

La philosophie de Martin Heidegger est probablement la tentative la plus radicale de dépasser la métaphysique et de repenser notre rapport, notre présence au monde et aux choses.

Nous conviant à un autre "commencement philosophique", sur les chemins d'un dévoilement de l'Être et d'une critique du rationalisme technicien, il retrouve le sens grec du divin et des dieux.

Que devient, dans cette perspective, la référence judéo-chrétienne ? Quelle place y revient encore à l'engagement de la Foi et de la croyance au Dieu unique ? Quel est le sens exact, aujourd'hui et pour nous, de ce défi lancé à l'Occident en crise ? C'est autour de ces questions qu'oscille cette méditation à plusieurs voix.

Pour y répondre, il était essentiel d'interroger à nouveau – en le reprenant en son fondement – notre double héritage : celui de la vérité de l'Être recherchée par Platon, Parménide et la métaphysique ; celui, également, de la vérité du Dieu transcendant annoncé par Moïse, les Prophètes et le Christ.

À partir d'Heidegger donc, c'est tout le débat du paganisme et du monothéisme qui se trouve ainsi renoué : débat incontournable, dont la modernité n'a pas fini d'épuiser les termes et les effets.

Ce livre rassemble quelques-uns des meilleurs spécialistes ou critiques d'Heidegger. Sa publication a été assurée par Richard Kearney et Joseph O'Leary, universitaires irlandais, qui organisèrent à Paris, en juin 1979, un colloque sur le thème : "Heidegger et Dieu".

Figures

Collection dirigée par
Bernard-Henri Lévy

Atelier Pascal Vercken

37 0677 7
80 VI

HEIDEGGER et la question de Dieu

Beaufret

Fédier

Levinas

Ricoeur

Villela-Petit

O'Leary

Greisch

Laffoucrière

Marion

Kearney

Dupuy

O'Connor

Breton

Hederman

Figures Grasset

HEIDEGGER
ET LA QUESTION
DE DIEU

J. BEAUFRET — F. FEDIER — E. LEVINAS
J.-L. MARION — M. VILLELA-PETIT — B. DUPUY
R. KEARNEY — J. GREISCH — J.S. O'LEARY
S. BRETON — P. RICCEUR — T. O'CONNOR
M.P. HEDERMAN — O. LAFFOUCRIERE

1980

HEIDEGGER ET LA QUESTION DE DIEU

Recueil préparé sous la direction de
RICHARD KEARNEY
et
JOSEPH STEPHEN O'LEARY

BERNARD GRASSET
PARIS

« La philosophie ne pourra pas produire d'effet immédiat qui change l'état présent du monde. Cela ne vaut pas seulement pour la philosophie, mais pour tout ce qui n'est que préoccupations et aspirations du côté de l'homme. Seulement un dieu peut encore nous sauver. Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin ; que nous déclinions à la face du dieu absent. »

MARTIN HEIDEGGER,
Réponses et questions, 1977.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

© Editions Grasset & Fasquelle, 1980

AVANT-PROPOS

Dieu et l'être — l'être et Dieu : cette constellation aussi ancienne que la pensée occidentale semble avoir été négligée par la réflexion contemporaine. Mais cesser de se poser la question du rapport entre la pensée de l'être et la pensée de Dieu, n'est-ce pas oublier l'origine même de notre civilisation occidentale ? Il est d'une importance capitale que nous reconnaissons et que nous pensions à nouveau notre double appartenance à la vérité de l'être dévoilée par Parménide, Platon et la philosophie grecque et à la vérité du Dieu transcendant annoncée par Moïse, les prophètes et le Christ. Selon le mot de Matthew Arnold : « L'hébraïsme et l'hellénisme — entre ces deux pôles d'influence notre monde se meut. » D'où l'hypothèse d'une rencontre possible entre une nouvelle pensée de l'être et une nouvelle pensée religieuse qui a motivé les réflexions réunies dans ce recueil.

Martin Heidegger est sans doute le pionnier principal d'une tentative de renouveler la question de l'être. Sa relecture de la tradition métaphysique comme histoire de l'être, et plus précisément comme histoire de l'oubli de l'être, est d'une radicalité que seul ce siècle de crise pouvait atteindre. En quoi consiste cette radicalité ? D'abord, il y a le démantèlement critique de la structure onto-théologique de toute métaphysique, qui montre l'inadéquation de cette logique à la vérité qu'elle essaie de cerner.

