( plusieurs gouverneurs influents à Rome comme en Afrique romaine étaient des fervents païens) plusieurs de ces temples furent rétrocédés et la vieille religion put reprendre une nouvelle vie, avec toute sa liturgie et ses cultes « si obscènes, raconte Saint Augustin lui-même, qu'on avait honte à les écouter » Et lorsque en 362 Julien l'Apostat libéra les donatistes (catholiques hérétiques et dissidents), les

---

<sup>650</sup> Saint Augustin, *La vie heureuse* in *Œuvre Pléiade*, T I, Gallimard, Paris 1998, p.113 (35)

<sup>651</sup> *ibid.*, (*Œuvre Pléiade*), p.1156.

catholiques se retrouvèrent donc avec deux ennemis : un externe, un interne. Qui peut, de nos jours, s'imaginer que lors de ce schisme, des catholiques se soient attaqués à d'autres catholiques avec une rare violence ? Lapidation des fidèles, destructions des basiliques et des cimetières, massacre des prêtres et des femmes enceintes, Eucharistie jetée aux chiens et, plus effroyable, « ces abominables forfaits étaient perpétrés au cri farouche de louanges à Dieu ! –*Deo laudes*<sup>652</sup> ». Telle était l'atmosphère qui régnait à Carthage et probablement dans tout l'empire romain en voie de christianisation, au moment où, adolescent Augustin lut *l'Hortensius* de Cicéron. Quand il fut à l'âge de choisir, excédé par la barbarie des schismatiques et soutenu par la piété de sa mère, Augustin ne fut point dans l'embarras : « après avoir lu Hortensius, Augustin ne songea pas un seul instant à chercher la vraie doctrine dans le parti de Donat<sup>653</sup> ».

Voilà donc Cicéron, païen avant la lettre, qui donnera au catholicisme, l'un des plus fervents pères de son Eglise. Ce livre de Cicéron a presque la même introduction que *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote : une vérité universelle que tous admettent ; le désir universel du bonheur chez le romain et le bien comme cause finale pour le macédonien. A la manière des philosophes grecs dont s'est probablement nourri Cicéron, il démontre point par point que le bonheur n'est pas dans la possession des biens terrestres ; les biens, l'amour et l'affection des siens, la santé, toute sorte de fortune, ne sont pas à l'abri d'un mauvais coup du sort ou d'un événement imprévu qui les fasse tous disparaître ; « un seul livre de Cicéron, écrit saint Augustin me persuada sans peine qu'il ne faut aucunement poursuivre les richesses<sup>654</sup> ».

Dans la démonstration de Cicéron, on devine aisément qu'il a eu connaissance de *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote notamment le livre X que l'on peut considérer comme la conclusion de sa théorie du bonheur : le plaisir, défini à tous points de vue comme « contentement » des sens, longtemps

---

<sup>652</sup> Chanoine Despiney, *Le chemin de la foi d'après saint Augustin*, Yonne, 1930, p.40

<sup>653</sup> *ibid.*, p.42

<sup>654</sup> Saint Augustin, Soliloque in *Œuvre*, Op. cit., I, 10, 17

considéré comme la fin du bonheur, se trouve alors récusé comme fin suprême d'abord par Aristote qui réfute toutes les thèses en présence ( celle d'Eudoxe et de Speusippe), ensuite par ceux qui s'en sont inspirés, notamment par Epicure, contrairement à la façon dont ce dernier est passé dans l'histoire, enfin par Cicéron chez qui le bonheur n'est pas dans le plaisir des sens ni dans la liberté de choisir son mode vie, ni non plus dans les vertus (prudence, force, tempérance entre autres)

Nous pouvons donc dire que c'est la morale d'Aristote qui est condensée dans l'*Hortensius* de Cicéron, la même qui fut transmise à saint Augustin, précédée du reste par la morale chrétienne. Séduit et conquis par *Hortensius*, il écrira : « que la philosophie païenne ne l'emporte pas en moralité sur notre philosophie chrétienne qui est la seule philosophie, puisque ce nom signifie l'étude ou l'amour de la sagesse » , c'est ainsi qu'il conserva les deux morales sans s'en cacher et ajoute : « ... voilà ce que dit Cicéron, lui qui n'avait rien su de la vie de nos premiers parents, rien du bonheur du paradis terrestre, rien de la résurrection des corps. Rougissons de ces clartés que nous trouvons dans les discussions païennes, nous qui avons appris dans la vraie et la sainte philosophie de la véritable piété qu'il y a lutte de la chair contre l'esprit...<sup>655</sup> »

Cicéron, qui n'a rien connu du christianisme, fournit dans *Hortensius* les solides bases qui feront plus tard de sa doctrine une puissance morale indiscutable : en réalité, à la réflexion, les thèses de Cicéron et celles qui les ont précédées ne sont en rien prophétie ou prémonition ; le christianisme les a tout simplement adaptées et adoptées. Ce qui chez Cicéron n'était qu'hypothèse, devient une réalité tangible pour le christianisme : « si, écrit Cicéron, au sortir de ce monde il nous était donné de vivre éternellement dans des îles des bienheureux,...plus besoin d'éloquence puisqu'il n'y aurait pas de tribunaux...

---

<sup>655</sup> Saint Augustin, Contre Julien Pelagiste, Op. cit., IV, 14 ; 72

plus besoin de vertus ni de justice puisque autrui n'exciterait plus notre convoitise, plus de passions, plus de choix entre le bien et le mal....<sup>656</sup> »

*Hortensius* s'achève naturellement par une exhortation à la philosophie, c'est-à-dire à l'étude de la sagesse car *là seulement est le vrai bonheur, que la mort soit anéantissement complet de l'âme ou mieux son passage à l'éternité.*

Il n'en fallait pas plus à Saint Augustin pour y voir la description de la vision béatifique où les bienheureux contemplent dans une paix éternelle le Dieu immortel dont ils font désormais partie du *corps*. La vie heureuse n'est donc pas dans cette existence pleine de chagrins et d'erreurs, mais là où elle est félicité c'est-à-dire là où « les bonnes âmes seront heureuses, uniquement par la contemplation de la nature qui surpasse tout en bonté et en amour<sup>657</sup> ».

En parcourant horizontalement l'œuvre d'Augustin, nous avons pu découvrir l'influence qu'a eue sur lui la lecture de Cicéron : pas un seul écrit où il ne fasse allusion au *grand orateur d'éloquence*, depuis *Les confessions* (livre III) où l'adoption et l'enthousiasme pour l'*Hortensius* ressemble à un « culte » avec pour seul regret de n'y avoir pas trouvé le nom du Christ : « J'en étais tant embrasé... mais la seule chose qui me refroidissait... c'était l'absence du nom de Jésus en ce livre...<sup>658</sup> », jusqu'à *De la Trinité* qui passe pour être dans les milieux de la Théologie dogmatique, la pierre philosophale de la foi chrétienne.

Comme tous les biens, même les vertus humaines sont vanité et futilité, Cicéron conseillait de s'en détourner pour trouver la voie la plus sûre car l'imperfection et la fragilité de la vie disposent l'homme à la recherche de la vérité et favorisent l'étude de la sagesse ; c'est le chemin que va adopter saint Augustin : « de la science contemplative qui est la sagesse écrit-il, Cicéron fait cet éloge à la fin de son dialogue : *en nous appliquant jour et nuit à ces méditations, en fortifiant notre intelligence qui est comme l'œil de l'âme, en vivant dans la sagesse, nous avons tout lieu d'espérer que si l'organe du*

---

<sup>656</sup> cité par Saint Augustin, *De la Trinité*, XIV, 12, Op. cit.

<sup>657</sup> Ibidem.

<sup>658</sup> Saint Augustin *Les confessions*, III, IV, 8, Œuvres, Op. cit.

*sentiment et de la pensée est mortel et périssable, il nous sera doux de mourir après avoir rempli toutes les conditions de l'existence humaine et qu'au lieu de voir dans l'anéantissement un malheur, nous l'accepterons comme le repos de la vie.[...] consacrons entièrement à la philosophie nos soins et nos labeurs.*<sup>659</sup> »

Et comme Sophie Dupuy-Trudelle l'avait si bien deviné, la seule recherche de la vérité commencée et encouragée par la pensée païenne ne suffira pas à Saint Augustin pour accéder au bonheur : elle devient alors une médiation car elle a besoin de la foi chrétienne. C'est à cette conclusion qu'arrive Saint Augustin et c'est également pour nous une précieuse découverte ; une vie tranquille et « camouflée » de la pensée païenne dans la maison du christianisme. C'est cette vie *camouflée* que Heidegger dénonce et que Denise Souche-Dagues a amplifiée dans son court écrit *Du logos chez Heidegger*. Lorsque nous étions à l'école de la foi, celui d'entre nous qui éclairait trop son sermon par un auteur philosophe était rapidement rappelé à l'ordre avec fermeté. De la distance dont nous nous tenons aujourd'hui, force est de constater que ce ne fut pas très élégant de citer Saint Augustin par exemple et de s'interdire de nommer celui ou ceux que Saint Augustin cite et leur voue dévotion.

Nous continuons donc de croire, puisque nous le découvrons, que la foi païenne s'est régénérée dans l'onto-théologie dans presque toute sa totalité. Ceci est dû essentiellement au fait que toutes les philosophies antiques avaient pour fondement, des principes et des concepts moraux : un terrain fertile sur lequel la théologie chrétienne a « enfoncé » ses racines. Même le caractère profondément polythéiste de la mythologie antique, du moment qu'il transcende la vie quotidienne, purifie les passions, n'a pas nui au passage de la morale païenne à la morale chrétienne.

La Cité de Dieu d'Augustin est une réplique de la cité des dieux grecs et romains. C'est encore ici que le mot de François Châtelet (parlant de Platon) est d'une incomparable limpidité : *cet écrivain qui parlait il y a vingt-quatre*

---

<sup>659</sup> Saint Augustin, *De la Trinité*, XIV, 26, Op.cit.

*siècles, parle déjà de nous, et si bien.*<sup>660</sup> Et nous ajouterons, même de nous, chrétiens.

Même la vie heureuse, telle qu'elle est décrite chez Saint Augustin, n'atteint sa plénitude que dans l'au-delà. C'est en réalité, le prélude à la vision béatifique sans laquelle, *De vita beata* reste encore une *chose* romaine et donc un vœu païen. *La vie heureuse* est un pur platonisme qui ne s'embarrasse même pas de démontrer (encore) que le bonheur se trouve dans le Bien (Platon l'a déjà fait), que l'âme pure trouve son bonheur dans la vraie sagesse qui est une participation à Dieu. Ce Bien est également le principal sinon le seul thème des Actes des Apôtres, où toute l'œuvre sotériologique du Christ se résume à un seul mot : le Bien.

Ce Bien, effectivement qu'incarne le Christ qui désormais a rejoint sa place à la droite du Père, dont l'Esprit redescend témoigner auprès de ceux de bonne volonté, n'a pu constituer le dogme fondateur de la Trinité que parce que, déjà, les pères de l'Eglise tous hellénisés voire mêmes hellènes (saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, etc.) avaient adopté la dialectique platonicienne du monde sensible et du monde intelligible. Il se joue dans la Trinité, une véritable démonstration du sommet de la philosophie de Platon, notamment la position dialectique du logos. Nous avons retrouvé dans un cours de l'hiver 1924-1925 (traduit seulement en 2001), une belle analyse que Heidegger fait sur la dialectique platonicienne : dans la dialectique de Platon, il s'agit chaque fois du même et de l'autre, du même et de l'autre dans *un*, précisément. Cette dialectique sert donc, en plus de ce qu'on en connaît déjà, à faire voir « beaucoup d'idées qui sont englobées de l'extérieur par une seule.<sup>661</sup> » Ce qui peut vouloir dire en clair que cette idée seule, du fait qu'elle est une, est multiple puisque telle est sa constitution. Or pour que *ces* multiples ne se réduisent pas à un simulacre ou à une sorte de dédoublement, la logique

---

<sup>660</sup> François Châtelet, Platon in *La philosophie*, Marabout, Paris 1972, p.20

<sup>661</sup> Martin Heidegger, *Platon :Le sophiste*, Op. cit., p.498.

voudrait qu'ils soient autonomes ; le Père, le Fils et le Saint Esprit. Il y avait donc depuis, dans le platonisme, matière à démontrer tous les passages subtils de *un* dans le multiple et la synthèse du multiple dans le Un. Dans la théologie dogmatique, les Pères de l'Eglise ont appelé ce passage l'union hypostatique : c'est la cheville du dogme de la sainte Trinité. Trois personnes distinctes en un seul Dieu et trois dieux en une seule personne. Tel est le trésor de l'Eglise, « blindé » par la philosophie grecque et protégé par les armes de l'Empire romain que transmet l'histoire à Saint Augustin.

Mais un événement historique va tout bouleverser : la prise et la destruction de Rome, la ville éternelle, le 24 août 410 par les barbares. C'est cet événement naturel qui décida saint Augustin à composer *La Cité de Dieu*, convaincu naïvement ou non, que la fin du monde était arrivée. Alors qu'il avait écrit *Les confessions* pour montrer comment Dieu avait personnellement agi dans sa vie en le tirant des ténèbres à la lumière, il se donnait maintenant pour mission de montrer comment il pouvait agir et diriger les nations et les peuples : la ruine de Rome devait donc donner aux païens et aux chrétiens, la bonne raison d'espérer et surtout de croire en Dieu.

En effet, la réputation de Rome était telle qu'il eût été impossible d'imaginer sa chute. Beaucoup de païens virent dans cette chute, le christianisme comme cause principale : « c'est pour avoir abandonné ses divinités tutélaires que Rome a péri.<sup>662</sup> » Saint Augustin a repris dans plusieurs de ses sermons ces accusations en vue de les réfuter, ce qui nous montre comment le christianisme et le paganisme se sont disputé cette période que nous avons appelée *charnière*. On peut lire dans le sermon 296, 7 ce qui suit : « c'est au temps du christianisme que le monde est dévasté, que le fer et le feu ont dévasté Rome... Tant que nous avons pu offrir des sacrifices à nos dieux, Rome se tenait debout. Rome était florissante. Aujourd'hui que ce sont vos sacrifices à vous qui ont pris le dessus, ... alors qu'il ne nous est plus permis de sacrifier à

---

<sup>662</sup> Gustave Bardy, saint Augustin, *l'homme et l'œuvre*, Desclée de Brouwer, Paris 1940, p.330

nos dieux, voilà ce qui arrive à Rome. » Il y a dans un tel argument, plus d'émotions que de raison : dans notre histoire, combien de cités sont tombées sous la barbarie des conquérants sans même qu'il soit question de Dieu ou des dieux, même si, dans le fond, personne n'en saura jamais rien ?

Mais contrairement à ce que pouvaient penser les païens, saint Augustin ne s'est pas réjoui de l'infortune de Rome : il en a même été profondément meurtri et voyait dans cette ruine le pouvoir du mal qui sévit dans la cité terrestre. Une fois de plus, ces impies qui ont détruit Rome sont des ignorants du Bien (une idée bien platonicienne)

Bien qu'il soit toujours question des deux cités dans cet écrit, il porte seulement le beau titre de *La cité de Dieu*. C'est parce que, dans le concept platonicien du Bien, le Bien subsume tout. C'est sans doute pour célébrer le triomphe du Bien que l'écrit s'intitule *La cité de Dieu*, qui, comme on le voit, commence ici bas. L'ouvrage, sur un ton apologétique s'ouvre ainsi : « la très glorieuse cité de Dieu, pérégrine durant ce temps présent au milieu des impies en vivant de la foi ; elle attend maintenant par la patience, la stabilité de l'éternel séjour jusqu'à ce que la justice soit rétablie par le jugement ; elle verra enfin la victoire suprême et la paix achevée. C'est cette cité que... j'ai entrepris de défendre contre ceux qui préfèrent leurs dieux à son créateur<sup>663</sup> ».

Nous pouvons arrêter ici notre chemin avec Saint Augustin puisque nous y avons trouvé ce que nous cherchions. En abrégeant ainsi notre voyage, nous espérons avoir commencé à ouvrir d'autres chemins sur ce problème précis : la présence permanente de tout l'héritage païen non seulement dans la doctrine chrétienne mais aussi dans tous ses cultes, qu'ils soient de *dulie* ou de *latrerie* ; ce qu'est le culte de la Vierge Marie n'est pas sans lien avec Junon la romaine, Astarté l'africaine et Cybèle la phrygienne. C'est le fruit d'un compromis tacite, lent et profond qui a rendu la philosophie servante de la foi. Mais, ainsi compris, il faut préciser tout de suite : il n'y a pas de foi chrétienne, en ce sens que de tout

---

<sup>663</sup> Saint Augustin, *De la cité de Dieu*, I, 1 in Op. cit.

temps, en tous lieux, l'homme a toujours eu un rapport de fidélité avec Dieu, les dieux ou les déesses. C'est avec les débris et les cendres de la Rome païenne que s'est re-construite la Rome chrétienne. La vie heureuse que l'Eglise promet était déjà à nous avant même que nous ne fussions chrétiens, et qui sait ! avant même que nous ne fûmes : « l'assombrissement du monde n'atteint jamais la lumière de l'être. <sup>664</sup> » Puisque les dieux nous ont précédés, c'est vers eux et vers eux seuls que nous marchons, avec pour seul guide la pensée comme une étoile. La thèse selon laquelle la foi serait l'ennemie mortelle de la pensée pourrait bien être remise en cause.

### 3) L'étoile précède la croix.

Ce n'est pas une surprise de faire référence à ces deux « constellations » dans l'œuvre de Heidegger. La première, l'étoile, dont procède le carré ontologique (devenir, paraître, penser et devoir), a fait l'objet d'une étude minutieuse par Jean Greisch et Denise Souche-Dagues. De cette étude, à partir du moment où elle ramène la configuration de l'être dans ses *limitations* – conformément à l'*Introduction à la métaphysique* – et à partir du moment où nous-mêmes nous entrons dans la sphère terminale où l'être devient une étoile, sa trajectoire s'alignera sur ce que nous avons appelé dans ce travail « la *déterritorialisation* » de la pensée, du logos ou du verbe entendus comme « propriété » d'une science. La deuxième, la croix, parce que l'ontologie que nous conduisons, a la *fonction* de laisser l'être être dans l'existence, ne pourra plus s'entendre que comme *staurologie*, au sens propre comme figuré.