Ensuite, on trouve chez Heidegger l'invitation à faire un « pas en arrière », à entreprendre un « autre commencement », à partir des poètes, de la pensée présocratique et d'une attention plus fondamentale à la vérité de l'être telle qu'elle transparait dans l'existence humaine et l'œuvre d'art. Enfin, Heidegger, libérant la pensée de l'emprise d'un rationalisme technologique, annonce une libération de l'homme même, aussi bien que de l'être qui l'interpelle.

Une étrange coïncidence entre ces gestes libérateurs et ceux d'une pensée religieuse, également née de la crise, également assoiffée d'une vérité plus originelle, également radicale dans ses relectures de la tradition, nous met en face d'une question qu'on ne saurait esquiver et qui fait obstacle aux solutions sommaires : quelle est la relation entre l'être dévoilé par une ontologie nouvelle et le Dieu visé par un nouveau questionnement religieux ? Heidegger, conformément au style même de sa pensée, nous a laissé une « question ouverte » et non une conclusion ou une « thèse ». Ce qui nous est donc demandé en premier lieu, c'est d'écouter cette question. Une telle écoute peut mener les penseurs de l'être et les penseurs de Dieu soit à un accord, soit à une opposition, soit à l'impensé de la question heideggérienne elle-même. Les textes regroupés dans les pages suivantes témoignent, chacun à sa manière, du caractère incontournable de cette question, même si le cas échéant l'Auseinandersetzung conduit à une impasse. Ceux qui prennent la parole dans ce débat ne sont pas tous des disciples de la pensée heideggérienne. Et c'est peut-être dans cette pluralité de voix que réside l'intérêt de cette rencontre.

Les conséquences d'un nouveau questionnement de l'être pour la pensée religieuse sont loin d'être entièrement explorées ; mais nous espérons que les textes de ce recueil marqueront le premier pas d'une interrogation plus radicale, l'ouverture d'un dialogue. De ces textes, six ont servi de base à un colloque franco-irlandais tenu au

Collège des Irlandais à Paris, le 24 juin 1979 : ceux de MM. Fédier, Greisch, Kearney, Marion, O'Connor et O'Leary. Les essais de MM. Beaufret, Breton, Dupuy, Hederman, Levinas, de Mlle Laffoucrière et de Mme Villela-Petit sont le résultat d'une réflexion ultérieure des participants.

La première partie de ce livre interroge la présence ou l'absence dans la pensée heideggérienne d'une ouverture à une compréhension authentique de Dieu. Jean Beaufret, tout en dévoilant les richesses de l'aspect religieux de cette pensée, nous met en garde contre l'oubli du caractère foncièrement historique et finalement grec de la question de l'être, oubli qu'il croit trouver tant dans la « philosophie chrétienne » que chez certains adversaires de Heidegger. Sans la reconnaissance de la nature propre de la tradition philosophique avec laquelle elle se débat, la pensée chrétienne ne saurait tirer grand profit de l'avenure du dialogue. François Fédier apporte des précisions supplémentaires quant à l'attitude religieuse de Heidegger. Dans les dernières années de sa vie, Heidegger attendait un Dieu salvateur, un Dieu qui sauverait l'être même de son recouvrement dans et par l'étant. Jean-Luc Marion s'inscrit en faux contre l'effort de penser Dieu à partir de l'être, ce qu'il considère comme idolâtrique, autant dans la forme traditionnelle « onto-théologique » que chez Heidegger lui-même. On peut penser Dieu comme amour indépendamment de l'horizon de la question de l'être. Maria da Penha Villela-Petit répond à cette critique en soulignant le caractère éthique de la notion biblique d'idolâtrie qui ne coïncide pas avec la phénoménologie de l'idole esquissée par Marion. La Quadrité heideggérienne, terre, ciel, mortels et dieux, ne serait pas spécifique de l'hellénisme, mais la forme que prend le monde humain, même dans la Bible, et serait la configuration incontournable de toute manifestation de Dieu. Bernard Dupuy contribue par sa grande érudition biblique et judaïque à l'élucidation du thème des appellations de Dieu dans

la Bible, thème qu'ignore Heidegger dans sa méditation sur Hölderlin.

Dans la deuxième partie, Richard Kearney entame l'analyse des apports possibles de la pensée de Heidegger au renouveau de la théologie, science dont on connaît les ouvertures actuelles et les réactions qu'elles suscitent. Il s'inspire surtout de la notion du « possible » chez Heidegger. La métaphysique a été trop fortement structurée autour de l'opposition être/non-être et elle a réduit le possible (et avec lui l'imagination et l'espoir) à une position marginale. Par contre, si le possible est vu comme la dimension à partir de laquelle être et non-être sont d'abord déterminés, comme le suggère Heidegger, alors une sérieuse révision de nos idées de Dieu et de notre langage théologique s'impose. Pour Jean Greisch, théologie et pensée de l'être se rencontrent sur des points précis, tel celui du rapport entre la sérénité heideggérienne et l'espoir judéo-chrétien, pour diverger ensuite en fonction de leur portée propre. Une comparaison entre la Gelassenheit de Heidegger et celle de Maître Eckhart lui permet de montrer très clairement les différences d'emphase et d'intérêt entre la recherche mystique et le chemin de l'Ereignis. Joseph S. O'Leary essaie de voir dans la notion johannique de Dieu comme Esprit un thème aussi fondamental en théologie que la question de l'être l'est en philosophie. Il se demande vers quelle relecture de la tradition et vers quelle nouvelle méthode d'appréhender la révélation, la poursuite de cette notion nous conduirait. Emmanuel Levinas nous invite à revenir à une question plus fondamentale que celle de l'être, la question éthique qui résiste à tout effort pour la ramener à une origine ontologique et en dehors de laquelle l'être même ne trouve pas de justification. En occultant la primauté de la justice, on perd de vue ce qui pourrait relier le sensé du message biblique (qu'il ne faut pas réduire à une « foi » incommunicable) au sens ontologique dont Heidegger s'est fait l'interprète. Stanislas Breton montre que ce que

l'on appelle abusivement « onto-théo-logie » a sauvé la transcendance et l'indicibilité de Dieu bien mieux qu'on ne le croit. Le rôle de la notion d'être dans la théologie chrétienne a été bien complexe et ne se laisse pas facilement « surmonter ». Le « pas en arrière » auquel nous sommes appelés aujourd'hui serait peut-être encore plus radical que le modèle heideggérien ne le suggère.

On comprendra que cette floraison inattendue de perspectives si diverses ne permette pas des conclusions définitives. En témoignent les dialogues ultérieurs que l'on trouvera dans la troisième partie de ce recueil. Tony O'Connor accuse les théologiens inspirés de Heidegger de sous-estimer la gravité de la crise du Dieu-Fondement. La pensée de Levinas, qui s'inspire des modalités bibliques de la manifestation de Dieu, lui semble plus prometteuse pour la construction d'un discours religieux contemporain. Par contre, Patrick Hederman s'efforce de défendre Heidegger contre la critique de Levinas, signalant que Heidegger a reconnu l'importance de l'écoute « poétique » du divin. Odette Laffoucrière démontre comment la question critique du fondement, si indispensable à toute interrogation de Dieu, est déjà préparée par Kant.

Nous voudrions adresser nos remerciements au Collège des Irlandais à Paris qui, en nous ouvrant ses portes à l'occasion de ce débat, a permis la reprise d'une longue suite d'échanges culturels entre la France et l'Irlande. Nous pensons, entre autres, à Jean Scot Erigène, illustre philosophe de la grande époque de la scolastique irlandaise, qui au IX^e siècle, a été invité par le roi Charles le Chauve à diriger l'École Palatine à Laon ; à Berkeley, qu'il faut considérer comme un cartésien irlandais plutôt que comme un empiriste anglais ; ou encore à Joyce et à Beckett, dont les écrits représentent une synthèse originale des deux cultures. Nous voudrions remercier en particulier Anne Bernard, Joseph Brennan, Kathleen Fitzpatrick et Liam Swords qui ont apporté leur aide précieuse et effi-

cace dans la préparation et le déroulement du colloque.
 Nos remerciements s'adressent aussi aux participants :

Jean Beaufret, traducteur et commentateur de Heidegger, auteur de *Dialogue avec Heidegger*.

Frédéric Bernard, enseignant.

Stanislas Breton, professeur de philosophie, Institut catholique de Paris, auteur de *Du principe*.

Hubert Carron, enseignant.

John Chisholm, Dept. of philosophy, University College Dublin.

Jean-François Courtine, C.N.R.S., Paris-IV.

Dominique Dubarle, professeur de philosophie, Institut catholique de Paris.

Bernard Dupuy, directeur d'*Istina*.

François Fédier, traducteur de Heidegger.

Jean Greisch, professeur de philosophie, Institut catholique de Paris, auteur de *Herméneutique et grammatologie*.

Mark Patrick Hederman, O.S.B., Glenstal Abbey, Irlande.

Richard Kearney, University College Dublin, directeur de *The Crane Bag*, revue culturelle irlandaise.

Odette Laffoucrière, Université de Tunis, auteur de *la Mort de Dieu et le destin de la pensée*.

Emmanuel Levinas, Paris-IV, auteur, notamment, de *Totalité et infini*.