Mais comme nous sommes ici dans un paragraphe *hors-métaphysique*, ce carré ontologique sera désigné seulement à titre indicatif. Que devient le carré ontologique lorsque le logos devient simplement « *recueillement du repos* » ? Au moment où nous avons constamment peur de voir dans le *parler* l'inflation

---

<sup>664</sup> Martin Heidegger, expérience de la pensée in *Questions III*, Op. cit., p.21.

empoisonnée qui a résolument placé l'homme dans une position « où son être tremble et chancelle. »<sup>665</sup> (Voir conclusion : Mémoires d'outre tombe). C'est dans ce chancellement que désormais nous cherchons l'homme dont l'être ne sert plus ni pour devenir, ni pour devoir être, ni pour paraître, ni pour penser.

Si nous voulons entendre par *étoile* ici le sens que Heidegger lui a donné comme pensée dans *l'expérience de la pensée*, notre étoile prendra la forme d'un pentacle qui englobe du même coup tout le domaine où le logos est impliqué comme *chemin, demeure, œuvre de salut et fin*. En chacun des cinq points, le logos a une « *logocité* » qui trouve son ajointement dans l'autre. C'est en rassemblant ou en reliant tous ces points entre eux que l'on reconstitue la magnifique figure que Jean Greisch a tracée à ce propos (Op. cit. , p.309).

Mais ne perdons pas de vue notre titre : que voulons-nous dire par : *l'étoile précède la croix* ? Nous en avons prévu deux explications : la deuxième est un élément biographique de Heidegger ; la première est la prééminence des déterminations que nous avons énumérées.

En effet, ce n'est pas le logos qui crée ces déterminations ; il les découvre et les transmet : ainsi, le logos lui-même tombe sur le coup de « l'émerveillement » de la configuration *pentaculaire* avant même que « le mot ne soit », avant même que l'étant ne soupçonne l'être. L'être lui-même n'est pas configuré puisque le lieu qui le porte est un espace où déjà l'appropriation *être-temps* est thétique. Cet espace est le dévoilement que cherchait la métaphysique avant d'être mise hors jeu, sans doute éblouie par *la vérité de l'être*. Cet espace porte le nom de Ereignis, mais ne nous précipitons pas pour l'identifier à une étoile.

Cependant, l'étoile et ses chemins ne sont rien si une parole ne les nomme. Or, nous avons montré comment la pensée de Heidegger fonctionne fondamentalement comme *rejet* des paroles qui ont le plus nommé le chemin des étoiles : la théologie chrétienne et la métaphysique, dans leur nomination respective, ont imposé *Dieu* et *raison* comme définition principale de laquelle

---

<sup>665</sup> Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Op. cit., p. 257.

devrait découler le destin de l'histoire de l'être. Or, ce « Dieu » est trop petit pour entrer dans la Théologie (devrions-nous dire théologie !) et la raison trop méticuleuse et trop *bavarde* pour entrer dans la métaphysique ; la métaphysique elle-même trop asthénique pour *porter* l'être. Toutes ces raisons ont fini par fragiliser toutes sortes de parole qui, issues des sciences (théologie et métaphysique) pouvait nommer le chemin des étoiles. Par contre, aux yeux de Heidegger, une seule parole peut encore prétendre à cette tâche singulière : le poème. Mais on peut douter de l'arbitraire de cette vision : pourquoi le poème serait-il plus apte que toute autre parole ? Nous n'accorderons pas plus d'importance à cette question parce que nous n'avons aucun argument pour ou contre.

En revanche, la *description* du chemin des étoiles aurait été un labyrinthe si avant tout discours sur l'étant, l'être n'était sous-entendu. Heidegger, dans *Platon : Le Sophiste* (1924-1925) – un cours que ces commentateurs ne citent pas encore souvent – écrit : « la nature est présente avant même d'avoir été découverte. <sup>666</sup> » C'est donc à partir de cette position que se justifie le titre du présent paragraphe. Depuis *la parole d'Anaximandre*, nous savons ce que peut dire *nature* dans un texte de Heidegger : le pli qui oblige l'œil à voir de l'autre côté de l'étant contient du même coup la vérité qui est cachée, la parole (logos) qui va nommer, la raison qui va éclairer, même si, soit dit en passant, la nature s'éclaire déjà toute seule en tant que φύσις et en tant que *anima* ( le logos de la φύσις n'a pas besoin de la bouche pour parler). Dans ce sens, le *luire* de la nature dépend de son énergie (ἐνέργεια, celle qui l'anime). Voilà donc comment le logos revient au centre du commencement et contraint Heidegger d'une certaine manière à revoir sa *copie* sur le déploiement de l'être vers le temps comme son horizon ; si la pensée s'interrompt à un moment donné, c'est précisément à cause de ce commencement qui n'a pu être autre chose que commencement qui se montre en se dévoilant. *L'Acheminement vers la parole* et

*l'expérience de la pensée* sont là pour l'attester. Dans le cours que nous venons de citer, Heidegger écrit : « quand la compréhension des choses est atteinte, alors la phénoménologie peut disparaître. <sup>667</sup> » Si la phénoménologie disparaît, elle entraîne l'ontologie avec elle. C'est à cela même que nous assistons. Le chemin des étoiles était un chemin non-phénoménologique puisqu'il appartient à la limitation de l'être : le commencement est donc une tautologie dans la mesure où penser le logos c'est s'acheminer vers l'essence de la parole : le commencement est avant toute expérience. Le logos est ce commencement quelle que soit la « pointe » de l'étoile.

Lorsque nous parlons ici de logos, il ne s'agit plus du logos métaphysique : il s'agit du *logos* signalé dans le poème de Parménide, du logos analysé dans le cours *Le Sophiste* (p. 499 et suivantes : le λόγος comme mode d'accès à l'étant) et donc de sa forme la plus pure : ce qui, échappant au Néant, s'est posé là, de toute son étendue et dit dans sa *position*, ce qu'il est et ce qui est. *Ce est* est de toute éternité, avant tout étant. La terre, le ciel, les mortels et les divins ne sont pas à proprement parler des concepts, encore moins des concepts métaphysiques. S'éveillant en eux, l'homme découvre le « il y a », le « il est » ; commence alors le chemin vers la parole. Mais ce chemin n'irait jamais vers la parole si auparavant, elle ne fut. En allant vers elle-même, elle s'approprie. C'est pourquoi *l'homme est un poème que l'être a commencé*. L'être est donc, de toute évidence, dans le logos qui le premier, désigna le « il y a » comme un étant. Donnant nom à l'étant, il donna également essence : le logos est alors parole et être : « mot et chose appartiennent ensemble l'un à l'autre sur un mode voilé, à peine repensé et impossible à épuiser par aucune pensée <sup>668</sup> ».

Il est fort aisé de constater comment il nous est difficile de nous débarrasser du discours métaphysique. C'est comme si, englués dans la *vision* du monde pressentie par la métaphysique, nous ne pourrions plus rien voir d'autre. C'est à

---

<sup>666</sup> Martin Heidegger, *Platon :Le Sophiste*, Op. cit., p. 26.

<sup>667</sup> Ibid., p.19.

<sup>668</sup> Martin Heidegger, *Le mot in Acheminement vers la parole*, Op. cit., p. 223.

ce moment précis que sonne l'urgence de séparer le mot méta-physique ; de cette seule façon, nous pouvons tenir un discours non-métaphysique sur des « choses » métaphysiques. Nous pourrions même parler de la théologie de Heidegger à condition de séparer les *mots* et les *choses* comme le fait si habilement Henri Crétella *théo-logie* et *théo-logie*.

Nous pouvons par le procédé de la séparation, voir la terre, le ciel, les mortels et les divins sans utiliser l'œil de l'âme. Nous pouvons aller au ciel sans quitter la terre ; nous pourrions, et c'est le plus important, *casser* le concept : mettre de ce côté le réel et de l'autre, le possible. Ce détour fondamental par la séparation montre en effet l'historialité qui a conduit la pensée de la première observation à la première évocation ; de la première évocation à la vocation interprétative et de cette interprétation à tous les vocables qui constituent le langage. C'est pour ne pas se *noyer* dans le concept que le réel *sort la tête de l'eau*. C'est en effet le sort qu'ont connu l'ontologie, la directive théologique et la métaphysique traditionnelle qui n'ont vu dans l'homme qu'une image de Dieu ou un animal rationnel ou un étant. La séparation nous permet donc de voir au-delà de toutes ces définitions et de comprendre enfin le sens archéologique que peut signifier le chemin qui ramène au commencement.

Le commencement ici peut être posé comme un possible-réel puisque *ce* réel présent-contemporain ne peut pas ne pas avoir eu, en toute logique, un *ancêtre*. Le discours métaphysique devient alors un discours réel sur le réel. La méta-physique peut même, dans ces conditions, s'intéresser aux états d'âme du monde, à l'humeur de l'homme, puisqu'elle a désormais un pied dans le réel et un autre pied dans le possible. Le verrou prétendument *insécable* introduit dans le concept par les sciences dogmatiques saute de lui-même car après la séparation, il y a dans le concept plus que le concept, dans l'ontologie plus que de l'être et dans Dieu plus que du divin : le possible est à chaque fois ce qui est au-delà de... ; *méta*. L'histoire de l'être devient à ce moment l'histoire de l'homme. Jean Greisch écrit : « c'est par cette nécessité de trouver son propre

fondement dans le possible que la philosophie se comprend comme archéologie.<sup>669</sup> » Archéologie pouvant être entendue ici comme un acte phénoménologique qui s'intéresse à l'histoire, comme ce qui laisse l'homme s'ouvrir en tant que tel, comme ce qui, dans le temps, a maintenu dans la constance *ce en tant que tel*. Ceci est corroboré dans la *Lettre sur l'humanisme* : « la pensée qui pense en vue de la vérité de l'être est, en tant que pensée, historique.<sup>670</sup> » C'est dans ce sens d'ailleurs que l'une des pointes du chemin de l'étoile est *eschatologique* c'est-à-dire temporelle. Or nous savons tous ce que joue le temps dans l'œuvre de Heidegger ; d'abord envisagé comme la fin (l'horizon, le but) de l'être, il finit par devenir avec l'être appropriement (Ereignis), et disparaît presque définitivement de l'horizon du tout dernier Heidegger.

C'est à cette fin que nous l'interrogeons ici en tant que *possible*. Toute fin, qu'elle soit heureuse ou apocalyptique, qu'elle soit inhérente, espérée ou attendue, n'est inscrite dans l'ordre des choses que comme devenir. Comme devenir, elle appartient donc au temps et à l'être, mieux elle ne circonscrit l'être que comme sa limitation. C'est ce qui est analysé en prime au chapitre IV de *l'Introduction à la métaphysique*. Cette limitation nous correspond bien ici dans la mesure où nous pouvons l'intégrer facilement à notre *séparation* (métaphysique) : devenir, c'est être ce qui n'est pas encore. L'ordre du possible est donc ici chez lui. En attendant d'être, l'être attend également son possible réel qu'il ne connaît pas encore. Mais cet ordre du possible, est-il applicable à l'être comme les catégories que l'on applique généralement à l'étant ou à l'homme ? Il serait prudent de répondre non car selon Heidegger qui commente Parménide : « dans une telle vue sur l'être, nous devons éloigner de l'être, tout naître et tout périr<sup>671</sup> ».

---

<sup>669</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p. 311.

<sup>670</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p.89.

<sup>671</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit., p.105.

Si ceci est retenu, alors comment expliquer le πάντα ρεί héraclitien qui semble être l'énergie même de l'histoire occidentale ? N'est-ce pas dans l'écoulement que l'être se réalise, et a à chaque fois la futurition (le temps) comme son horizon, qu'il paraisse ou qu'il disparaisse sous d'autres traits ? Le paraître dans l'être est le vrai signalement du mouvement qui fait passer dans le devenir ce qui n'y était pas encore. Etre est donc ce qui est et ce qui devient.

Mais, après avoir cassé le concept dans la perspective non-métaphysique, que gagnons-nous ? Nous montrons par là que ce n'est pas nous qui cassons le concept ; constitutionnellement, il porte une ligne de fissure. Ensuite, nous pourrions démontrer que le possible précède le réel. Si le possible précède le réel, il est dans le jeu du mouvement, le réel lui-même. Nous espérons, par cette dynamique être en mesure d'opérer le renversement qui est en latence dans notre titre *l'étoile précède la croix*. Il nous faudra sans doute franchir encore deux étapes avant de voir clair dans ce qui est en jeu entre l'étoile et la croix. Car il ne suffira pas, comme une remontée mécanique, de remettre le logos au commencement de tout : cela a un prix et ce prix passe par la destruction radicale de l'humanisme ; après cette destruction, le chemin des étoiles s'illuminera : l'essence précède l'existence.

*L'essence précède l'existence* en tant que renversement, découle de la logique de l'étoile qui est le fondement même du logos quel que soit son sens. Ceci signifie que l'existence est contenue dans l'essence sous la forme d'étoile, c'est-à-dire sous la forme de *destin*, sous la forme de *chemin*, au sens où l'on entend suivre son étoile, suivre son destin, suivre son chemin en *persistant dans son être*. L'existence est une essence qui est sur le point de sortir d'elle-même et qui garde un œil sur celle-ci. Par conséquent, la célèbre thèse de l'humanisme existentialiste s'effondre d'elle-même au moment où le sens de ce regard est une flèche orientée vers l'essence. La destruction de l'humanisme s'est opérée dans la *Lettre sur l'humanisme*, mais il semble qu'on n'y a pas prêté assez d'attention : que peut bien vouloir dire Heidegger par « la pensée à venir ne sera

plus philosophie, parce qu'elle pensera plus originairement que la métaphysique... La pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire...<sup>672</sup> », sinon que l'humanisme à but existentialiste a vécu ? Sinon que l'essence *est* ce qui engage la pensée ? Sinon que l'essence est ce dont se nourrit la pensée et donc l'existence ? Nous pouvons à cet effet dégager au moins trois arguments : le logique, l'existentialiste, le théologique.

### **L'argument logique :**

*Omne agent agit propter finem* ; de même, l'action de la pensée ne peut trouver sa fin que dans son origine, d'où sa *redescence* chez Heidegger. L'essence a donc une antériorité logique sur l'action et plus encore sur l'existence qui est le lieu de l'action. *Etre jeté* dans le monde ne peut donc avoir de sens que si le monde préexiste et perdure. L'ontologie de l'histoire ne pourra s'exprimer qu'après avoir trouvé le sol d'où elle est originaire : elle devient alors chemin. Or, nous avons déjà dans ce travail établi le sens ou la direction de ce chemin : il s'est résolu à faire demi-tour. Le demi-tour n'est pas seulement un dévalement, il est aussi ravalement, puisque l'échec de la métaphysique est dû en partie au nombre impressionnant de théories et de systèmes qui avaient pour but d'interpréter la marche de l'être. C'est donc logiquement que ce dévalement met les parenthèses sur la philosophie et sur toutes les sciences auxiliaires en vue d'atteindre ce commencement où il n'y avait que de l'être, que de l'essence. Alors, toute pensée qui pense l'essence dans son origine est une pensée essentielle. C'est dans cette essence qu'est né le seul et véritable *problème* de la philosophie : le problème de la différence ontologique, de Un et du multiple, de l'être et du non-être, dont Héraclite et Parménide sont les premiers *chantres*.

La quête de la parole de l'origine est à notre sens une volonté du renversement qui accorde à l'essence, la position qui est la sienne dans la structure historique, temporelle et « *épistémologique* ». Cette vision n'est pas de l'ordre de la métaphysique ; elle est d'une simple logique qui voudrait que pour

---

<sup>672</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Op. cit., p. 173.

avoir ou pour aller à une fin, il faut avoir eu un commencement car souvent, c'est rarement que la fin diffère du commencement. Pour paraître, il faut d'abord être. L'essence comme fin précède donc l'existence en toute logique. Dans l'essence, commence la trace de l'existence et nulle part ailleurs.

### **L'argument existentialiste.**

« *L'homme est un poème que l'être a commencé.* »

Heidegger écrit dans *Le Parménide* : « l'essence fondamentale du divin grec, à la différence de toutes les autres conceptions du divin – également du dieu chrétien, consiste en ceci que les dieux grecs proviennent de *l'essence* et du déploiement de l'être.<sup>673</sup> » N'entendons-nous pas là ce que Heidegger avait refusé au Dieu chrétien, et qui maintenant l'accorde aux dieux grecs ? Car, en réalité, ces dieux grecs n'avaient rien de surnaturel (c'est toute la thèse de Walter Otto dans l'ouvrage que nous avons signalé). S'ils n'ont rien de *surnaturel* – ce qui est inadmissible pour un christianisé ou un animiste – « c'est, écrit Jean Greisch, parce qu'ils sont le regard même de l'être... l'être nous regarde et le divin est son visage<sup>674</sup> ».

C'est donc dans le mythe grec que commence notre démonstration. Au-delà des trois principaux *diseurs* de l'être selon Heidegger, il y a le patrimoine *mythistique* de la parole (nous forgeons ce mot pour ne pas avoir à employer *mythologique* qui a un tout autre sens chez Schelling notamment dans *Bruno* où il établit une nette différence entre mythes et mythologie ou *mythique* qui signifie déjà autre chose que ce que Heidegger entend). Par ce lien avec l'être, nous sommes assez loin d'un fondement qui s'enracinerait dans la généalogie des dieux (théogonie) comme chez Hésiode, et plus proche, nécessairement du schéma quadripartite qui est à l'origine de notre chemin de l'étoile. L'accord inhérent et constitutif entre terre, ciel, divins et mortels est exactement le même

---

<sup>673</sup> Martin Heidegger, *Le Parménide*, p.154.

<sup>674</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit., p.379.

que nous avons découvert entre le possible et le réel, le même encore que dans le carré ontologique à partir duquel nous avons obtenu *l'étoile*. Tout ceci nous déporte au-delà de notre champ du *physique* que nous avons appelé métaphysique, pour conserver la séparation des mondes dans l'unité de ce qu'ils transmettent à l'homme comme gardien de l'être. Ce que nous appelons argument existentialiste est donc le chemin premier qui part de la position de l'être *mythistique* à l'être-jeté ; qui part de *l'étoile* comme guide et chemin à la croix comme chemin de calvaire ; qui fut essence avant d'être existence.