Timothy Lynch, Dept. of philosophy, Queen's University, Belfast.

Jean-Luc Marion, Paris-IV, auteur de *l'Idole et la Distance*.

Emmanuel Martineau, C.N.R.S.

Nenad Miscevic, université de Zadar, Yougoslavie.

Dermot Moran, Yale University.

Tony et Noreen O'Connor, Dept. of philosophy, University College Cork.

Joseph Stephen O'Leary, Maynooth College, Irlande.

Maria Villela-Petit, C.N.R.S.

Daniel Pézéril, évêque auxiliaire de Paris.

Marcel Régnier, directeur d'*Archives de philosophie*.

Paul Ricœur, C.N.R.S., Paris-X, University of Chicago, auteur de *le Conflit des interprétations*.

Dorian Tiffeneau, C.N.R.S.

François Vezin, traducteur de Heidegger.

R.K. et J.S.O'L.

PREMIÈRE PARTIE

PENSER DIEU

NOTE INTRODUCTIVE

Paul Ricœur

Ce qui m'a souvent étonné chez Heidegger, c'est qu'il ait, semble-t-il, systématiquement éludé la confrontation avec le bloc de la pensée hébraïque. Il lui est parfois arrivé de penser à partir de l'Évangile et de la théologie chrétienne ; mais toujours en évitant le massif hébraïque, qui est l'étranger absolu par rapport au discours grec, il évite la pensée éthique avec ses dimensions de relation à l'autre et à la justice, dont a tant parlé Levinas. Il traite la pensée éthique très sommairement comme pensée de la valeur, telle que la pensée néo-kantienne l'avait présentée, et ne reconnaît pas sa différence radicale avec la pensée ontologique. Cette méconnaissance me semble parallèle à l'incapacité de Heidegger de faire le « pas en arrière » d'une manière qui pourrait permettre de penser adéquatement toutes les dimensions de la tradition occidentale. La tâche de repenser la tradition chrétienne par un « pas en arrière » n'exige-t-elle pas qu'on reconnaisse la dimension radicalement hébraïque du christianisme, qui est d'abord enraciné dans le judaïsme et seulement après dans la tradition grecque ? Pourquoi réfléchir seulement sur Hölderlin et non pas sur les Psaumes, sur Jérémie ? C'est là ma question.

HEIDEGGER ET LA THÉOLOGIE

Jean Beaufret

Cette question nous invite à remonter jusqu'aux premiers débats que souleva la publication de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire, pour ce qui concerne la France, à la séance de la Société de philosophie qui eut lieu dix ans plus tard, le 4 décembre 1937, sous la présidence de Léon Brunschvicg, séance à laquelle Heidegger officiellement invité, comme l'atteste une lettre de lui publiée dans le *Bulletin* correspondant, n'assista pas « à cause du travail du semestre en cours ». Le travail en question avait pour thème *Grundfragen der Philosophie*, annoncé aujourd'hui comme tome 45 de la *Gesamtausgabe*. Il est permis de se demander si l'absence de Heidegger qui ne vint pour la première et unique fois à Paris qu'en 1955, à l'occasion de la décade de Cerisy, était exclusivement motivée par ce travail ou si, à l'époque, un déplacement de sa part hors d'Allemagne ne se heurtait pas à d'autres difficultés. Reste un fait historique : les invitants de Heidegger en 1937 ont allègrement toléré, huit ans plus tard, son éloignement de l'Université à la diligence des autorités françaises d'Occupation. Mais comme le disait au IV^e siècle avant notre ère le Gaulois Brennus, ou Brenn, aux Romains, fondateur en cela d'une longue tradition vernaculaire : *Vae victis*¹ !

Dans cette séance, la question de la théologie ne fut abordée, dirait Heidegger, que *auf dem Umweg über Kierkegaard* (N. II., 472) par le détour passant par Kier-