En effet, que veut bien dire ce bout de phrase de Heidegger dans *l'expérience de la pensée* ?<sup>675</sup> *Nous venons trop tard pour les dieux...* Nous l'avons tournée dans tous les sens possibles, en nous éloignant autant que faire se peut de nos préjugés doctrinaux ; la phrase ne livre pas son sens d'emblée, surtout quand on lit la suite... *et trop tôt pour l'être*. Soudain, l'explication se trouve à la page de garde : *quand, dans le silence de l'aube, le ciel peu à peu s'éclaire au-dessus des montagnes...* Le silence de l'aube ici veut dire l'aube du monde, la « première ». Alors *trop tôt* voudra dire, avant le crépuscule c'est-à-dire tard le soir ; le vers entier nous donne ainsi ce que nous cherchions : *l'homme est un poème que l'être de l'aube a commencé*. Cette interprétation nous permet de soutenir en effet que l'essence précède l'existence : le chemin de l'étoile, la cachette de l'être, le temps, le Néant furent longtemps avant que nous ne sentions et n'expérimentions la périlleuse sortie de soi. L'innocence *immaculée* de l'essence qui est aussi pur commencement, est également pure aspiration de l'être-jeté qui s'agite, s'inquiète et dramatise son *avoir-à-être*, précisément parce qu'il ne tient pas son essence.

Le *mortel* n'a pu mettre un mot sur ses souffrances que parce que, de tout temps, le *mot* était dans son possible état d'éclorre. Le « je » ne choisit pas de mourir, ne décide pas d'être fini, comme il n'a pas non plus choisi d'être. Ne s'étant pas fait être, il ne peut malheureusement prétendre à aucune liberté sans

---

<sup>675</sup> Martin Heidegger, *Questions III*, Op. cit., p. 21.

violier le principe caché de l'essence. Exister devient alors le trouble-fête de l'essence ; exister c'est « arracher » un morceau de l'essence dont on ignore tout et qui nous « quittera » un jour que nous le voulions ou non. Notre chemin de calvaire est tracé dans le sol que des siècles de vent ont balayé ; notre destin est déjà pour ainsi dire, inscrit dans la *tragédie grecque*, elle-même héritière du mythe, le mythe lui-même la maison des dieux et de l'être. Notre chemin de calvaire est donc tracé dans l'être. Cet être est invisible et notre calvaire, bien concret. Le temps que nous mettons pour nous remettre de nos émotions n'est-il pas la preuve concrète que ce temps est le tissu de notre existence ? C'est le temps qui nous fait, c'est lui qui nous blesse, nous soigne et nous *dévore* ensuite. Le *poème que l'être a commencé* est sans nous ; mais nous existons en souvenir de ce poème commencé dont nous ne sommes que la suite zigzagante sur des chemins périlleux de l'être-jeté. Etre homme, être mortel, c'est donc sauver ce *poème* qui, de toute évidence, nous a précédés mais que nous gardons en mémoire comme une trace ou un fil qui nous reconduira à l'origine du poème. L'existence « est cette mémoire de l'être <sup>676</sup> ».

Sans cette mémoire, rien ne pourrait distinguer le mortel du vivant : quand, dans la phase métaphysique de la démonstration de la primauté ontologique du Dasein <sup>677</sup> Heidegger expliquait que nous étions *plus proche en tant que ontique, plus éloigné en tant que ontologique et englobé en tant que préontologique*, l'approche non-métaphysique que nous proposons ici voudra alors comprendre ce qui suit : nous avons toujours été ou mieux, nous avons d'abord été dans l'essence avant de commencer à comprendre les différences qui ont fait de nous des êtres si différents et des êtres dans le temps.

Mais à notre avis, nous ne voyons pas comment ces catégories ont pu nous distinguer si nous ne les avons pas nommées ; comment les aurions-nous nommées si nous ne les avons comprises ? Voilà comment l'existence va une

---

<sup>676</sup> Martin Heidegger, La parole d'Anaximandre in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit. , p. 420. (2)

<sup>677</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.16.

fois encore dépendre du langage ; si nous avons pu décrire ou peindre ou chanter ou mimer nos angoisses et nos souffrances (l'existence) c'est bien parce que leurs *mots* et leurs significations se trouvaient non seulement dans ces souffrances, mais également quelque part d'autre et qu'ils nous ont précédés. C'est ce que Jean Greisch pensait déjà : « les mots pour dire cette compréhension doivent déjà exister quelque part, sinon l'existence serait purement opaque et aveugle.<sup>678</sup> » Or, notre existence n'est ni opaque ni aveugle, bien au contraire ! Nous portons en nous, jusqu'au mimétisme, ce que la nature est : nous sommes gais quand il fait beau et maussades quand le temps est gris. Dans notre existence, dans notre *sentir*, nous suivons l'essence : *exister* ou *sentir* ne sont pas des *théories* métaphysiques ou des dogmes (des décrets) religieux mais notre vie, ici et maintenant. *Ici et maintenant* sont les seuls modes de notre représentation du monde jusque dans nos œuvres d'art.

L'art, sous toutes ses formes, est une expression d'extériorisation ; pas une seule œuvre d'art, pas une forme d'art qui ne soit une expression et donc un langage : « toutes les œuvres d'art sont [ ] des choses par un certain côté... L'œuvre communique publiquement autre chose, elle révèle autre chose ; elle est allégorie... et symbole<sup>679</sup> ».

Ainsi, l'angle d'approche de l'œuvre d'art avec lequel Heidegger ouvre les *Chemins qui ne mènent nulle part* est trop complexe ; nous voudrions n'en retenir que ce qui suit : ce que représente l'art n'est jamais que ce que offre la nature. Ce qui se trouve derrière les « chaussures de Van Gogh » ne se voit pas sur la toile, mais la paysanne le sait sans même avoir jamais vu le tableau de l'artiste. Le rocher se dressait là, défiant le temps avant qu'on ne taille dans son flanc inerte des bouddhas géants. Zeuxis n'a pu tromper les oiseaux avec son tableau que parce que la nature avait déjà offert des raisins qu'il peignit plus beaux que nature : les oiseaux ainsi abusés, picorèrent le tableau. Les beaux-arts

---

<sup>678</sup> Jean Greisch, *La parole heureuse*, Op. cit. , p.338.

<sup>679</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. Cit. , p.16.

portent si bien leurs noms parce qu'ils copient la beauté de la nature. De même, la poésie, les chants et les psaumes trouvent leur beauté dans l'inépuisable grenier de la nature : « le monument est dans la pierre, la sculpture sur bois est dans le bois, le tableau est dans la couleur... l'œuvre musicale est dans le son.<sup>680</sup> » Heidegger parle là des « matières » qui composent ces arts, et il y a la possibilité d'aller plus loin et de voir dans la « domestication » de la nature, la reproduction de ses propres lois. Le monde devient dans ce cadre non-métaphysique le véritable lieu de vie des mortels et c'est exactement ce qu'il est. Les douleurs dont nous avons conscience sont déjà les douleurs de la terre-mère lorsqu'on creuse des sillons dans ses côtés, lorsque la montagne s'éboule, lorsque la tempête brise les cimes des arbres.

Cette simple et naïve façon de voir la nature ramène, à notre sens, la parole à sa primitive fonction qui fut de nommer la φύσις. L'argument existentialiste ici n'a rien à voir avec les fameux *je parle donc je suis, je pense donc je suis, je sens donc je suis*. Nous ne déduisons pas l'existence d'une certaine qualité de vie ; on ne saurait procéder à pareille déduction sans rompre ou renier le principe du commencement qui justement n'a pas de commencement. *Je suis* n'a donc de sens que s'il s'inscrit dans un mouvement qui ressemble à un saut, entendu comme un moment *chronologique* où le sujet se *surprend* à exister : ce saut à l'extérieur (ou à l'intérieur) de soi est exactement ce que veut dire ex-ister que *Etre et Temps* s'est appliqué à analyser et que Heidegger précise dans *Acheminement vers la parole*: « c'est vers le haut que nous sommes jetés, dont l'altitude seule peut ouvrir une profondeur. Cette hauteur, cette profondeur, toutes deux mesurent de part en part un site ! Puissions-nous nous y acclimater afin de trouver le séjour où se déploie l'être de l'homme<sup>681</sup> ».

Que cherche donc l'homme dans les hauteurs et les profondeurs sinon sa mesure ? Si cette mesure est hors de lui, c'est donc la preuve qu'il n'est pas lui-

---

<sup>680</sup> Ibidem.

<sup>681</sup> Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Op. cit. , p.16.

même la mesure des choses ni la sienne propre. La pensée n'a plus rien de métaphysique ; elle cherche seulement un « séjour à l'existence des mortels<sup>682</sup> ». Cette expression *existence des mortels* n'est pas un hasard ; elle est le véritable signe de la limitation de l'existence qui se sait mortelle donc finie. La finitude est au cœur de l'existence la marque de ses limitations et donc de sa mesure. Le *je suis* devient non un triomphe comme à l'époque du rationalisme ou du cartésianisme, mais une simple affirmation, de surcroît inachevée. *Je suis fini* est alors la formule qui correspond lorsque le *je suis* se tient toujours déjà dans un « il y a ». Ce « il y a » est ce que Heidegger signale chez les penseurs matinaux comme étant la plus grande découverte philosophique. « Il y a » est donc l'essence de toute essence. C'est pour cela qu'il précède le *je suis* et tout ce qui lui a été greffé. Heidegger écrira dans *Hymnes de Hölderlin* : « parce que l'homme peut dire « il y a », il peut également dire, « je suis », pas l'inverse<sup>683</sup> ».

*Je suis* est donc dans le « il y a », la forme la plus simple et la plus radicalement non-métaphysique de renverser le fameux héritage de l'humanisme ou de l'existentialisme qui *défunte* ainsi sous nos yeux : l'essence précède l'existence. Et la finitude qui est la caractéristique fondamentale de l'existence étant limitation dans le temps, est en même temps désir d'éternité. Cette « éternité » que nous ne pouvons avoir est le contrepoids des souffrances et des douleurs que nous portons comme une croix. Voilà pourquoi Henri Crétella a pu interpréter l'ontologie (existentialiste) comme une staurologie. L'expression « que chacun porte sa croix », dans ce qu'elle contient comme sens, résume à la manière d'une maxime, l'analytique existentielle de Heidegger et tout ce qui est en jeu dans l'existence authentique du Dasein. *Porter sa croix*, pas comme une fatalité (ce que nous critiquons dans l'attitude du Christ, voir infra : argument théologique), mais comme le destin même du Dasein (le mortel), le sien propre.

---

<sup>682</sup> Ibidem.

<sup>683</sup> Martin Heidegger, *Hymnes de Hölderlin*, trad. F. Fédier et J. Hervier, Gallimard, Paris 1988, p.112.

Même dans une *collectivité locale*, dans une *communauté de biens*, dans une fratrie, ce qui (nous) arrive est *chaque fois mien* : « ce n'est rien d'autre, en effet, que mon destin <sup>684</sup> ». C'est ce que Heidegger exprimait dans *Etre et Temps* ; « le caractère du Dasein est chaque-fois-à-moi <sup>685</sup> ». Ce qui est à moi, est ma croix, c'est-à-dire mon fardeau.

### **Argument théologique.**

Cet argument a longtemps prévalu dans le platonisme et a été récupéré par la suite par la théologie médiévale jusqu'à la « révolution copernicienne ». Mais ce n'est pas ce chemin que nous allons emprunter ; nous nous intéressons ici à la croix dans son contexte historique et symbolique. C'est dans l'*Introduction à la métaphysique* que nous avons trouvé le point d'ancrage : « dans l'évangile de Jean... la croix est le Christ lui-même. <sup>686</sup> » Or nous savions déjà qui est le Christ dans l'évangile de Jean : le *Verbum* : le logos. Le Christ dont la mission passe absolument par le crucifiement introduit dans la catégorie de la compréhension rationnelle une énigme encore plus complexe que celle de l'être. Les deux poutres patibulaires auraient pu servir à n'importe quel autre supplice que personne n'aurait crié scandale. Mais là, il s'agit du Verbe qui était au commencement auprès de Dieu, qui s'est fait chair, qui est demeuré Dieu. Quel scandale de voir le Dieu en croix ! N'est-ce pas une folie comme nous l'avons déjà signalé ? Le dogme de la Trinité aurait pu s'effriter avec le crucifiement en ce sens que Dieu ne pouvait être ainsi malmené et crucifié comme un vulgaire filou : la mort du Christ devient alors une entorse au monothéisme. Mais ce n'est pas tant ce qui intéresse une réflexion philosophique mais son historicité : la peine de mort était une pratique dans l'empire romain, (et même bien avant eux les Grecs et après eux le monde occidentalisé), infligée aux pires ennemis de la

---

<sup>684</sup> Henri Crétella, *Etudes heideggériennes*, n°9 p.71.

<sup>685</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit. , p.42.

<sup>686</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Op. cit. , p.142.

société et de l'ordre civique. Une pratique païenne donc et dans la lignée, Jésus n'est ni le premier (chez les juifs) ni le dernier : Socrate chez les Grecs, Louis XVI à la révolution française, Wambo Le Courant, leader de l'opposition maquisard au Cameroun des années 1970. Comment donc parmi ces milliers de morts, la mort du Christ est-elle devenue un symbole universel (le *signum crucis*) et a changé le cours de l'histoire du monde ?

Nous croyons que la victoire de la croix par rapport à toutes les victimes du supplice vient de l'interprétation qu'en a faite la philosophie grecque une fois mise à contribution bien plus, tard notamment à la période des martyrs. Ce n'est pas un homme que les juifs ont trahi et livré ; ce n'est pas un homme que les romains ont crucifié. C'est le *logos*. Le peuple déjà exacerbé par la témérité et la cruauté de l'armée romaine se scandalise et prend en sympathie celui qui était proche de lui, a soigné ceux qui étaient malades, lui a donné à boire et à manger et surtout a promis une nouvelle armée et un nouveau *royaume*. C'est dans l'espérance d'une rébellion que la croix devient un « objet » d'adoration et de piété parce qu'elle est le symbole par lequel passe la libération des hommes de la barbarie, de l'impiété et de la cruauté avec lesquelles les « mécréants » ont *liquidé* un juste : tuer le messager et le fils de Dieu aura été le premier signal lancé à Dieu lui-même sur le sort qui lui sera réservé tôt ou tard. Qu'il fût un nouveau dieu ou seulement un prophète, l'idée de s'attaquer à cette *catégorie* de personnage n'était pas de *bon goût* à cette période de notre histoire : ce sont des païens qui ont assuré la victoire du Christ.

Cette description superficielle n'a pas suffi à rendre la croix populaire : la signification profonde de sa gloire est à trouver dans les récits et les écrits consignés dans les évangiles et les Actes des Apôtres : c'est par la parole donc que le Christ vainc ses « ennemis » ; c'est par la parole que les Apôtres désarment la puissance militaire de Rome et la tournent désormais au service de l'Eglise jusqu'à ce qu'éclatent la croisade d'abord et ensuite, la terrible guerre des religions : les armes païennes qui ont crucifié le Christ, une fois récupérées

*et sanctifiées*, ont servi à l'expansion du christianisme dans les quatre coins du monde. Un retournement aussi invraisemblable que le sont le triomphe de la parole du commandement (au Sinaï) et celui de la parole du commencement. Les armes en bandoulière, le message est sécurisé : la foi en Christ est seulement la foi en celui qui est considéré historiquement comme le fils d'un verbe qui fut et qui nous a été transmis sous la forme cachée du mot grec logos. La parole de l'être a donc précédé de loin la foi en Christ et donc sa croix.

Ainsi le Christ lui-même est une étape sur le chemin de l'étoile ; une étape ni plus ni moins importante si l'on considère le logos comme le tout premier commencement. Ainsi posé, le Christ n'aurait été ni plus ni moins fils de Dieu s'il n'avait été crucifié ; s'il avait été pendu, noyé ou étêté, le message du salut n'aurait pas changé. Seule la littérature évangélique aurait changé et surtout aurait été privée de cet héroïsme – tout Grec, ne l'oublions pas – de mourir supplicié (sur la croix ici en l'occurrence) sans « pleurnicher ».

Il y a donc une forme d'*existentialisme* dans l'héroïsme du crucifié et même on peut le dire, une forme de fatalisme. Le Christ doit mourir pour s'accomplir comme Rédempteur. Si c'est le cas – et c'est le cas – quel honneur a-t-il puisqu'il n'avait pas de choix ? On aurait pu le remplacer par un agneau et obtenir le même résultat. Si au moins il avait fui à travers champs le don de sa vie et son sacrifice auraient plus de sens qu'avoir tout simplement tendu les mains aux soldats pour qu'ils le dévêtissent. C'est cet accomplissement qui fait de la manifestation du logos un *déroulement*. Même si les soldats-bourreaux avaient été aveugles, sourds et muets, la crucifixion aurait quand même eu lieu.

En outre, même sans le péché originel, nous ne voyons pas comment notre vie ou notre existence aurait été autre chose que souffrance, souci, angoisse et mort. Nous ne souffrons pas et ne mourons pas parce que nous avons péché. Même le *Christ Rédempteur* pourrait un jour n'être pas concerné par le christianisme « né » quelques centaines d'années après lui : ce débat s'ouvrira un jour, nous en sommes convaincu : le Christ est-il chrétien ? Adam et Eve

ont-ils eu le péché originel ? Le péché originel ne peut nous concerner que s'il concerne également ceux qui l'ont commis. Or, avant de « commettre » ce fameux péché, Adam et Eve étaient purs (logiquement parlant). Ce n'est donc pas possible qu'une partie de l'humanité s'excepte du péché, à moins qu'on ne considère ce *péché* comme un mythe (grec) dans lequel, au commencement, il y a un état de paix, survient la désobéissance, puis la fuite de dieux suivie de la désolation. Dans ce cas, celui sur qui tombe la malédiction est une parfaite victime innocente ; Œdipe était un parfait petit garçon, les danaïdes de petites filles rieuses. Si le Christ n'accomplit que son destin, par quelle faute en sommes-nous rendus coupables et responsables ?