kegaard. C'était l'épineuse question alors à la mode de la prétendue laïcisation par Jaspers-Heidegger (comme on dit Réaumur-Sébastopol) de la pensée de Kierkegaard. Dix ans plus tard, un de mes amis déclarait encore à Heidegger (comme un jour nous nous promenions tous les trois dans un bois près de Zähringen) : « Ce que l'on dit à propos de vous en France, c'est que vous avez surtout sécularisé la philosophie de Kierkegaard. » J'entends encore la réponse allègre de Heidegger : « *Aber wie kann ich eine Philosophie säkularisieren, wo gar keine ist ?* » (« Mais comment pourrais-je séculariser une philosophie, là où il n'y en a aucune ? ») C'est ce qu'en 1937 Heidegger avait déjà écrit à J. Wahl : « La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme, mais la question de l'être *im Ganzen und als solches...* Cette question qui est la seule à être posée par *Sein und Zeit*, Kierkegaard ne la traite pas plus que Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté. » Quelques années plus tard, Heidegger dira plus clairement encore dans un texte inséré dans son *Nietzsche* : « Kierkegaard, qui n'est ni théologien ni métaphysicien, bien qu'il soit l'essentiel des deux à la fois... » (N. II., 472). Entendons qu'il allie merveilleusement à la « passion théologique » (*ibid.*, 477) l'aveuglement du métaphysicien tardif ou amateur pour la question de la « vérité » de l'être telle qu'à partir de la métaphysique Heidegger cherchera à la développer en une « remontée jusqu'au cœur de la métaphysique ». Mais alors, qui est donc Kierkegaard ? Il le dit lui-même (comme le rappelle *Holzwege*, p. 230) dans l'Introduction à *Point de vue explicatif de mon œuvre* : « J'ai été et suis un auteur religieux », au sens où « mon activité d'écrivain tout entière se rapporte au christianisme, à la difficulté de devenir chrétien, avec des visées polémiques directes et indirectes contre cette formidable illusion qu'est la *Christlichkeit*, autrement dit la prétention que tous les habitants d'un pays soient tels quels, des chrétiens ». Le rapport de Kierkegaard à Hegel repose tout entier dans

une de ces « visées polémiques » où il se présente comme un « opposant » à Hegel qui l'a déçu, en attendant que ce soit Schelling, ce qui ne l'empêche pas de rester entièrement sous la dépendance (*Botmässigkeit*) de l'Idéalisme allemand dont il reçoit, comme on respire l'air du temps, la thèse que le fond des choses consiste dans la subjectivité. « Que la subjectivité, l'intériorité soit la vérité, c'est ma thèse », proclame-t-il en 1846 dans le *Post-scriptum* aux *Miettes philosophiques*. C'est à vrai dire la thèse de Hegel. C'est en effet Hegel, non Kierkegaard, qui déclarait dans son Cours de Berlin sur la *Philosophie de l'histoire*, maintes fois répété de 1822 à 1831, « *dass das Ich der Boden für alles sei, was gelten soll* ». De son rapport à Hegel, Kierkegaard reçoit non seulement la thèse du primat de la subjectivité dont le christianisme est censé donner une interprétation plus radicale que Hegel, mais aussi la vision non moins hégélienne du monde grec comme enfance heureuse de l'humanité, si bien que, philosophiquement parlant, il s'en tient comme allant de soi d'un côté au point de vue de la subjectivité et de l'autre à une interprétation non critique de la pensée grecque « qui ne le cède en rien à celle de la scolastique médiévale » (W.D., 129). Tout cela n'empêche nullement que, comme Nietzsche, Kierkegaard ait fait des découvertes mémorables, qu'il qualifie un peu imprudemment (comme plus tard Nietzsche, mais c'était la mode) de « psychologiques », et dont s'émerveillera Heidegger. De là à interpréter *Sein und Zeit* comme « sécularisation de la pensée de Kierkegaard » il y a un abîme. Et pourquoi, sur la même lancée, mais en sens inverse, le livre de Karl Barth sur l'*Épître aux Romains* ne serait-il pas soumis au même type de réduction ? Que Heidegger et Barth aient lu l'un et l'autre Kierkegaard avec goût et profit, comme ils ne se sont pas privés de le dire, ne préjuge qu'aux yeux des littérateurs les questions qui furent à l'origine de leur pensée.

Si cependant nous abandonnons l'*Umweg über Kierkegaard* comme extérieur à la question, la « difficulté de devenir chrétien » n'étant nullement une introduction à la philosophie, c'est pour attacher d'autant plus d'importance à l'un des épisodes des Entretiens de Cerisy.

Nous sommes, si je me souviens bien, le jeudi 4 septembre 1955. Toute la séance de ce jour fut consacrée à des questions ou objections faites à Heidegger par son auditoire. C'est à cette occasion que P. Ricœur formula la question ou objection de l'« héritage hébraïque » dont l'*Einleitungsvortrag: Qu'est-ce que la philosophie?* lui avait paru ne dire mot. Là il ne s'agit (je reconstitue d'après mes notes l'intervention de Ricœur) « ni de l'étant ni de l'être ni même du "qu'est-ce que" qui est le questionnement grec par excellence. Mais il y a un *appel*, qu'il soit celui de l'errance de Moïse ou de l'arrachement d'Abraham. Un tel appel qui n'est pas grec peut-on l'exclure de la philosophie? La traduction de la Bible en grec, dite traduction des Septante, n'est-elle pas un insondable événement à la base de notre culture? La relation à coup sûr "équivoque" du monde grec et du monde juif n'est-elle pas ce qui, à l'intérieur de la philosophie, maintient une interpellation? Et l'être peut-il être 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? » A quoi Heidegger répondit : « Vous touchez ici à ce que j'ai appelé le caractère "ontothéologique" 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 qu'à qui regarde les choses de près, le questionnement d'Aristote — qu'il soit, comme on dira bien plus tard, ontologique ou qu'il soit théologique — prend sa racine dans la pensée grecque et n'a aucun rapport avec la dogmatique biblique. » Comme en effet Heidegger l'avait dit à propos du *logos* et de son interprétation johannique dans son cours de 1935, *Introduction à la*

métaphysique: Eine Welt trennt all dieses von Heraklit (E.M., 103).

Parlant ainsi, Heidegger ne prononce aucune exclusive mais manifeste la plus extrême circonspection. La question est : peut-on vraiment, sur la base de la philosophie, allier à l'apport grec l'apport biblique où l'Ancien Testament est un apport proprement juif? A qui voit les choses de loin l'entreprise paraît ne rien présenter d'impossible. Elle fut en effet celle du Moyen Age puis des philosophes modernes. Peut-être cependant n'en va-t-il plus ainsi pour qui s'avise que l'apport grec, c'est précisément la philosophie *elle-même*, qui n'est nullement un cadre général que l'on puisse indifféremment remplir en puisant à d'autres sources, mais une problématique différenciée, à savoir la problématique de *l'être de l'étant*. N'aborder la question de l'étant qu'à partir de l'ouverture en lui de la question de l'être, tel fut le sens le plus propre de ce que les Grecs nommèrent mémorablement *philosophie* comme aussi bien de tout ce qui, depuis les Grecs, a paru dans le monde sous le nom de *philosophie* ou *métaphysique*, les deux termes étant rigoureusement synonymes. C'est pourquoi on ne peut lire sans quelque surprise ces lignes de P. Ricœur, écrivant à propos de Heidegger (*la Métaphore vive*, p. 395) : « Le moment est venu, me semble-t-il de s'interdire la commodité, devenue paresse de pensée, de faire tenir sous un seul mot — métaphysique — le tout de la pensée occidentale. » Heidegger, bien sûr, ne nie pas qu'il y ait en Occident autre chose que de la métaphysique, autrement dit de la philosophie. Il y a aussi des sciences et des techniques, de l'informatique et de la psychanalyse, des religions et des guerres, des gouvernements et des ministères, des services publics et des initiatives privées, des syndicats et des expositions de peinture. Que rien de tout cela ne soit sans pensée, c'est trop clair. Mais que la pensée partout à l'œuvre, ce soit précisément comme philosophie qu'elle prétende aussi se rassembler à sa propre cime, ou encore constituer ce que

Hegel nommait : « *das Letzte, Tiefste, Hinterste* » — c'est non moins clair. L'apport le plus radical de Heidegger est peut-être celui-ci : rendre impossible l'emploi du mot *philosophie* pour désigner un quelconque magma ou amalgame d'idées générales concernant l'origine ou la cause du monde et des choses ainsi que la fin présumée que révélerait leur histoire, au sens où Husserl parlait d'une « téléologie de la raison », mais retrouver, d'un bout à l'autre de la philosophie, la permanence secrète d'une question initiale, celle qui ne devint question qu'avec les Grecs pour le demeurer au-delà d'eux et jusqu'à nous, « si ce n'est au-delà de nous-mêmes » (Cerisy). Tout le problème est là : le philosophe est-il, en Occident, un spécialiste des généralités ? Ou la philosophie y est-elle la persistance, durant plus de deux millénaires, du questionnement initié par les Grecs ? En quoi elle devint odieuse à Luther qui, revenant à la lettre même de saint Paul, déclara, avec plus de verdeur que l'Apôtre, que la philosophie était, dans le monde, la part du diable et que le mieux serait de brûler Aristote.