L'image de la victime innocente, si elle colle bien avec le but recherché par la Rédemption, dans l'existence combative, elle est reléguée au rang de couardise et de lâcheté comme l'impuissance de celui qui refuse de se battre et se laisse mourir.

Porter sa croix veut dire porter toute sa croix, prendre sa part de souffrance, sa part de souci, sa part d'angoisse parce que exister n'a pas de procuration ; *mourir pour les autres* dans ce cas n'a rien de chrétien car la vie n'est vie que jouie ; personne en réalité, ne peut changer sa vie contre la mort de l'autre, puisque tous, nous avons le même chemin et suivons la même étoile. Sur ce chemin, sont alignées des milliers d'étoiles qu'autant de vies, qui s'éteignent les unes après les autres. Exister, c'est donc s'engager sur le chemin des étoiles avec la seule certitude qu'on n'y arrivera pas. L'étoile précède la mort qui est la véritable marque de notre finitude. La fable de Herder<sup>687</sup>, que Heidegger cite à propos du souci, est caractéristique de notre existence viagère : le *souci*, à l'arbitrage de Saturne (le temps) nous tient tant que nous sommes en vie ; à la mort, l'esprit va à Jupiter et le corps va à la terre (Tellus). Souci est donc le mode de vie de l'existence quelle que soit sa nature : l'homme qui fête bruyamment la victoire de son équipe de foot est pareil à l'épouse trompée qui,

---

<sup>687</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit., p.197.

assise contre le jour, refait sa vie et le monde à travers les branches effeuillées de son jardin et aussitôt efface son nouveau paradis par des larmes perlantes ; pareil à l'enfant perdu qui ne trouvera où dormir le soir venu. Le souci est là, à chaque fois, qui nous rappelle la précarité de ce temps que nous avons à exister.

Nous sommes donc en mesure de savoir, avec l'expérience de notre douleur et de celle des autres, que notre vie n'est pas éternelle. Cette seule certitude suffit à « jeter » un froid sur notre enthousiasme et à nous réduire donc à vivre pour attendre ce moment où notre étoile s'éteindra pendant que celle des autres continuera pour un temps encore, pendant que d'autres naîtront. Il y a donc nécessairement et « ontologiquement » dans notre existence plus *du* temps que celui que nous *consumons* en étant ceci ou cela. L'Ereignis est ce temps qui porte le logos inaugural et éternel.

Le deuxième sens que nous avons accordé à notre titre *l'étoile précède la croix* a donc un rapport avec l'étoile qui est (à sa recommandation) sur la tombe de Heidegger à Messkirch et qui a sans doute donné à penser qu'il s'était éloigné du christianisme dont le rite aurait été de planter une croix à l'endroit où le défunt a préféré une étoile.

En effet, sa *provenance sauve de la maison familiale, de la patrie et de la jeunesse* voudrait tout naturellement qu'on lût à l'oraison funèbre des textes de l'évangile : ce qui fut fait. On lut donc des textes qu'il avait lui-même choisis à ce propos : un texte de Matthieu, ensuite le psaume 130 (*De profundis*) enfin des vers de Hölderlin. De coutume, la pierre tombale des chrétiens porte une croix, mais celle de Heidegger, de sa dernière volonté, porte une étoile.

Comment pouvons-nous interpréter le choix de l'étoile en lieu et place d'une croix ? Sans doute ne devons-nous pas nous fier aux apparences et prêter aux choses plus ou peu qu'elles ne le disent : la confiance faite dans l'*entretien avec le Japonais* à propos de sa *provenance théologique*, tellement commentée, ne l'a été que partiellement à notre avis : « provenance est toujours avenir », a-t-il écrit : *provenance à venir* ; voilà ce qui reste moins commenté car sans doute

aussi moins compris. Nous entendons par ce mot qu'il est venu de la théologie et – surtout – qu'il allait à la théologie ; donc qu'il y est resté. Henri Crétella dans l'article<sup>688</sup> que nous avons cité conforte notre position.

En effet, deux ans avant *Etre et Temps*, dans *Platon : le sophiste*, Heidegger avait déjà *tracé* son chemin : régler le problème fondamental de la philosophie à l'aide de l'ontologie et de la théologie (voir notre conclusion). Contrairement à ce qu'on a dit de fâcheux sur ce sujet, *abandon, interruption, inachèvement, impasse*, Crétella pense que Heidegger est resté fidèle à ce projet dans la mesure où, cherchant le sens de l'étant (en totalité et comme tel), cette quête est restée constante dans son œuvre dans « l'ordre suivant : logique d'abord, puis ontologique et enfin théologique<sup>689</sup> ». Il ajoute même que Heidegger s'est conformé à ce projet avec rigueur en *respectant scrupuleusement l'enchaînement indiqué*. Voilà qui nous rassure et conforte davantage la position de tous ceux qui très tôt, avaient *pressenti* une théologie latente dans l'œuvre de Heidegger ; « ... la première partie de *Etre et Temps* commence bien logiquement par l'analyse de la compréhension que nous avons de nous-mêmes et de l'ensemble de l'étant... Devrait se poursuivre immédiatement par la mise en évidence du sens ontologique de cette compréhension, pour se terminer par la détermination des différents types d'être composant l'étant en totalité... tâche impartie à la théologie.<sup>690</sup> » Si ce cheminement est avéré – et il l'est – l'œuvre de Heidegger s'est avancée presque en pointillé d'une provenance théologique vers *une* théologie (provenance avenir), vers un dieu ultime, et nous nous souvenons alors de cette autre confidence : *toute ma pensée est une quête de Dieu*.

Ainsi comprise, la double direction de la provenance, la dernière volonté de Heidegger de faire placer une étoile sur sa tombe serait moins la volonté d'un renégat encore moins celle d'un athée que le pieux recueillement d'un *fidèle* et fervent et discret *croyant*. Le vrai dernier grand ouvrage que Heidegger nous a

---

<sup>688</sup> Henri Crétella, la théologie de Heidegger in *Etudes heideggériennes*, vol 6, 1990.

<sup>689</sup> Henri Crétella, *staurologie* in *Etudes heideggériennes*, vol 9, 1993, p.68

<sup>690</sup> *Ibid.*

laissé n'est pas un écrit, mais un geste : ce geste de l'étoile sur sa tombe ; il appartiendra à une lointaine génération du futur d'en saisir le sens : c'est à cette génération là que nous dédions les pistes suivantes :

L'évangile de saint Paul, dans sa totalité est, plus que tout autre, le support du kérygme de la nouvelle religion dont le message est unique : le Christ est mort et ressuscité : « si, dit saint Paul, le Christ n'est pas ressuscité, vain est notre message, vaine aussi votre foi...<sup>691</sup> » La portée d'une telle foi est incommensurable. Mais Paul a-t-il seulement et vraiment été entendu ? Nous croyons que non, sauf si nous l'ignorons. Le message de Paul est clair et précis : le Christ est ressuscité. La résurrection est donc une victoire sur la mort et sur la croix.

Mais, la religion chrétienne, telle qu'elle a *survécu* dans l'histoire, n'a, à notre sens, véhiculé que le message de mort, de l'échec et de la finitude. La théologie dogmatique et surtout l'art sacré ont compris la Rédemption sans ce qu'elle a d'essentiel : la résurrection. Aussi, tout ce qui, dans le christianisme, représente le Christ porte-t-il en effet une croix : portique des basiliques, des cathédrales des cimetières et chapelles, dizainier, prie-Dieu, pendentifs, bénitiers, goupillons, étoles, chasubles, calices, hostie, etc. Or la croix est justement le symbole de la trahison, de la souffrance, de la torture, du chemin de calvaire, de la défaite de Jérusalem, de l'opresseur romain, du supplice et au sommet de tout, le symbole de l'instrument de la mort : un instrument maudit, placé sur une montagne comme chassé du monde, entre la terre et le ciel, qui n'appartient ni à la terre ni au ciel – c'est du bois mort ; il ne peut ni germer ni enfoncer ses racines dans le sol, n'offre ni ombrage ni fruits juteux. C'est sur cette poutre morte, d'extrême austérité, que le Christ a passé de ce monde à trépas dans d'atroces souffrances humaines.

Ainsi représentée, pensons-nous, l'histoire du christianisme s'arrêterait donc à ce moment endolori précis : il serait alors la religion la plus terne et la plus

---

<sup>691</sup> Paul, I CO 15, 14 et 17

pessimiste dans lequel le fatalisme couronne une vie sans espérance. Avec ces croix partout, c'est le message de saint Paul et tous les Actes des Apôtres qui sont escamotés et incompris. Voilà que, exploitant Aristote, la théologie chrétienne a manqué lamentablement d'y entendre l'essentiel : *toute action aspire à une fin* ; or, que nous sachions, la fin du christianisme n'est nullement la crucifixion. Encore un message de terreur comme ce fut le cas au Sinaï (supra). L'Eglise a-t-elle conservé cet instrument de torture pour se souvenir des pires moments du martyr des premiers chrétiens ? Et même là, la glorification et l'apologétique de la douleur n'ont aucun sens dans l'ordre de la transcendance. Le choix de ce symbole rugueux est à chercher encore dans l'écriture de saint Paul (sur lequel nous reviendrons largement dans notre conclusion : *le silence : une affaire de langage*)

En effet, à part quelques vitraux – rares – d'églises fortunées, il n'y a nulle part dans *le christianisme*, des représentations de la résurrection qui en réalité, est le vrai but du message chrétien. En représentant partout le Christ par la croix, on détruit, méconnaît et annule la résurrection, vouant du coup le christianisme à une vocation pessimiste et à dire vrai, sans espoir ; depuis plus de deux mille ans, sans s'en rendre compte, l'enseignement du christianisme est focalisé sur cet échec de la croix comme si tout s'était arrêté le soir de la crucifixion. Les croix dans les églises et sur les tombes nous rappellent donc cet échec comme une permanence dans notre destin, voué comme celui du Christ, à être fini le soir de notre vie.

Saint Paul n'a donc pas visiblement été entendu et c'est la croix qui symbolise le Christ dans le monde des rachetés plutôt que l'étoile qui guida les rois Mages à l'annonce de sa naissance et qui pourrait tout aussi bien symboliser la résurrection de *celui qui est monté aux cieux* comme une étoile ; une croix plantée dans la souffrance plutôt que l'étoile dans le ciel de l'espérance promise à l'humanité. Le christianisme a préféré le mystère douloureux au mystère glorieux. Nous estimons que c'est un tort et pire, une *falsification* – somme toute

involontaire – de l'histoire du salut : l'étoile du berger a précédé la croix des romains ; c'est le message authentique de la foi, de l'espérance, du salut et de la résurrection que délivre l'étoile qui surmonte non seulement la tombe de Martin Heidegger à Messkirch, mais aussi qui brille dans *le ciel du monde* : « une étoile et rien d'autre. »

# **CONCLUSION**

« En nous appuyant sur Aristote, nous avons un peu progressé dans l'élucidation de la question qui porte sur l'ὄν, dans la mesure où il ne s'agit pas d'un domaine de choses déterminé, mais de τὰ πάντα, de l'ὄν ἢ ὄν, du ὄλον. L'interrogation porte sur les déterminations qui constituent l'étant dans son être. Cette idée de la philosophie première telle qu'Aristote la caractérise, comme la science originaire de l'étant, se recoupe chez lui avec une autre science fondamentale (Fundamentalwissenschaft), qu'il désigne comme θεολογική, si bien que nous avons :

πρώτη φιλοσοφία

θεολογική

science qui considère l'ὄν ἢ ὄν

Plus tard, on a appelé cette dernière « ontologie ». Aristote ne connaissait pas cette expression. Pour la science qui considère l'ὄν ἢ ὄν, Aristote emploie l'expression πρώτη φιλοσοφία. Ainsi, la théologie aussi bien que l'ontologie peuvent prétendre constituer la πρώτη φιλοσοφία. »

Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, §32 ; p.211

Cet extrait d'un cours de 1924, plus que tout autre, nous montre sans ambiguïté, ce que toute sa vie intellectuelle Heidegger aura eu à méditer. Ce cours, s'il n'est pas son œuvre fondamentale – d'ailleurs il aurait pu, 653 pages contre 437 à *Etre et Temps* – est bien le lieu où Heidegger conçoit avec clarté son chemin de pensée – logique, ontologie, théologie (voir Henri Crétella).

Il a un autre avantage : bien qu'il soit question du Sophiste de Platon, il y est, essentiellement, question d'Aristote, ce que nous n'avons pas manqué de remarquer durant notre cheminement ; sans doute, sur la position historique de l'étant, Platon ne diffère guère d'Aristote ! (notre texte I, §§ 2, 3) En tout cas, chez l'un comme chez l'autre, pour Heidegger, l'oubli de l'être est patent.

En concluant ce travail sur la question de l'être, il nous est apparu qu'elle était indissociable de la question théologique – c'était déjà entendu ; *théologie* au sens où Aristote l'entend ci-dessus, *théologie* au sens d'un héritage judéo-

chrétien dans la mesure où nous avons parlé de philosophie occidentale. Or, cette philosophie occidentale, telle qu'elle nous est parvenue avec sa tradition, sa culture, sa morale et sa langue, a deux sources principales : la source grecque et la source judaïque. L'avènement du christianisme au début de notre ère a récupéré le judaïsme dont il est, selon les textes, la révélation (voir infra saint Paul et saint Justin). C'est sous cette forme qu'il a d'abord fonctionné comme contrepoids de la philosophie grecque avant de se la « soumettre » par le biais de la métaphysique.

Nous avons vu comment l'Occident s'émancipant, s'est christianisé, parle le grec et le latin ; le patrimoine judaïque s'est donc subrepticement *glissé* dans la langue philosophique et a participé à toutes les conquêtes du monde menées par « l'impérialisme » occidental au nom de la civilisation et de l'humanisme. Il sera désormais difficile de séparer ces deux sources quelle que soit l'intention, quelle que soit l'étude menée. Vers la fin du Moyen Age, la scolastique était si puissante que les premières et timides tentatives de « l'émancipation » de la philosophie par le rationalisme (re)-naissant durent se résoudre à conserver *Dieu* et la doctrine chrétienne dans leurs discours (Pascal et Descartes) sous les *menaces* dont l'histoire garde encore les traces dans ses mémoires : autodafé, inquisition, anathème, excommunication. Même l'espoir amené par l'idéalisme allemand ne fit guère mieux que proclamer *Dieu* d'une manière ou d'une autre (Kant, Schelling, Hegel). Il faudra attendre la fin du 19<sup>ème</sup> siècle pour qu'un *fou* déclare la guerre ouvertement au Dieu chrétien et donc à la philosophie (ou aux métaphysiciens, *ces albinos de la pensée*<sup>692</sup>) : ce fou, c'est Nietzsche ; « ...presque deux mille ans et pas un seul nouveau Dieu... Que les races fortes de l'Europe du Nord n'aient pas repoussé d'elles le dieu chrétien ne fait véritablement pas honneur à leur talent religieux [...] Elles auraient dû venir à

---

<sup>692</sup> Ces mots sont de Nietzsche, voir la citation suivante.

bout d'un tel rejeton de la décadence, maladif et décrépité [...] Aucun dieu depuis par elles n'a été créé <sup>693</sup> ».

On aura compris, Nietzsche en avait *gros sur le cœur*. Mais que peut-on régler avec une passion haineuse ? Nous n'avons eu ni le temps ni le lieu ni l'occasion de condamner Nietzsche et *sa philosophie du marteau* : si l'on devait maintenir – même par principe – la première définition de la philosophie comme *amour de la sagesse* c'est-à-dire amour de la mesure, nous n'en n'aurions jamais fait un philosophe. Nous tenions à le signaler ici. Le texte *L'Antéchrist*, à notre petit niveau de connaissance, est le texte le plus odieux qu'un intellectuel a pu produire depuis le début de notre ère ; personne ne peut le lire et être encore un homme normal. Heureusement, ceux, tel Heidegger qui ont lu, commenté (ou aimé) Nietzsche, n'ont pas usé de telles expéditions : ils y ont cherché tout simplement le chemin qui retourne en Grèce en « oubliant » sur ce chemin, ou au départ de ce retour, l'apport du judaïsme pourtant visible dans la philosophie européenne, occidentale et occidentalisée.

Pour le cas qui nous a intéressé, nous avons appelé ces « oublis », *les silences de Heidegger*. Si aujourd'hui, aucune étude sérieuse ne peut prétendre soutenir un athéisme chez Heidegger, par contre il n'est pas facile de saisir par un seul coup d'œil dans son œuvre, cette filiation presque permanente du chemin vers Dieu ou vers les dieux.

## **Le retour aux sources non-grecques : piété et prolégomènes.**

Après l'oubli de l'être, le thème le plus fécond chez les commentateurs de Heidegger, c'est bien « l'oubli » de ses sources chrétiennes : si les uns l'en accablent, d'autres par contre démontrent que cet oubli n'est qu'apparent et que par conséquent il y a bel et bien chez lui une question de Dieu qu'il n'a jamais reniée.

---

<sup>693</sup> F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, essai d'une critique de la chrétienté, in *Œuvres*, Op. cit., p. 1053.