Peut-être Luther, parlant ainsi, allait-il plus au fond que ceux qui, se satisfaisant à moindres frais que lui, prétendent philosopher sans en perdre la foi ou croire sans se priver de philosopher. Le catholicisme excellait en effet à « atteler ensemble chevaux et griffons » (Kant), et, grâce à la technique des « coups de barre » (*le Thomisme*, p. 250) qu'admire E. Gilson, maintenir en état et même faire avancer un navire amphibie. Heidegger, d'accord au contraire avec Luther, bien qu'étant de l'autre bord qui est celui de la philosophie, est inexpert aux « coups de barre ». Gilson qui n'est pas luthérien écrit (*le Thomisme*, p. 121) : « L'histoire de la philosophie chrétienne est, dans une large mesure, celle d'une religion qui prend progressivement conscience de notions philosophiques dont, comme religion, elle peut à la rigueur se passer, mais qu'elle reconnaît de plus en plus clairement comme définissant la philosophie de ceux de ses fidèles

qui veulent en avoir une. » Donc rien d'obligatoire, pour le fidèle, mais rien non plus dont il se faille « priver » (*Int. ph. chr.*, p. 152) — car au fond, pour qui s'entend aux « coups de barre » (trop c'est trop), pas de risque. Cette disposition débonnaire est irrecevable à Heidegger. Il disait en 1929 : « La rigueur d'aucune science (et parmi les sciences il plaçait la théologie) n'égale le sérieux de la métaphysique. Et jamais la philosophie ne peut se mesurer à l'aune du projet scientifique (fût-il celui du théologien, à savoir, selon la parole de Luther, le projet d'une *grammatica in Spiritus Sancti verbis occupata*). » Rien ne s'accorde moins à la philosophie, que de « vouloir en avoir une », comme d'aucuns veulent avoir une « résidence secondaire ». Ceux-là ne sont pas plus philosophes que ceux-ci. Char disait aux amateurs qui lui faisaient visite pour s'encourager à son voisinage : « Vous êtes dans la poésie jusqu'aux chevilles. Le poète y est tout entier. » Ainsi Heidegger en philosophie, où il en vient même à dire que le passage des sciences à la pensée n'est pas une « percée soudaine », mais évoque plutôt « la démarche de ceux des pays montagnards qui, contre-mont, gravissent une pente ». Sa pente, il la remonte jusqu'aux Grecs encore à découvrir, mais pour apprendre à les penser eux-mêmes « *in ihren Anfang zurück* » (E.H., 36), celui-ci n'étant plus le simple début grec, mais ce qui déjà s'est voilé en lui jusqu'à instituer à partir de là la première époque de la philosophie.

L'histoire occidentale n'est plus dès lors celle des *res gestae* sous la prééminence d'une *voluntas divina*. Elle est « *die Lichtungsgeschichte des Seins* » (I.D., 47), l'histoire de l'être en sa clairière, telle qu'elle se déploie *mutativement* à partir d'un centre qui n'est pas le Dieu de la révélation biblique. Pas non plus ce que « cherchent les Grecs », s'ils n'ont cherché que l'être de l'étant. Plus initial que l'être de l'étant (génitif objectif) est son renversement en *étant de l'être* (génitif subjectif. cf. I.D., 59) où cependant la *Différence* de l'être et de l'étant, l'*Unter-*

schied est d'autant mieux, disait Heidegger à Cerisy au cours de la dernière séance : « *der Herkunftsbereich für das in ihm Unterschiedene* », le domaine d'origine pour ce qui, en lui, est différencié, l'histoire de la métaphysique, comme essence de la philosophie, étant à son tour (ainsi avait-il écrit dans la *Lettre sur l'humanisme*, p. 88) « *eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins* ») une phase insigne de l'histoire de l'être et la seule qui, jusqu'ici, puisse être survolée). Ici le mot être lui-même qui est le nom grec de la chose devient trop court pour dire ce qui, avec elle, vient en question. D'où l'apparition vers 1936 du terme d'*Ereignis* qui, mieux que *Geschehnis*, nomme ce dont il est question dans la prétendue *histoire* (*Geschichte*) de l'être (UzS., 260, note). P. Ricœur dénonce à ce propos, de la part de Heidegger, « l'inadmissible prétention de mettre fin à l'histoire de l'être comme si l'être disparaissait dans l'*Ereignis* » (*op. cit.*, p. 397). Où est ici la prétention ? Du côté de Heidegger qui certes, depuis *Sein und Zeit*, ne cesse d'avancer sur son « chemin de Cézanne », comme il disait à Aix en 1958, ou de déclarer Heidegger « inadmissiblement prétentieux » ?