Nous avons eu l'occasion de le constater et le texte que nous avons mis à l'ouverture de cette conclusion le prouve : cependant, il conviendrait, pour éviter les confusions inutiles, de distinguer *théologie* d'Aristote et *théologie* chrétienne ; dans notre texte, nous avons introduit théologie. Mais ce *néologisme* et autres tentatives avec lesquelles nous avons abordé la question théologique de l'être dans l'œuvre de Heidegger n'avait qu'un seul but : le dépassement de Heidegger par Heidegger lui-même, c'est-à-dire à la manière de Heidegger. Nous aurons donc entendu par ses silences non pas du mépris, même pas de *destruction* comme l'ontologie fondamentale se le proposait, encore moins une vengeance, mais plutôt une autre manière plus sereine encore de se recueillir devant le don de l'existence : laisser *aller* la pensée comme une colombe heureuse jusqu'à ce que ses ailes brillent dans le ciel comme le signe de l'annonce d'un horizon pur. *Laisser* ici fait de la colombe le *Hermès* de la pensée. Ce *laisser* est bien en exergue dans le mot allemand que Heidegger emploie pour ce dernier « tournant » : *Gelassenheit*. Ce n'est qu'ainsi qu'un chemin de philosophie devient *prolégomènes*. Il n'y a pas une autre issue à une pensée qui, ayant questionné *l'étant en son entier* ne se recueille en fin de compte dans cette sérénité où elle peut voir les choses telles qu'elles se font voir. La sérénité est justement la récompense des durs labeurs de la pensée ; elle est aussi le fruit de la prouesse de cette pensée qui a tout remué : le ciel, la terre, les mortels et les divins ; « *Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* » a été dans notre texte *Le questionnement* dont on n'a pu évaluer le mérite qu'en l'associant à la *question* qui pouvait le redouter au plus haut point : la question de Dieu

Cette question a été au centre de notre travail à tel point que nous nous sommes demandé à un moment donné si nous conduisions un travail philosophique ou si nous élaborions une critique théologique. L'un ou l'autre aspect, l'un et l'autre aspect ne sont heureusement ici hors-contexte de la métaphysique, depuis son origine. C'est d'ailleurs de l'aveu de Heidegger lui-

même que cette piste est devenue le thème le plus fructueux après, ou avec celui de l'être. Mais au regard de toutes les confusions introduites dans la pensée depuis Platon jusqu'au nihilisme déclaré de Nietzsche, la question de l'être est indissociable de la question de Dieu : même si Heidegger n'a pas pu *s'en dépêtrer*, il aura au moins eu le mérite de montrer *comment Dieu est entré en philosophie*. Le dépassement de la métaphysique qu'il propose dans son dernier ouvrage *Acheminement vers la parole* nous semble indiquer le moyen de sortir Dieu de la philosophie. A-t-il réussi ? A-t-il *encore* échoué ? Il est trop tôt pour trancher même si pour Crétella, la publication récente des *Beiträge zur philosophie* (écrit en 1936-1938) contient (heureusement) la réponse sans ambiguïté à la question : « l'ontologie et la théologie permettent de régler le problème de la philosophie <sup>694</sup> » c'est-à-dire de régler la question de l'oubli de l'être. Si cette question est ou semble réglée, c'est encore dans l'œuvre de Heidegger, notamment dans l'ouvrage le moins soupçonné, *Etre et Temps* que nous avons trouvé la réponse, bien dissimulée derrière l'écran de l'analytique existentielle. Crétella écrit par ailleurs : « il n'y avait pas seulement dans *Etre et Temps* le commencement d'une reprise de l'ontologie. Il s'y trouve... d'abord l'amorce d'un renouvellement de la théologie. Sans doute est-ce parce que celle-ci crève les yeux, qu'on n'y a aperçu que celle-là ! <sup>695</sup> »

En effet, qu'est-ce que *l'ontologie fondamentale* sinon un retour après rupture ? Que Heidegger ait reconnu l'inachèvement de son traité ne signifie nullement l'échec de ce retour. Bien au contraire ! Ce que *Etre et Temps* se proposait d'atteindre est toujours resté suspendu (dans l'air) de sorte que ce qui a été dit et publié ne peut être entendu et compris que par et dans ce qui a été suspendu. Si cette exigence n'est pas obtenue, alors ce que l'on sait de Heidegger dans ce traité n'est que pure généralité sans aucun intérêt ni pour l'honneur de Heidegger ni pour l'avenir, fût-il compromis, de la métaphysique.

---

<sup>694</sup> Henri Crétella, *Staurologie* in *Etudes heideggériennes* vol 9, p.69.

<sup>695</sup> Henri Crétella, *La théologie de Heidegger* in *Etudes heideggériennes*, vol 6 p.13.

Comment Heidegger aurait-il pu annoncer *l'ontologie fondamentale* et s'arrêter en si bon chemin ? Comment l'herméneutique du Dasein aurait-elle pu s'arrêter brusquement par une série de questions (quinze en tout) ? Nous croyons qu'une telle chose n'a pas pu être possible : pourquoi donc Heidegger a-t-il récusé *l'existentialisme* et *l'humanisme* qui ont, comme un malentendu, récupéré la place vide laissée par les questions sans réponses de l'ontologie fondamentale ? Il les a récusés précisément parce que dans l'ontologie fondamentale, le projet visait le fondement de l'ontologie c'est-à-dire de la théologie. La question de l'être chez Heidegger a été un *combat* pour la reconnaissance de l'être. Il y est donc question du salut. Ce but, s'il n'est pas théologique, n'est rien d'autre et *l'impératif catégorique* avec lequel nous avons dans notre texte, résumé toute l'œuvre de Heidegger, *laisser l'être être*, serait un barbarisme. Laisser l'être être veut dire laisser l'être aller à son don originel avec sérénité ; laisser l'être aller à sa vérité. C'est dans cette sérénité que Dieu se *dit* théologie : *théo-λέγειν*. *λέγειν* Ici, selon A. Bailly pouvant signifier être assis à même le sol (l'idée du contact avec le sol natal), être couché pour s'endormir ou dire du bien de... Dans tous les cas, il y a une idée certaine de douceur. Dans le *théo-λέγειν*, ce n'est pas seulement Dieu qui se recueille dans sa divinité, c'est aussi l'être qui rentre dans sa vérité au bercail. C'est ce que cherchait l'ontologie fondamentale et c'est à ce *berceau retrouvé* que conduisent nos prolégomènes. Ils n'y conduisent que si le chemin est déblayé : cette tâche a été assurée par le *questionnement* c'est-à-dire ce que la pensée a su le mieux faire : être docile à elle-même, braver ses ennemis tant externes (raison, science, foi chrétienne) qu'internes (elle-même)

Ce questionnement à *perpétuité*, dans son aptitude à s'appliquer dès lors à tout ce que forme le quadripartite, dès lors que ni l'étoile ne l'aveugle ni la croix ne le cloue, il peut donc être chez lui dans le *Dasein*. Nous n'avons pas traduit Dasein dans notre texte : pas seulement parce que la langue de notre auteur nous est complètement inaccessible, un *défaut* que nous n'avons pas choisi ni n'avons

pu vaincre mais que nous portons avec l'histoire de notre héritage personnel, mais aussi, à ce que nous avons compris de Heidegger, il nous aurait fallu l' « exprimer en un français sans doute impossible ». Bien pire, en quel mot, en quelle formule l'eûmes-nous condensé avec ses cinq sens tous équivalents : *être, être de l'étant, être de l'homme, étant que nous sommes et mortel* ? Parce que le questionnement incombe à ce *pentacle* comme sa praxis fondamentale, questionner devient alors son *humanisme*. C'est le nouveau sens que nous avons donné au mot humanisme tel qu'il est suggéré et réorienté dans la *Lettre sur l'humanisme : l'humanisme est l'engagement par et pour l'être*. C'est également en ce sens que le comprend Crétella : le questionnement « n'est pas un comportement humain parmi d'autres, mais l'être à proprement parler de l'humanité.<sup>696</sup> » Ce comportement étant la tâche première de la pensée, étant sa docilité et sa vaillance (cela n'allait pas de soi) il devient ce que le questionnement est, ce qu'il cherche et surtout ce qu'il trouve : la piété ; c'est à cela que menait l'ontologie fondamentale. Et celui qui entendra dans *piété* la définition que donne le Larousse, à savoir, dévotion, attachement respectueux et fervent (à Dieu), n'est pas si loin du compte : *la pensée plus pensante* dans sa docilité à elle-même n'est pas autre chose que dévotion et attachement par extension. Elle trouve ainsi dans son sens latin (*pietas*) sa place au rang des vertus : le questionnement comme piété de la pensée devient alors *reconnaissance* du statut ou du pouvoir du don de la pensée. Qu'y a-t-il donc de plus humain ? La pensée ne peut-elle pas y accéder indépendamment de tous ses *héritages* ? C'est encore à cet humain-là que conduisent nos prolégomènes. Ainsi levons-nous le voile sur ce que nous avons appelé les silences de Heidegger. Il s'est tu pour que ses silences parlent... enfin.

## **Le silence : une affaire de langage.**

---

<sup>696</sup> Henri Crétella idem, p.15

Il est apparu au cours de notre analyse que Heidegger a recouvert ses dettes hébraïques d'un silence énigmatique. Si ces silences étaient avérés – ils le sont sans conteste – le sentiment qu'ils nous laissent est un sentiment de malaise et de paradoxe : malaise du fait que sa *provenance* (reconnue par lui) et son histoire personnelle se soient distendues jusqu'à la limite du *reniement* de l'une et de l'autre. Paradoxe parce que, comme *le fils de Clinias*, Heidegger dit tantôt une chose, tantôt une autre. Nous avons pu nous-même voir ce qu'il doit à ce monde hébraïque (ses dettes visibles : Duns Scot, Luther, Kierkegaard, Maître Eckhart, etc.) et nous l'avons vu presque aussitôt mettre des parenthèses ou éviter habilement tout ce qui pouvait lier son écriture à ce patrimoine historique et *religieux*. Poursuivant *l'oubli de l'être*, il a oublié de nommer ses *armes* et sa *monture* : fâcheuse conséquence qui a laissé à la postérité quelque chose comme un *blanc* dans ses textes. De ce blanc, nous avons, comme sur du papier stencil, noirci les lettres blanches des textes incriminés. De ces *nouveaux* textes, nous avons pu noter que Heidegger s'est rendu coupable de certains oublis et qu'il en a hérité d'autres. C'est ce que nous avons appelé *héritage masqué*.

Cet héritage masqué est l'histoire *falsifiée* par la transmission du langage (λόγος et verbum), *falsifiée* par *l'entrée de Dieu en philosophie*, et au sommet, par le *fondateur* même de la christianité, qui, au moment de passer de l'Ancien au Nouveau testament, a, par sa vie, sa parole et ses actes désavoué la quasi totalité du pacte de l'Alliance du mont Sinaï. Sur ce point, nous avons fait une découverte bouleversante dont nous ne nous remettons sans doute jamais. C'est pour cette raison que nous l'avons gardée pour la fin.

En effet, c'est le livre de Marlène Zarader qui a servi de colonne vertébrale et de *main ductile* à notre travail : à ce titre, notre thèse est le « fils aîné » de *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque* même si, malheureusement héla ! comme sa « mère » il ne parle ni l'allemand, ni le grec ni l'hébreu. Marlène Zarader écrit à la page 180 de *La dette impensée* (voir Op.cit.): « ce n'est donc pas Heidegger qui isole un Testament de l'autre. C'est ce Testament

qui, lorsqu'il lui arrive est déjà coupé de ses racines. Plus largement, ce n'est pas lui qui oublie l'héritage hébraïque : cet héritage est d'ores et déjà recouvert dans l'acte-même où il lui est transmis. » Nous sommes parfaitement d'accord. Mais notre heideggerienne ne désigne pas les responsables de cet *isolement*, ce qui aurait largement déchargé Heidegger, preuve en main, de cette omission somme toute grave. C'est ce que nous avons découvert avec stupeur : les responsables, ce sont saint Paul, saint Justin et Marcion.

L'herméneutique philosophique antique usait largement d'allégories pour interpréter, enseigner et éduquer : elles avaient donc un contenu riche et logique au point que nul ne peut leur dénier leur qualité de *méthodes scientifiques*. Saint Paul par contre, va introduire dans son herméneutique, non pas des allégories, mais quelque chose d'absolument *pernicieux* : la typologie. En langage cybernétique, on la définirait aujourd'hui comme le *couper-coller*. Par la voie typologique, saint Paul visait, à terme, la *destruction* pure et simple de l'Ancien Testament dans la mesure où, si le Christ est l'accomplissement des prophéties du passé, désormais, il n'y a que lui qui compte. On a lu Paul, on l'a même canonisé sans comprendre son texte, sans doute cette manœuvre arrangeait-elle la *nouvelle religion* qui s'instaurait !

Que trouvons-nous dans les écrits pauliniens ? Toutes ses épîtres sans exception, visent la légitimité du Christ ressuscité. Comment le légitimer si de l'autre côté, les textes de l'Ancien Testament conservent leur prégnance ? Entre alors en jeu la typologie : Paul écrit donc pour démontrer que tout l'Ancien Testament s'est en effet accompli dans Jésus, le nouvel Adam (R 5, 12 ss) C'est donc l'*affaiblissement* de l'Ancien Testament qui est visé par la typologie : quatre épîtres sont concernées au plus haut point.

Les épîtres aux Romains et aux Galates visent la Loi de Moïse qui, si elle était maintenue, rendrait l'action du Christ vaine. Inutile donc de revenir en arrière ; « les juifs qui prétendent s'y maintenir se mettent en dehors du vrai

salut.<sup>697</sup> » Il faut donc dépasser voire même abandonner la Loi, d'autant que ce qui s'accomplit maintenant c'est ce qui était écrit ; Paul *recouvre* alors l'ancien texte avec le nouveau : R 1, 20 ; 3, 22 ; 5, 12 ; 9, 7-9 ; 11, 32 ; G 3, 21-22 ; 4, 21-31. Toutes ces références parmi tant d'autres, sont des effets typologiques qui confortent la volonté de rompre avec *l'ancienne humanité*. La première épître à Timothée quant à elle, est la copie conforme et donc le remplacement valable du code de l'Alliance : Ex 20, 21 ss ; 21 ; 22 ; 23 ; 25 à 32.

La plus stupéfiante de toutes est *l'Épître aux hébreux*. C'est eux les vrais dépositaires du judaïsme. Ils avaient vécu jusque là « à côté » de l'Empire sans être inquiétés. Si les autorités romaines et avant elles les grecques les avaient *tolérés* – avec leur monothéisme – qui d'autre pouvait les faire changer d'avis ? C'est donc contre ce *roc* que se dresse la nouvelle religion (le christianisme) sortie de nulle part. S'y emploieront respectivement Paul, Marcion et Justin.

L'épître aux hébreux vise à *déposséder* les juifs de leur histoire avec à l'appui, la résurrection comme l'effet qui rend caduque le souvenir des Pères. En proclamant « le véritable Israël », Paul d'abord et Justin ensuite ne laissent aux juifs que le seul choix de devenir (par conversion) chrétiens, en renonçant à toutes leurs pratiques et leurs coutumes : « *après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les mondes...* » He 1, 1-2 ss

Ce qui est *terrifiant* dans *l'Épître aux hébreux*, c'est sa structure : elle vise pour l'essentiel à remplacer (par le jeu de typologie) ce que le peuple élu avait de plus cher : son histoire. Or, nous savons qu'un juif, d'après les textes, n'est absolument rien sans cette histoire qu'il revendique comme son identité propre. Les Israélites doivent donc impérativement renoncer à la Loi pour devenir des hommes de foi. Saül va donc montrer à ses frères juifs que le fils (annoncé dans les psaumes et ailleurs Ps 2, 7) est bien le Christ (le messie) ; son arme fatale

---

<sup>697</sup> In introduction aux épîtres de Paul, Bible de Jérusalem

sera l'exégèse du psaume 8. Le choix de commenter le psaume 8 est d'une hauteur de calcul impressionnante : c'est un psaume de persuasion ; tous ceux qui un jour sont passés par une maison de formation sacerdotale connaissent son statut. Nous comprenons aujourd'hui en commentant cette épître pourquoi chez nous (au pays Bamiléké) le psaume 8 n'a pas été mis en cantique en français mais plutôt dans les langues maternelles. De toute notre vie, nous n'avons jamais rien entendu de plus beau :

A peine le fis-tu moindre qu'un ange  
Tu le couronnes de gloire et de beauté.  
Le ciel et la terre, la lune et les étoiles que tu fixas  
...  
Qu'est-ce que l'homme que tu t'en souviennes  
Qu'est-ce que l'homme que tu en prennes souci ?  
Yahvé, que ton nom est puissant !

(Nous avons renversé l'ordre des vers pour respecter la version chantée de notre langue maternelle).

Paul utilise donc ce psaume de persuasion pour installer le sacerdoce du Christ (ch 2) ensuite pour démontrer sa supériorité sur Moïse (ch 3) et remplace Melchisédech par le Christ en personne.<sup>698</sup> Le Christ étant devenu *prêtre pour toujours* comme le fut Melchisédech, Paul démontrera alors aux hébreux (ch 8) la supériorité de son culte, de son sanctuaire et de sa médiation. Cette médiation scellée dans son propre sang devient la Nouvelle Alliance (ch 9) rendant inefficaces voire même inutiles les anciens sacrifices des hébreux (ch 10). Il termine par le pacte de fidélité au Christ et à lui-même, son apôtre (ch 13) : *souvenez-vous de vos chefs, eux qui vous ont fait entendre la parole de Dieu... et*

---

<sup>698</sup> Au sacrement de l'Ordre, l'évêque dit à l'ordinand : « tu es prêtre à la manière de Melchisédech » c'est-à-dire prêtre pour toujours

*imitez leur foi. Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui et pour des siècles. Ne vous laissez pas égarer par des doctrines diverses et étrangères. 7-9*

Avec une telle approche nouvelle de l'Ancien Testament, les hébreux sont appelés voire même contraints à suivre *celui qui est devenu par le sang d'une alliance éternelle, le grand pasteur des brebis* (v 20)

L'œuvre de Marcion et surtout celle de Justin ne s'écarteront pas de la voie tracée par Paul. C'est d'ailleurs à cette fin que le philosophe et théologien Justin écrivit le fameux *Dialogue avec Tryphon* : incontestable plaidoirie pour le « véritable Israël ». Dans le cadre d'une conclusion, nous pouvons suspendre ici notre ouverture bien qu'il reste encore beaucoup à démontrer. Avec cette relecture de Paul, avec l'*intelligence* de Justin et surtout avec Marcion hélas ! précipité trop tôt dans l'oubli depuis le 9<sup>ème</sup> siècle<sup>699</sup>, nous ne pouvons plus avoir le même regard sur les deux Testaments qui contiennent notre héritage hébraïque.

Si nous devions un jour après nos prolégomènes rouvrir le chapitre de la *dépossession* de l'Ancien Testament et toutes les querelles qu'elle a engendrées, nous saurions quelle direction prendre. Dans l'extension de cette *dépossession*, comme nous le démontrons, Heidegger n'aura pris aucune part, tout au plus s'est-il mis à l'écart, sagement, étant donné les *intelligences* et *industries* mises

---

<sup>699</sup> Voir à cette fin de précipitation, l'impressionnante biographie de Tertullien dont *Contre Marcion* (5 volumes) trad. René Braun, éd du Cerf, Paris 1990. Mais la réfutation de Marcion et la littérature qui la porte sont d'une virulence sans comparaison à ce jour. Nous nous demandons bien de quel côté est le Christ. Voici un extrait croustillant mais non moins *inglorieux* : « donc il existe un Pont (ville natale de Marcion), à qui la nature refuse d'être hospitalier, mais qui reçoit ce nom par dérision [...] Les peuples les plus sauvages habitent là-bas, si du moins on peut parler d'habitation quand il s'agit de chariot. Ils n'ont pas de résidence fixe. Leur substance est grossière [...] les cadavres de leurs pères et mères sont dépecés en même temps que du bétail et ils les dévorent tous ensemble en festoyant. Quitter la vie dans des conditions qui ne permettent pas d'alimenter la table, est pour eux une mort maudite. Les femmes non plus n'ont pas cette douceur de leur sexe qui les conforme à la pudeur. Elles découvrent leurs seins [...] Même rudesse pour le climat... tout est figé, tout est roidi ; il n'y a de chaleur que dans la barbarie [...] mais rien d'aussi barbare et d'aussi funeste à Pont que d'avoir donné naissance à Marcion [...] même comparé aux bêtes de ce pays barbare, Marcion est plus odieux encore. [...] y a-t-il castor aussi mutilateur de lui-même que l'homme qui a supprimé le mariage ? Y a-t-il rat pontique aussi dévastateur que celui qui a grignoté les Evangiles ? [...] cet aboyeur de Diogène désirait trouver un homme en provenant sa lanterne en plein midi : Marcion, lui, a éteint la lumière de sa foi et perdu Dieu qu'il avait trouvé... » pp. 101, 103, 105

en œuvre pour couper les Testaments en deux et qui sait, un jour, en combien encore.

Cependant, nous ne pensons pas que Heidegger n'eut point connaissance du texte de Justin encore moins du destin que Paul prévit pour l'Ancien Testament. Car, en posant lui-même la théologie chrétienne comme devant s'originer dans la foi chrétienne, il est un parfait écho de saint Paul et de Luther qui l'avait lui aussi suivi jusqu'à sa rupture de ban. Ses silences se justifient donc par ce que le christianisme avait dès lors considéré comme légitime. La religion chrétienne (la christianité) est, d'elle-même, à proprement parler, plus que de simples parenthèses : c'est la négation – même pas le dépassement – de l'Ancien Testament entendu comme le coffret du judaïsme, dont elle n'a apparemment plus besoin. Et si les textes de l'Ancien Testament y font encore chapitre, c'est d'abord (et peut-être simplement) pour affirmer l'universalité du catholicisme ( ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) et ensuite, pour porter le fondement et l'origine du Christ, afin que, pour les juifs, le Christ ne soit pas tombé du ciel (supra)

Cette thèse du *Christ tombé du ciel* a longtemps fait débat, soutenue par ceux qui comme Marcion considéraient le Christ comme un *vrai Dieu nouveau* sans aucun lien avec le passé. Marcion passe donc pour être le véritable fondateur des Evangiles et du christianisme : son zèle de radicaliser la séparation entre le Dieu des juifs et le Jésus de la Rédemption l'a « prématurément » exclu comme hérétique<sup>700</sup>. Nous disons *prématurément* parce que selon ce que nous avons soutenu dans notre travail (la colline hébraïque), le Dieu du Sinaï n'a assurément rien à voir avec le *Dieu bon du Nouveau Testament*. Si dans le temps futur, on découvrait que Marcion ne s'était pas complètement trompé, nos prolégomènes auraient eu le modeste mérite d'y avoir un jour pensé.

Comment nommer Dieu ou les dieux sans les vider de leur sens ? Tel est le *lieu* des débats théologiques depuis le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle, comme il a

été la *croix* de la pensée de Heidegger qui, comme nous l'avons montré, même avec le dépassement de la métaphysique, ne l'a pas tout à fait libérée, puisqu'il reste encore et toujours la parole.

En se taisant sur *sa provenance* et sur les sources de l'enrichissement de sa pensée, le penseur de Messkirch a libéré la parole pour *parler* et pour ne dire que ce que *parole* veut dire lorsqu'elle s'écoute parler sa première langue : la première langue de la parole c'est le silence. C'est ce que nous avons entendu dans *logos* comme commencement qui a nommé la φύσις : « λέγειν et λόγος veulent dire : laisser la chose présente étendue sous nos yeux dans sa présence.<sup>701</sup> » Cette précieuse trouvaille de la phénoménologie, nous l'avons appliquée partout ; c'est elle le *principe actif* du questionnement ; c'est avec elle que nous avons lu et relu la Bible et les Evangiles ; c'est elle qui fait encore défaut aujourd'hui, si cruellement dans *l'inflation de la parole*.

## **Mémoires d'outre-tombe ou l'inflation de la parole.**

Nous avons emprunté ce titre à Chateaubriand (1768-1848). A 40 ans, accablé de douleur, se voyant mourir au courant de l'an, il entreprit d'écrire ses *Mémoires d'outre-tombe* pour qu'ils fussent publiés après sa mort ; il vécut encore 40 autres ans et il y travailla encore presque autant d'années. Voilà donc comment, même lorsqu'ils ne sont plus là, les hommes aimeraient encore parler comme pour confirmer l'être au-delà de l'étant définitivement disparu. Pourquoi donc une parole d'outre-tombe ?

Sans doute à cause de son poids. Le poids d'une parole ne serait-il pas ce qui lui confère de la valeur ? Certes ! Alors, le vrai malheur de notre temps, plus que l'arraisonnement de la science comme le pensait Heidegger, c'est bien ce système politique dont le principe est le comptage des voix, une chose somme

---

<sup>700</sup> Voir Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, trad. Bernard Lauret, éd du Cerf, Paris 2003.

<sup>701</sup> Martin Heidegger, *principe de raison*, trad. André Préau, Gallimard, Paris 1962, p.232.

toute absurde. A compter des voix, on ne les a point pesées et la porte s'est ouverte sur l'inflation de la parole ; *si je dois donner ma voix, je peux donc donner de ma parole* : et les hommes de notre temps parlent ; ils parlent à tort et à travers, sur n'importe qui et sur n'importe quoi. L'Occident qui avait drainé la fortune du langage dans ses héritages *glanés* ça et là, qui a civilisé les peuples, moralisé les rois et les reines, élevé des cathédrales et des universités et survécu aux guerres et aux calamités, le voici qui succombe à l'inflation de la parole ; dès que l'homme a compris la force de la parole, il l'a prise en *otage* : le serpent dans le récit biblique de la création (dans la Bible, le serpent est un bouc), Othello de Shakespeare, le corbeau et le renard de la Fontaine : celui, quel qu'il soit, qui parlera le premier, qui parlera le plus, qui dira la chose la plus obscène, de la façon la plus irrévérencieuse, celui-là sera élu l'homme ou la femme du jour, de la semaine, de l'année et du siècle. Un revers pour la philosophie dont le premier nom est bien *amour de la sagesse*, en d'autres termes, amour de la mesure.

Dans cette parole *inflationnée*, c'est notre origine qui est destituée, démembrée, délabrée. Quand la parole ne vaut plus rien, c'est l'homme qui ne vaut plus rien. En détruisant la parole, l'homme de notre temps, vivrait-il dans un château, n'a plus de domicile. C'est la conséquence directe de « la science (qui) ne pense pas ». D'autres suivront encore, plus graves, dans l'ordre du *nihilisme*. L'exemple le plus destructurateur, c'est l'émergence de ce nouveau lieu de paroles, qui pour avoir un crédit planétaire, porte un nom composé : la « *presse people* » : une presse sans foi ni loi, que sert à merveille le développement de la cybernétique. Plus outrageant encore, ce fait de fraîche mémoire : il y a quelques mois seulement mourait la Sœur Emmanuelle. Trois jours après sa mort, parurent en librairie ses *Mémoires* dans lesquelles, l'égoïsme de celle « qu'on » appelait la sœur des pauvres, est mis en balance par elle-même, contre l'œuvre à laquelle, avait-on cru, elle avait consacré sa vie. La postérité avait-elle besoin de savoir que « dans ce corps de vieille femme », il est

resté allumé *l'aiguillon de la sexualité* ? Au nom de sa corporation, absolument non ! Celui qu'elle suivait (ou faisait semblant de suivre) n'a-t-il pas dit : « quiconque met la main à la charrue et regarde derrière n'est pas digne de moi » ? *Regarder derrière* – comme elle le fait et sans honte, c'est penser à son avenir et le regretter ; penser à un avenir (passé) dans lequel elle aurait assouvi « sa pointe de feu », *sans aucune écharde dans le corps*.<sup>702</sup> Cette même *pointe de feu* que le fidèle théologien Origène *éteignit* avec une lame tranchante.

La parole des *Mémoires* de la Sœur Emmanuelle est une parole insolite sans aucune valeur, sans aucun poids, une parole nulle et inutile, guidée sans doute par ce que l'égoïsme peut contenir comme un narcissisme *idiot*. Une seule parole (de trop) et c'est l'œuvre de toute une vie qui s'écroule : il y a des paroles que l'on écoute avec honte, ennui et désespérance.

Si en parlant on ne sait plus quoi taire, comment allons-nous porter l'être ? Comment allons-nous accueillir le divin ? Comment dans ce brouhaha intempestif de notre tour de Babel allons-nous *laisser l'être être* ? Pourquoi se réfugier derrière une tombe comme dans une dénonciation anonyme et fuir sous son abri, l'éclaboussure d'une parole qui nous appartient ? A moins que, comme nous le montrons, la parole n'appartienne déjà plus à la parole, puisque coupée du corps, de l'âme, du pays, ses *véritables assises* : « la parole est la fleur de la bouche. En elle fleurit la terre à la rencontre de la floraison du ciel.<sup>703</sup> » Si la « religieuse » avait lu ce mot de Heidegger, ses insanités nous auraient été épargnées et le sacrifice de sa vie serait allé à la *rencontre de la floraison du ciel*.

C'est à la retenue de la parole que Heidegger nous a invités et cela justement parce que nous sommes des êtres qui parlent et par conséquent, pouvons ou saurons nous taire puisque « la parole est l'articulation de l'intelligence.<sup>704</sup> » C'est par l'intelligence que la parole peut être *écoute* et, ou

---

<sup>702</sup> Voir Le point, jeudi 23 oct. 2008 n° 1884

<sup>703</sup> Martin Heidegger, Le déploiement de la parole in *Acheminement de la parole*, Op. cit. , p. 191.

<sup>704</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit , p.161.

*silence*. Les fleurs savent où pousser exactement ; le cas échéant, l'*arrière* de la tombe n'est pas le lieu indiqué, parce qu'une parole se porte et s'assume, même dans le silence d'une tombe, qui, on le sait, peut en dire plus long et plus loin que ne porte la voix : « ce n'est que dans le parler à l'état pur qu'est possible un silence digne de ce nom...<sup>705</sup> ».

Et en se taisant sur ses dettes hébraïques, Heidegger nous a donné l'occasion unique et inestimable d'aller voir de nous-même ce qui y était caché. Ses silences ont parlé en nous et jamais nous ne serons plus le même après avoir entendu dans les entrailles de la terre et dans les entailles de l'homme, le son amorti de l'Être ; dans le vacarme du nihilisme ambiant, l'appel de la sérénité et dans les sons des cloches, nous saurons distinguer la volée du glas, les laudes des vêpres. C'est par le son entendu (l'*écoute* en phénoménologie et *écoute*, *Israël !* dans la Bible) que toutes les différences se rassemblent ; dans ce rassemblement, ce que cachent les différences (Monde et choses, ou terre, ciel, mortels et divins), c'est « la paix du silence.<sup>706</sup> » La parole n'est heureuse que dite ou tue : dite, elle dit la φύσις ; tue, elle dit le λόγος ; rien en-deça, rien au-delà. C'est également par l'attention à cette parole heureuse que nous saurons, le moment venu, si les dieux, (nos) dieux nous reviennent ou s'ils nous disent adieu.

## **L'adieu aux « armes »**

Heidegger nous a montré que Dieu est entré en philosophie par la *faille* de la différence être/étant (Identité et Différence). Aussi, a-t-il décidé, pour l'en extirper, d'engager *le pas en arrière*. Jusqu'à la fin de son enseignement, il n'était toujours pas sûr que ce *pas en arrière* connaîtrait à son tour un succès d'autant que, écrit-il, « nos langues occidentales sont des langues de la pensée

---

<sup>705</sup> *ibid.*, p.165.

<sup>706</sup> Martin Heidegger, la parole in *Acheminement vers la parole*, Op. cit., p.33.

métaphysique.<sup>707</sup> » Alors mit-il en garde *contre la tentation* de tenir sa pensée *comme monnaie courante* et donc de la brandir comme achevée : cette mise en garde qui retentit comme un adieu aux armes clôt sa dernière parole en tant qu'enseignant lors de son dernier séminaire d'hiver 1957 : « ce qui a été dit là l'a été au cours d'exercices de séminaire : un séminaire (...) est un lieu et une occasion de jeter ici et là une semence (...) qui peut un jour à sa manière s'ouvrir et fructifier<sup>708</sup> ».

Y a-t-il eu, au cours de notre travail sur Heidegger, quelque point qui nous obligerait à considérer cet *adieu aux armes* comme un échec avoué ? Nous ne pouvons nous résoudre à cette impression. Que comprendre donc ? Que la pensée de l'être, malgré tout ce qui a été dit, est encore en attente, enfouie comme une semence dans les sillons en jachère, ce qui est déjà, en somme, un acquis considérable. Commentant cette phrase dans notre texte, nous avons dit que, en jetant de la graine ça et là, il en tomberait probablement sur un sol ingrat et s'en perdrait. Peu importe ! Le semeur sait par avance que toutes les graines jetées ne connaîtront pas meilleure fortune. Mais celles qui pousseront *s'ouvriront et fructifieront* : il en germera mille, dix mille et la perte compensée. Il n'y a donc pas échec, pas plus pour le semeur que pour l'enseignant. Les sillons qu'ici nous creusons sont ceux que Heidegger avait tracés pour « qu'un jour à sa manière » la semence ou un germe de méditation puisse fructifier sur ce sol que nous croyions aride et *infertilisé* par les langues.

Heidegger ne quitte pas la scène sur un ton triomphal ; il n'est pas abattu par la tragédie que venait de traverser le monde douze ans plutôt ; il laisse la *semence jetée ici et là s'ouvrir à sa manière*. Il sonne dans cet adieu, notre véritable « *laisser l'être être* ». C'est la semence qui s'ouvre à sa manière, c'est la semence qui fructifie : l'ontologie s'accomplit donc comme phénoménologie. Ce n'est pas ceux à qui la semence est donnée au cours des séminaires qui

---

<sup>707</sup> Martin Heidegger, *Questions I & II*, Op. cit., p.307

<sup>708</sup> *ibid.*, p.308.

ouvrent et font fructifier la semence, car cette expérience, rappelons-le, avait déjà échoué et échouera encore puisqu'il est plus facile, beaucoup trop d'ailleurs, de faire dire des *choses* à l'être que de l'écouter dire qui il est. C'est ce qui a rendu l'inflation possible, et donc la cause des irrécupérables mises en scène de la parole dépravée.

Le droit de parler ne veut absolument pas dire le droit à la parole : or, l'époque présente a renversé cet ordre, dépravant du même coup le poids et la valeur de la parole ainsi que le prestige de parler. Tout le monde n'a pas droit à la parole puisqu'il faut comme on dit, « tourner sa langue sept fois dans sa bouche avant de parler », ce que peu ne peuvent de nos jours de *la démocratie*, un « étant » déjà bien galvaudé depuis *l'après* des Grecs. Dans un texte que nous n'avons pas retrouvé, (probablement dans les *Ecrits politiques*), Heidegger avait émis de sérieuses réserves quant à l'avenir de la démocratie. Ces réserves, nous les plaçons dans *l'inflation de la parole* parce qu'on n'a pas laissé la parole dire ce qu'elle dit : sur ce point, la démocratie serait la tombe de l'ontologie et de la phénoménologie. *On* n'a pas laissé la semence (la parole) s'ouvrir d'elle-même et fructifier. C'est ce que pense François Châtelet : « la démocratie ne comporte pas de constitution : dans la mesure où elle confère à chacun, à n'importe qui, le pouvoir de statuer sur n'importe quoi, où elle méconnaît la règle de la compétence, elle est un « bazar aux constitutions ». Chacun selon son bon plaisir interprète la loi ; la passion individuelle l'emporte ; le désordre devient la norme. La communauté s'écartèle en intérêts contradictoires...<sup>709</sup> » Telle est sans aucun doute la vue de l'enseignement de Heidegger.

Dans cet adieu de l'enseignant, l'ontologie s'accomplira parce que la semence en s'ouvrant, se donne. C'est de cette façon également que les dieux ou les divins se donnent à nous. C'est Dieu qui vient à nous et non nous qui allons aux dieux. S'ils viennent à nous, c'est parce que nous entendons leur appel et

---

<sup>709</sup> François Châtelet, Platon in *La philosophie* tome 1, Marabout, Paris, 1972, p. 77.

suivons leurs traces. Celle qu'ils laissèrent derrière leur fuite au moment où nous étions philosophes. C'est en ce retour des dieux à nous que se dégage, en fin de compte la providence divine qu'on a d'abord *soupçonnée* chez Heidegger et qu'on retrouve à la fin de son enseignement, cachée dans les graines de semence. Les semences ne s'ouvrent et ne fructifient que dans et par un don providentiel. Que fait le semeur pour que sa graine s'ouvre ? Rien. Que fait l'homme pour que l'être se tienne dans sa vérité ? Rien. C'est le grand *mystère* qu'il y a entre l'écran de l'étant et le dévoilement de l'être ; entre l'étant et l'être ; entre l'homme et les dieux ; entre l'homme fini et les traces d'un infini.

### **Finitude et traces des dieux.**

Nous n'avons pas voulu voir dans la mort l'échec absolu de l'existence, même si l'analytique du Dasein nous y contraignait. A partir du moment où *Dasein* est devenu *le mortel* dans le dernier Heidegger, à partir du moment où nous avons établi le lien entre l'existential de Heidegger et la vie effective de saint Augustin, nous refusons *d'achever* l'homme.

Pourquoi les dieux ont-ils laissé des traces aux poètes, sinon parce qu'ils voulaient que les *hommes* les retrouvent ? Pourquoi l'homme meurt-il, sinon parce qu'il veut *voir* les dieux ? L'être dans son retrait, ou, si l'on veut dieu dans sa cachette, a besoin de la finitude du mortel : la germination de la graine n'a-t-elle pas besoin de la *mort* de la graine pour s'ouvrir et fructifier ? Cet intervalle qu'il y a entre la graine et la germination, appelons-le finitude, ce qui correspond à peu près à notre *existence* à nous. L'intérêt que nous avons à conclure sur cette image de la semence, c'est la phénoménologie qui nous l'autorise. D'un côté comme de l'autre, il y a mort. La graine meurt pour repousser ; l'homme meurt mais ne peut repousser ; il n'a ni germe ni bouture. Pourquoi la graine mourrait-elle pour revivre et l'homme mourrait-il pour mourir ? Sa fin ne peut pas finir ainsi. Si l'homme partage *le simple fait de vivre*

*avec les animaux et les végétaux*, il garde en priorité et pour lui seul, la conscience de ce *simple fait de vivre*. Mais, avec l'analytique du Dasein, nous avons appris que la seule certitude indestructible que nous avons du simple fait de vivre, c'est que nous mourrons. Pourtant, nous sommes accrochés à la vie (les feuilles marcescentes), prenons soin de notre santé, soignons notre alimentation, faisons des enfants, urbanisons nos cités, prévenons les catastrophes, construisons des silos à grains, faisons des économies, construisons des châteaux en Espagne, etc. Tout ça, pourrait-on dire, pour rien. Sans doute pas. Il serait injuste et même absurde d'avoir vécu pour rien. La finitude voudra alors dire : ne pas avoir vécu pour rien, car nous avons désigné *exister* comme le pas à l'extérieur de soi, de l'essence. Finitude en ce sens voudra signifier ce même pas en retour à soi, à l'être : de cette seule façon, *finitude et exister* se donnent d'un seul et même jet : le don. Si « exister veut dire pouvoir être <sup>710</sup> », finitude en dira de même ! Pouvoir-être-plus ; nous ne disons pas, comme l'oreille s'apprête à l'entendre, *ne pas pouvoir être*, mais bien pouvoir-être-plus (dans ce *plus* sonne le négatif et le positif). Comme existence n'a pas de négation, finitude non plus ne saurait en avoir.

De cette position, nous évacuons la mort sans avoir à recourir ni au mythe, ni à la religion. En observant l'une, nous comprenons l'autre : qu'a fait l'existant de toute son existence ? Il suivait la trace de l'être. Que fera le *mortel* une fois le titre acquis ? Il suivra les traces des dieux.

## **Vers un néo paganisme ( ? )**

*Dieu*, parce que nous l'avons nommé ; φύσις, parce que nous te voyons ; *Temps*, parce que tu nous as ; *être*, parce que dans les trois tu es et n'es pas. Nous résumerions ainsi volontiers ce que Martin Heidegger nous a donné et si

---

<sup>710</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Op. cit. , p.233.

nous ne nous sommes pas compris nous-mêmes, nous résumerions à nouveau : onto-théo-logie et parole.

Nous étions parti pour démontrer que les *silences de Heidegger* sur sa *provenance théologique* pouvaient être entendus comme des parenthèses mises sur la question de Dieu et surtout sur la position que ce « Dieu » a conquise et garde encore dans la pensée occidentale. Pour démontrer aussi que, en questionnant cette pensée occidentale jusque dans ses racines, on verrait certainement que celles-ci sont multiples et variées et remontent toutes à une seule origine : l'être et Dieu. Heidegger s'en était bien rendu compte : assez tôt pour le taire et assez tard pour le clamer. Alors, ses parenthèses sont devenues des guillemets et ses guillemets devront être entendus comme des accolades c'est-à-dire un geste de tendresse, instinctif et dévot : une forme du dire-dieu plus apaisée et plus conciliante avec – encore – Dieu tel qu'il vint à l'homme *dans* les choses, avant, un jour, par on ne sait quel moyen et pour quelle fin, d'en être transcendentalisé. Ce faisant, il y a eu d'un côté le Dieu, la foi religieuse et les croyants et de l'autre, les dieux, les impies, les infidèles et les païens : celui de ce côté-là était le vrai Dieu, ceux de ce côté-ci des faux dieux. En questionnant Heidegger et en questionnant avec Heidegger, nous avons découvert que ce clivage était plus qu'une injustice injustifiée, un scandale.

Depuis les différents mythes qui virent la fuite ou le retrait des dieux, en l'occurrence les dieux de l'Olympe, le Dieu du paradis d'Eden, *nanan miamien* des Akan (Afrique de l'ouest), etc. les hommes doivent absolument continuer à vivre, en se souvenant constamment de cette gigantesque perte, perte qui se traduit par la distance qui sépare l'homme désormais des dieux : l'animisme, le « paganisme », le judaïsme, le christianisme et l'Islam (ce mélange tardif de judaïsme, de paganisme et de christianisme) ne sont que de vaines tentatives d'effacement de cette distance. Ce qui, aujourd'hui, peut être considéré comme le retrait définitif des dieux de ces lieux, c'est encore le philosophe qui le comble, convaincu comme il est – et Heidegger nous l'a bien fait voir – que

l'homme ne peut vivre sans dieux, sans dire-dieu, sans faire dieu, sans être-dieu. Philosophie, philocalie, philolalie, vont toutes vers un seul but : la Sagesse, le Beau (le Bien) et la Parole couronnent l'Être. C'est encore le *philosophe* qui est assis à la droite des dieux. On n'a pas encore mesuré toute la portée de ce que *les silences de Heidegger* apporteront à la clarification de la foi ; *sa* position prématurément condamnée, à savoir rendre la *foi chrétienne* à celui qui en est l'origine, c'est-à-dire Jésus, est d'une importance philosophique et théologique capitale et irrévocable.

Quand la phénoménologie sera appliquée à la lettre à la théologie chrétienne ( nous avons défini le phénomène comme *ce qui se donne à voir soi-même de par sa propre brillance* <sup>711</sup>), on verra que le christianisme n'a absolument rien à voir avec Jésus de Nazareth : le patient et vaillant regard rétrospectif (le questionnement) que nous pouvons poser sur *l'avènement* du christianisme, nous fera voir comment, pour le bien de l'Empire romain, Jésus lui-même a été christianisé après coup : nos basiliques, nos cathédrales sont, il faudra s'y résoudre, à l'image de la gloire aux empereurs Romains, nullement pour le Christ. Seule la phénoménologie rendra Jésus aux juifs : « c'est, dit Jésus, aux brebis perdues de la maison d'Israël que j'ai été envoyé... il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens <sup>712</sup> ». Voilà ce qui, dans le projet conquérant de l'Eglise romaine <sup>713</sup>, est restée totalement impensé, par la faute active, entre autres, de Paul qui, en *déjudaisant* le Christ, a largement contribué à ce que la christianité échappe définitivement au Christ, Messie d'Israël. La pensée future pensera cette Différence comme une priorité. La Différence *être-étant* de Heidegger est-elle autre chose que ce qui lui coûta son sacerdoce à Alfred Loisy : « Jésus annonçait le Royaume et c'est l'Eglise qui

---

<sup>711</sup> Notre texte, p. 169.

<sup>712</sup> Mt 15, 24 et 26

<sup>713</sup> La locution « Eglise romaine » est en elle-même, une ironie et une contradiction.

est venue <sup>714</sup> » ? De tous les théologiens, exégètes et philosophes soucieux de faire luire la vérité, rien ne surpasse encore cette *vision phénoménologique* de Loisy, à laquelle nous donnons notre entière adhésion et ajoutons : l'échec de la venue du Royaume d'Israël est la preuve phénoménologique que Dieu n'a jamais élu de peuple, le phénomène étant ce qui ne peut pas ne pas se révéler. Rome a brûlé et ce n'était pas encore la fin du Monde.

Les prolégomènes que nous avons posés avec Heidegger devront servir à retrouver ou à retourner à ce moment de grâce où la pensée n'appartenait ni à une science, ni Dieu à une religion, ni Jésus à un projet évangélique planétaire. Nous refusons d'appeler ce retour *néo paganisme* parce que nous le positionnerions encore en fonction et toujours par rapport aux *religions* et aux politiques qui ont inventé le *paganisme*.

Mais faute de mot, pour ne pas dire *néo paganisme* mais le laisser sous-entendre, nous reprenons notre résumé : onto-théo-logie et parole : on peut tout y voir ; de l'étoile du berger au *signum crucis* des chrétiens, de l'étant à l'être, du logos (verbum) au logos (demeure et foyer). C'est en marchant sur le chemin de retour (*Ein Rückblick auf der Weg*) à côté de Heidegger que tout s'est éclairci pour nous et pour tout ce que nous avons seulement essayé de comprendre : *onto-théo-logie et parole* sur sa fin veut tout simplement dire : la parole est la maison de l'homme et des dieux. Mais si la maison offre déjà sécurité, refuge et sérénité, la parole quant à elle, n'y entre que comme balbutiement<sup>715</sup> et comme signe herméneutique et code de *re-connaissance*.

Parce que ces *codes* ont quelquefois des risques d'erreurs d'interprétation, notre travail dans son *balbutiement* et ses errements, aura certes connu des imperfections ; mais comme l'aube de la perfection est encore en gestation, elles permettront la nuit levée, de suivre *l'étoile dans le ciel du monde* : elle mène à

---

<sup>714</sup> Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, nouvelle édition présentée par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, éd Noesis, Paris 2001, p. 116. Voir également R. Bultmann « Jésus : mythologie et démythologisation », p. 50, qui commente Lc 22, 15-18 et sous-entend que le Christ lui-même était sûr que le Royaume arrive **maintenant**.

<sup>715</sup> Le mot de Maître Eckhart, voir notre texte p. 385.

cette maison de l'homme et des dieux, à une seule condition : que les silences de Heidegger et les prolégomènes qu'ils ont ouverts, que parole, homme et dieux soient rendus à leur authentique sens et entendus exclusivement comme une apocalypse, c'est-à-dire comme un dévoilement : ἀποκαλύπτω .<sup>716</sup>

---

<sup>716</sup> Du verbe révéler, dévoiler, découvrir.

# BIBLIOGRAPHIE

## I- Philosophie et métaphysique

### 1) œuvres de Martin Heidegger :

- *Beiträge zur philosophie : vom Ereignis*, éd Klostermann, Frankfurt an Main, 1989, (édition intégrale n° 65).
- *Holzwege*, éd V. Klostermann, Frankfurt an Main, 1957.
- *Acheminement vers la parole*, trad Jean Beaufret, éd Gallimard, Paris, 1976.
- *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad Adeline Froidecourt, éd Gallimard, Paris, 2005.
- *Approche de Hölderlin*, trad Henri Corbin, éd Gallimard, Paris, 1974. (1)
- *Approche de Hölderlin*, trad Henri Corbin, éd Gallimard, Paris
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad Wolfgang Brokmeier, éd Gallimard, Paris, 1962. (1)
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad Wolfgang Brokmeier, éd Gallimard, paris, 2004. (2)
- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad Daniel Panis, éd Gallimard, Paris, 1992.
- *Les concepts fondamentaux de la phénoménologie*, trad F- w. Hermann, éd Gallimard, Paris, 1985.
- *La dévastation et l'attente*, trad. Philippe Arjakowsky et Hadrien France-Lanord, éd Gallimard, Paris, 2006.
- *De l'essence de la liberté humaine*, trad Emmanuel Martineau, éd Gallimard, Paris, 1974.
- *Ecrits politiques (1933-1966)* trad. François Fédier, éd Gallimard, Paris, 1995.
- *Essais et conférences*, trad André Préau, éd Gallimard, Paris, 1958.

- *Etre et Temps*, trad. François Vezin, éd Gallimard, Paris, 1986.
- *Les Hymnes Hölderlin*, trad. François Fédier et Julien Hervier, Gallimard, Paris, 1988.
- *Héraclite*, trad. Patrick Lévi et Jean Launay, éd Gallimard, Paris 1973.
- *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la Raison pure » de Kant*, trad. Emmanuel Martineau, éd Gallimard, Paris 1982.
- *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, éd Gallimard, Paris, 1967.
- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Al. De Waelhens, Gallimard, Paris, 1953.
- *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier éd Aubier, Paris, 1964.
- *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, éd Gallimard, (2 vol) Paris, 1975.
- *Platon : Le Sophiste*, trad. J-F Courtine, Pascal David, éd Gallimard, Paris, 2001.
- *Le principe de raison*, trad. André Préau, éd Gallimard, Paris, 1962.
- *Qu'appelle-t-on penser ?* trad. Gérard Granel et Aloys Becker, éd PUF, Paris, 1959.
- *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. Henri Corbin, éd Gallimard, Paris, 1956.
- *Qu'est-ce qu'une chose ?* trad. Jacques Taminiaux, éd Gallimard, Paris 1988.
- *Questions I*
- *Questions II*, trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, etc. , éd Gallimard, Paris, 1991, contiennent : qu'est-ce que la philosophie ? Hegel et les Grecs, la thèse de Kant sur l'être, la thèse de Platon sur la vérité, ce qu'est et comment se détermine la physis.
- *Questions I&II*, trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Henry Corbin, éd Gallimard, Paris, 2001, contiennent les Q I & II

- *Questions III*, trad. André Préau, Rogner Munier et Julien Hervier, éd Gallimard, Paris 1966, contiennent : Le chemin de campagne, l'Expérience de la pensée, Hebel, Lettre sur l'humanisme, Sérénité.
- *Questions IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, etc. éd Gallimard, Paris, 1976, contiennent : Temps et Etre, la fin de la philosophie et la tâche de la pensée, la phénoménologie et la pensée de l'être, les séminaires du Thor, le séminaire de Zähringen.
- *La rose est sans pourquoi*, trad. Rogner Munier, éd Arfuyen, Paris, 1988.
- *Séjours*, trad. François Vezin, éd du Rocher, 1992.
- *Traité des catégories et des significations chez Duns Scot*, trad. Florent Gaboriau, éd Gallimard, Paris, 1970

-

## **2) Commentaires sur Heidegger**

-

- Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, PUM, Montréal, 1963.
- Hans Georg Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, trad. Jean Grondin, éd Vrin, Paris, 2002.
- Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, éd Vrin, Paris, 1987.
- Odette Laffoucrière, *Le destin de la pensée et « la mort de dieu » chez Heidegger*, éd M. Nijhoff, La Haye, 1968.
- Marlène Zarader, *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, éd Vrin, Paris, 1990.
- Jacques Derrida, *De l'esprit : Heidegger et la question*, PUF, éd Galilée, Paris, 1987.
- Henri Birault, *De l'être du divin et des dieux*, éd du Cerf, Paris, 2005.
- Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, (approche de Heidegger) éd de Minuit, Paris, 1974.

- Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, (philosophie grecque), éd de Minuit, Paris, 1977.
- Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, (le chemin de Heidegger) éd de Minuit, Paris, 1985.
- Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris, 2002.
- Denise Souche-Dagues, *Du logos chez Heidegger*, éd Millon, Grenoble 1999.
- Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existentialisme avec Husserl et Heidegger*, éd Vrin, Paris, 2001, (3<sup>ème</sup> éd).
- François Fédier, *Entendre Heidegger*, éd Le grand souffle, Paris, 2008.
- Jean-Luc Marion, *Etant donné*, PUF, Paris, 1997.
- Gianni Vattimo, *Espérer croire*, trad. Jacques Rolland, éd du Seuil, Paris, 1996.
- Pierre Jacerme, *L'éthique, à l'ère nucléaire*, éd Lettrage, Paris, 2005.
- Michael Gelven, *Etre et temps ; un commentaire littéral*, trad. C. Daems, éd Mardaga, Bruxelles, 1987.
- Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, éd du Seuil, Paris, 1988.
- Jean-Paul Resweber, *Essai sur le discours théologique à la lumière de la critique heideggerienne de la métaphysique*, Lille, 1974.
- Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu : question disputées sur l'humanisme de l'homme*, PUF, Paris, 1994.
- Bernard Mabille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique : recherche pour une constitution*, éd J. Vrin, Paris, 2004.
- Jean-Pierre Cotten, *Heidegger*, éd du Seuil, Paris, 1974.
- Alain Boutot, *Heidegger*, éd PUF, Paris, 1989.
- Françoise Dastur, *Heidegger*, éd J. Vrin, Paris 2007.
- Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, éd Albin Michel, Paris, 2001, (2vol).
- Jacques Derrida, *Heidegger et la question de*, éd Flammarion, Paris, 1990.
- Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, éd PUF, Paris, 1990.

- Didier Franck, *Heidegger et le christianisme, l'explication silencieuse*, PUF, Paris, 2004.
- Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, éd Millon, Grenoble, 1990.
- Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, éd Gallimard, Paris 1978.
- Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, éd de Minuit, 1986.
- Richard Regvald, *Heidegger et le problème du néant*, éd Dordrecht, 1987.
- Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, éd J. Vrin, Paris, 1986.
- Jean-Luc Marion,
- Alain Boutot, *Heidegger et Platon ; le problème du nihilisme*, PUF, Paris, 1987.
- Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son siècle : temps de l'être, temps de l'histoire*, PUF, Paris, 1995.
- Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. Isabelle Kalinowski, éd Grasset, Paris, 2000.
- Pierre Trotignon, *Heidegger, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris, 1965.
- Beda Alleman, *Hölderlin et Heidegger ; recherche de la relation entre poésie et pensée*, trad. François Fédier, PUF, Paris, 1959.
- Emmanuel Lévinas, *L'intrigue de l'infini*, éd Flammarion, Paris, 1995.
- Jacques Taminiaux, *Lecture de l'ontologie fondamentale : essai sur Heidegger*, éd Millon, Grenoble, 1989.
- George Sterner, *Martin Heidegger*, trad. Denis de Coprona, éd Albin Michel, Paris, 1981.
- Michel Haar, *Martin Heidegger*, éd de l'Herne, Paris, 1983.
- Fernand Couturier, *Monde et être chez Heidegger*, PUM, Montréal, 1971.
- Denise Souche-Dagues, *Nihilismes*, PUF, Paris, 1996.
- Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, éd de Minuit, Paris, 1993.

- Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée, Heidegger et la question politique*, éd J. Millon, Grenoble, 1990.
- Jean Greisch, *La parole heureuse : Martin Heidegger entre les choses et les mots*, éd Beauchesne, Paris, 1987.
- Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger : un cheminement vers l'être*, trad. Marianna Simon, éd Aubier, Paris, 1967.
- Henri Birault, *Phénoménologie et existence*, éd J. Vrin, Paris, 1984.
- Alphonse de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, éd institut sup. de philosophie, Louvain, 1946.
- Simon-Alexandre Zavadil, *Les philosophes et Dieu*, éd Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
- Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, Paris, 1970.
- Jean-Marie Vaysse, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*, éd Ellipses, Paris, 2005.
- Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989.
- Bernard Sichère, *Seul un Dieu encore nous sauver*, éd Desclée de Brouwer, Paris, 2002.
- Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961
- Daniel Panis, *y a le il y a : l'énigme de Heidegger*, éd Ousia, Bruxelles, 1993.

### **3) Ouvrages communs, colloques et revues**

- 
- *Heidegger et la question de dieu*, éd Grasset, 1980 (colloque)
- *Histoire et mémoire*, acte du colloque de janvier 1997, Grenoble, 1998.
- *Les études heideggériennes*, éd Duncker et Humblot, Berlin.

- *Infini, Heidegger : le danger en l'être*, revue, N° 95, éd Gallimard, Paris, juin 2006.
- Noesis, *Heidegger et les sciences*, revue, N° 9, Nice, hiver 2005.
- Jacques Poulain, *Penser après Heidegger*, (Acte du colloque du centenaire), éd Harmattan, Paris, 1992.
- Stanislas Fumet, *La Table ronde*, revue, n°182, Mars 1963.

#### 4) Divers

- Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, éd J. Vrin, Paris, 1998.
- Christian Bonnet, *L'âge d'or de l'empirisme, 1929-1936*, éd Gallimard, Paris 2006.
- Etienne Gilson, *Athéisme difficile*, (congrès international de théologie 1967) éd J. Vrin, Paris, 1979.
- Paul Ricoeur, *Autrement : Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris, 1997.
- Sigmund Freud, *l'Avenir d'une illusion*, trad. Marie Bonaparte, PUF, Paris, 1987.
- Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, éd. Julliard, Paris, 1961.
- Aristote, *De l'Ame*, trad Jean Tricot, éd Vrin, Paris, 2003 (nouvelle éd)
- Etienne Gilson, *Christianisme et philosophie*, éd J. Vrin, Paris, 1949.
- Jean Greisch, *Le cogito herméneutique ; herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, éd J. Vrin, Paris, 2000.
- Paul Ricoeur, *Le conflit d'interprétation*, éd du Seuil, Paris, 1969.
- Fédor Dostoïewsky, *Crime et châtement*, trad. Elisabeth Guertik, éd Fernand Hazan, Paris, 1947.
- Louis Lavelle, *De l'être*, éd F. Alcan, Paris, 1928.
- Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, éd du Cerf, Paris, 1996.
- Walter Otto, *Les dieux de la Grèce : la figure du divin au miroir de l'esprit grec*, trad. Claude-Nicolas Grimbart, éd Payot, Paris 2004.

- René Descartes, *Discours de la méthode*, (commentaire Etienne Gilson), éd J. Vrin, Paris, 1925.
- Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. Raissa Tarr, PUF, Paris, 1962
- Georges Minois, *L'Eglise et la science : histoire d'un malentendu* : 1) de saint Augustin à Galilée, éd Fayard, Paris, 1990.
- Renée Bouveresse-Quillot, *L'empirisme anglais ; Locke, Berkeley, Hume*, PUF, Paris, 1997.
- Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, éd J. Vrin, Paris, 1998. (2<sup>ème</sup> éd)
- John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Jean-Michel Vienne, éd J. Vrin, Paris, 2001.
- Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, éd J. Vrin, Paris, 1981
- Jean-Paul Sartre, *L'être et le Néant*, éd Gallimard, Paris, 1943.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Jean tricot, éd Vrin, Paris, 1987.
- Théo Pfrimmer, *Freud, lecteur de la bible*, PUF, Paris, 1982.
- Charles Alunni, *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique*, éd du Seuil, Paris, 1987.
- Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, 1) l'homme faillible, éd Montaigne, Paris, 1960. 2) La symbolique du mal, éd Montaigne, Paris, 1963.
- Ernest Jünger, *La guerre, notre mère*, trad. Jean Dahel, éd Albin Michel, Paris, 1934.
- François Châtelet, *Hegel*, éd du Seuil, Paris, 1968.
- Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. Hélène Kern, éd Gallimard, Paris, 1952.
- Bertrand Müller, *L'histoire entre mémoire et épistémologie : autour de Paul Ricoeur*, éd Payot, Lausanne, 2005.
- Michel Ruch, *L'Hortensius de Cicéron*, éd « Les belles lettres », Paris, 1958.

- Etienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, éd J. Vrin, Paris, 1960.
- Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus après Jésus ; l'origine du christianisme*, éd du Seuil, Paris, 2004.
- Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus contre Jésus : essai*, éd du Seuil, Paris, 2000.
- Nelly Viallaneix, *Kierkegaard et la parole de Dieu*, (Thèse, Paris I), 1977, (2 vol).
- Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. Nicole Thyssen-Rutten, éd Payot, Paris, 1989
- Angela Livingstone, *Lou Andreas-Salomé, sa vie de confidente de Freud de Nietzsche et de Rilke et ses écrits sur la psychanalyse, la religion et la sexualité*, trad. Pierre-Emmanuel Douzat, PUF, Paris 1990.
- Gwendoline Jarczyk et Pierre Jean Labarrière, *Maître Eckhart ou l'emprunte du désert*, éd Albin Michel, Paris, 1995.
- Paul Ricoeur, *La mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, éd Labor et Fides, Genève, 1986.
- Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, éd Plon, Paris, 1940.
- Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Charles Odier, PUF, paris, 1994.
- Aristote, *La métaphysique*, trad. Jean Tricot, éd Vrin, Paris, 1991. (2vol)
- Jean Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, éd Nauwelaerts, Paris, 1957.
- Sören Kierkegaard, *Les miettes philosophiques*, trad. Else-Marie Jacquet-Tisseau, éd de l'Orante, Paris 1973.
- Louis Lavelle, *Le Moi et son destin*, éd Montaigne, Paris 1936
- Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, trad. Anne Berman, éd Gallimard, Paris, 1948.

- G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, trad. Louis Guillermit, PUF, Paris, 1961.
- Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, éd Gallimard, Paris, 1983.
- William Shakespeare, *Œuvres complètes*, Othello, éd bilingue, Laffont, Paris, 1986.
- Paul Ricœur et André LaCocque, *Penser la Bible*, éd du Seuil, Paris, 1998.
- François Châtelet, *La philosophie* (4 volumes) Marabout, Paris, 1972.
- Jean-Paul Resweber, *La philosophie du langage*, PUF, collection Que sais-je ? Paris, 1979.
- G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, éd Aubier, Paris 1987. (2vol)
- Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, éd Fayard, Paris, 1960.
- Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1972.
- Karl Popper, *La quête inachevée*, trad. Renée Bouveresse-Quillot, éd Calmann-Lévy, Paris, 1981.
- Nicolas Copernic, *La révolution des orbés célestes*, trad. Alexandre Koyré, PUF, Paris 1934.
- Jean Hamburger, *La raison et la passion*, éd du Seuil, Paris, 1984.
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd du Seuil, Paris, 1990.
- Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis* : 1) l'ascendant de Platon, 2) Hegel et Marx, trad. Jacqueline Mondot-Bernard, éd du Seuil, Paris, 1979.
- Jean-Louis Vieillard Baron, *Le temps : Platon, Hegel, Heidegger*, éd J. Vrin, 1978.
- Christian Godin, *La totalité*, (tome 3) la philosophie, éd Champ Vallon, PUF, Paris, 2000.
- Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. Marielène Weber, éd Gallimard, Paris 1993.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles Gaston Granger, éd Gallimard, Paris, 1993.

- Peter Gay, *Un juif sans dieu : Freud, l'athéisme et la naissance de la psychanalyse*, trad. Kim Tran, PUF, Paris, 1989.
- Karl Popper, *L'univers irrésolu : plaidoyer pour l'indéterminisme*, trad. Renée Bouveresse-Quillot, éd Hermann, Paris, 1984.

-

## **II- THEOLOGIE**

- Emile Poulat, *Alfred Loisy, sa vie, son œuvre*, éd CNRS, Paris, 1960
- Ernest Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, trad. Eliane Kaufholz et Gérard Raullet, éd Gallimard, Paris, 1978.
- La Bible de Jérusalem
- La Bible de Sacy
- chanoine Despiney, *Le chemin de la foi d'après saint Augustin*, Yonne, 1930.
- Rudolf Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. Maurice Goguel, éd Payot, Paris, 1969.
- Rudolf Bultmann, *Le christianisme comme religion orientale et religion occidentale*,
- Code de Droit canonique (latin –français), éd Centurion, Cerf, Tardy, Paris, 1984.
- Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, éd du seuil, Paris, 1966.
- *Concile œcuménique Vatican II (1962-1965)*, éd du centurion, Paris 1967.
- *Concordantiæ Bibliorum Sacrorum*, F.P. Dutripon, 1861
- Pierre Courcelle, *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, éd E.A. Paris, 1963.
- Tertullien, *Contre Marcion*, trad. René Braun, éd du Cerf, Paris, 1990 (5 vol)
- Th. Rey-Mermet, *Croire : pour une redécouverte de la foi*, éd Droguet et Ardant, Limoges, 1976.

- Johnnes Eckhart (Maître) *Dieu au-delà de Dieu*, trad Gwendoline Jarczyk, éd Albin Michel, Paris, 1999.
- Iso Baumer, Hildegarde Christoffels, Gonzalve Mainberger, *Le domaine du sacré*, éd Salvator, 1965.
- Encyclique Optantum totius ecclesiae renovationem in Concile œcuménique Vatican II (1962-1965)
- Claude Tresmontant, *Enquête sur l'Apocalypse*, éd F.-X. de Guibert, Paris, 1994.
- Johnnes Eckhart, *Et ce néant était Dieu*, trad Gwendoline Jarczyk, éd Albin Michel, Paris, 2000.
- Hans Küng, *Être chrétien*, trad. Henri Rochais et André Metzger, éd du Seuil, Paris, 1978.
- Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, présenté par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, éd Noesis, Paris 2001.
- Saint Anselme, *Fides quaerens intellectum*, trad. Alexandre Koyré, éd J. Vrin, Paris, 1954.
- Rudolf Bultmann, *Jésus: mythologie et démythologisation*, trad. Florence Freyss, éd du Seuil, Paris, 1968.
- Pierre Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Etudes bibliques, librairie Lecoffre, Paris, 1964.
- Charles Chauvin, *Loisy: écrits évangéliques*, éd du Cerf, Paris, 2002
- M.-J Lagrange, *M. Loisy et le modernisme*, éd du Cerf, Paris 1932
- Adolf von Harnack, *Marcion : l'évangile du Dieu étranger*, trad. Bernard Lauret, éd du Cerf, Paris, 2003.
- Le Mystère chrétien : 1) *la foi et la théologie*, Yves Congar, éd Desclée, Paris 1962. 2) *Le verbe incarné et rédempteur*, Claude Chopin, éd Desclée, Paris, 1963.
- Novum Testamentum Graece.
- Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, éd du Seuil, Paris, 1972.

- Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares*, éd Fayard, Paris, 2005.
- Gustave Bardy, *Saint Augustin*, éd Desclée de Brouwer, Paris, 1940.
- Maurice Pontet, s.j. *Saint Augustin*, éd du soleil levant, Namur, 1958.
- Alain Badiou, *saint Paul*, PUF, Paris, 1997.
- Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, Paris, 1988.
- Claude Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*, éd du Seuil, Paris, 1956.
- Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, trad. Gwendoline Jarczyk, éd Le Centurion, Paris, 1983.

**Cinématographie :**

- Un documentaire : *Apocalypse*, Jérôme Prieur et Gérard Mordillat, déc. 2008.
- Film : *La Mission*, réalisation Roland Joffé, 1986.

## TABLE DES MATIERES

	<b>Page</b>
Remerciement :	
Avertissement :	
<b><u>Introduction</u></b> :	1
- l'Occident : le berceau et le couchant	10
-la question de la science	12
-la question de Dieu : notre question	15
-Heidegger et les Grecs	20

### **PREMIERE PARTIE**

<b>La position de l'étant dans le long processus hérité de l'oubli de l'être.</b>	<b>23</b>
<b><u>Chapitre 1</u></b> : l'héritage antique ou la position de l'être	<b>24</b>
§1- la parole d'Anaximandre	26
§2- l'héritage platonicien	37
§3- l'héritage d'Aristote	46
<b><u>Chapitre 2</u></b> : l'oubli initial	<b>60</b>
§1- la métaphysique	65
§2- la réinstauration de la métaphysique	94
a- la métaphysique de Kant vue par Heidegger	95
b- le point de départ de l'instauration du fondement de la métaphysique	99
§3- le nihilisme	122
-l'image « Dieu est mort »	133
-l'image des « valeurs »	138
a- de l'ontologie	154
b- le saut phénoménologique	158

<b><u>Chapitre 3</u></b> : Heidegger et le renouvellement de la question	165
§1 – la pensée de l'être	165
§2 – le don de l'être	170
-don et donation dans la pensée de Heidegger	172
§3 – de l'ontologie fondamentale	185
a- la vision de l'être dans la métaphysique traditionnelle	186
b- la première esquisse de l'ontologie fondamentale	189
c- la destruction	201

## **DEUXIEME PARTIE**

<b>Ces silences de Heidegger.</b>	204
-----------------------------------	-----

<b><u>Chapitre 1</u></b> : les dettes visibles de Heidegger : Saint Paul et Saint Augustin	205
--	-----

§1 – les parenthèses vétéro- testamentaires	220
§2 – références bibliques et herméneutique	230
§3 – l'évitement calculé	242
§4 – dans les marges du nouveau testament	253

<b><u>Chapitre 2</u></b> : les oublis coupables	265
---	-----

§1 – l'héritage masqué	267
§2 – la colline hébraïque	276
§3 – le dire-dieu heideggerien	289
§4 – théologie sans théophanie	299

<b><u>Chapitre 3</u></b> : la philosophie occidentale : la servante	308
---	-----

§1 – Heidegger et l’héritage falsifié	309
§2 – un beau couple mal assorti : Dieu et être	314
§3 – une reconnaissance de dette explicite	323

## **TOISIEME PARTIE**

### **La piété questionnante chez Heidegger** 330

#### **Chapitre 1** : de l’athéisme de Heidegger 332

§1 – la question folle	335
§2 – le questionnement perpétuel	341
§3 – les chemins de perdition	350
§4 – la mort de quel Dieu ?	359

#### **Chapitre 2** : Heidegger à la croisée des « ou » 369

§1 – Hölderlin ou les prophètes ?	370
§2 – Dieu ou l’impensé ou le Néant ?	379
§3 – l’analytique existentielle ou une épître aux mortels ?	389

#### **Chapitre 3** : foi païenne et théologie. 402

§1 – prolégomènes	405
§2 – la vie heureuse	421
§3 – l’étoile précède la croix	433
-argument logique	440
-argument existentialiste	441
- argument théologique	447

## CONCLUSION

456

- le retour aux sources non-grecques : piété et prolégomènes 449
- le silence : une affaire de langage 463
- mémoire d'outre tombe ou inflation de la parole 470
- l'adieu aux « armes » 473
- finitude et trace des dieux 476
- vers un néo paganisme ( ?) 477

**Bibliographie** 482

**Table des matières** 495

Pour Heidegger, la métaphysique est l'histoire-même de *l'oubli de l'être* depuis son inauguration par les Grecs. Son ontologie fondamentale aura donc pour but le *refoulement* et la *destruction* des sciences traditionnelles et surtout la théologie afin de repenser de nouveau la question de l'être. Or, dès l'origine, la question de l'être et celle de Dieu sont inséparables d'où la difficulté pour lui de séparer ou de nommer l'être sans l'identifier à Dieu. Son silence sur sa *provenance théologique* et son héritage hébraïque, son herméneutique et son langage, loin de *nier* l'apport actif de l'hébraïsme dans la philosophie occidentale, accentue plutôt ses dettes envers la théologie et l'univers biblique de sorte que sa question de l'être sans Dieu est une variante de la question de Dieu. C'est l'interprétation de ces silences que nous nommons *prolégomènes* car ils conduisent dans la sérénité du questionnement homme, être, Dieu et parole à leur authentique sens d'apocalypse (ἀποκαλύπτω) c'est-à-dire dévoilement, révélation, don.

**Mots clés** : être, étant, ontologie, théologie, onto-théologie, théologie, néant, nihilisme, athéisme, judaïsme hébraïque, christianisme, paganisme, phénoménologie, métaphysique.

According to Heidegger, metaphysics is the history-even of the lapse of memory to be it since its inauguration by the Greeks. The purpose of its fundamental ontology will be thus *repression* and the *destruction* of traditional sciences and especially theology in order to again rest the question of being it. However, right from the start, the question of being it and that of God are inseparable from where the difficulty for him of separating or of naming to be it without identifying it with God. Its silence on its theological source and its Hebraic heritage, its hermeneutics and its language, far from denying the active contribution of the Hebraism in Western philosophy, rather accentuates its debts towards theology and the biblical universe so that its question of being it without God is an alternative of the question of God. It is the interpretation of these silences which we name prolegomenes because they lead in the serenity of the questioning man, being, God and word with their authentic direction of apocalypse (ἀποκαλύπτω) i.e. revealing, revelation, gift.

**Key words**: to be, being, ontology, theology, onto-theology, theology, nothing, nihilism, atheism, Hebraic Judaism, Christianity, paganism, phenomenology, metaphysics.