Supposant que, de la part de Heidegger, la prétention ne soit nullement son fort, essayons de le suivre dans son interprétation de ce qui se passe là où l'initiative grecque ayant cessé d'être *vorwiegend*, prépondérante (F.D., 39), la philosophie est magistralement « *von Vorstellungen des Christentums geleitet und beherrscht* », « dirigée et régie par des représentations issues du Christianisme ». (Cerisy., 15-16). Là nous ne pouvons pas ne pas rencontrer Maître Eckhart dont la lecture, comme on sait, agréée souvent à Heidegger. Est-il possible de contester que, selon Maître Eckhart, ce soit seulement à un niveau inférieur que Dieu surgit dans la figure que s'accordent à lui donner les théologies que E. Gilson rassemble sous le nom de « théologies de l'Ancien Testament » ? (E.E., 62). Nous lisons par exemple dans le sermon *Nolite timere eos*

qui corpus occidunt : « Dieu n'apparaît que là où toutes les créatures le nomment. Lorsque j'étais encore dans les fonds et tréfonds, dans le ruisseau et la source de la Dèité, personne ne me demandait où je voulais aller ni ce que je faisais, car il n'y avait personne pour m'interroger. Ce n'est qu'une fois écoulé au-dehors que toutes les créatures dirent : Dieu ! Si on me demandait : "Frère Eckhart, quand êtes-vous sorti de la maison ?" — "J'y étais encore à l'instant !" Ce sont donc toutes les créatures qui parlent de Dieu. Et pourquoi ne parlent-elles pas de la Dèité ? Parce que tout ce qui est dans la Dèité est Un et qu'on n'en peut rien dire. Dieu est à l'ouvrage, mais la Dèité ne fait rien. Elle n'a que faire de faire. En elle, pas d'ouvrage, et elle n'a jamais regardé à quelque opération que ce soit. Dieu et la Dèité sont aussi différents qu'être ou non à l'ouvrage. Mais quand je rentre en Dieu sans m'en tenir là, alors la percée que j'accomplis est bien plus glorieuse que ma sortie antérieure. A moi seul j'exporte toutes les créatures de leur logique à elles, jusqu'à ce qu'en moi elles soient Unité. Quand j'accède au fonds et tréfonds, au ruisseau et à la source de la Dèité, nul ne me demande d'où je viens ni où j'ai été. Là, personne n'a eu à déplorer mon absence, car là, vraiment, même Dieu a disparu (*entwird ja sogar Gott*)². »

Ainsi Maître Eckhart affaiblit la représentation du Dieu créateur au profit d'une intimité plus haute et dans laquelle : « *ent-wird ja sogar Gott* ». La Dèité se tient *altius ente*, et par rapport à elle, le Dieu de la Genèse ne fait que passer pour céder la place. On parle à ce sujet du « mysticisme spéculatif » de Maître Eckhart. D'autres disent *panthéisme* (Gilson, E. ph. M. I, 252). Mais alors Heidegger est un tel mystique, et les Grecs tels qu'il les lit, sont aussi des « mystiques », si *ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνός πάντα* — autrement dit en plus bref : *ἐν πάντα*. A vrai dire, le prétendu mystique n'est pas plus, selon le mot de Gilson, « un philosophe platonicien déguisé en moine » (Ph. MA, 702) que les scolastiques « des chrétiens

déguisés en Grecs » (E. ph. M. II, 208). Peut-être serait-il plus avisé de dire que ceux-ci sont plus proches de l'orthodoxie biblique, ceux-là plus proches de la pensée grecque sans nullement qu'il y ait lieu de professer, comme c'est aujourd'hui un peu la mode, que Plotin soit plus grec qu'Aristote. D'autre part, Eckhart aurait été le premier étonné qu'on pût le soupçonner de préférer comme « maîtres », les Grecs aux chrétiens et aux juifs. Reste que l'extériorité de la Création, l'*ictus condendi* tel que le célébra Augustin, s'efface au profit d'autre chose qui rapproche Maître Eckhart de l'*inniges Volk* — ainsi que, dans l'Élégie *l'Archipel*, Hölderlin nomme les Grecs — plus qu'il ne le situe dans le droit-fil de la tradition vétéro-testamentaire. D'où le goût de Heidegger pour Eckhart « le vieux maître de lecture et de vie », qui nous aide à comprendre en quoi « l'ampleur de toutes choses venues à elles et dont le site est autour du chemin prodigue le monde » (*Feldweg*), au point que « dans leur parole qui ne dit mot... c'est là d'abord que Dieu est Dieu ». Maria Binschedler, dans une note judicieuse de sa traduction en allemand moderne de *Cinq Sermons* de Maître Eckhart (Bâle, 1951), confirme le dire de Heidegger. A propos du Sermon *Quasi stella matutina*, elle souligne en effet que, pour Eckhart, « la sublimité au-dessus des choses terrestres n'est nullement contraire à la vraie connaissance des choses créées qui, comme l'Etoile du matin et la Lune, font signe vers la vérité divine » (p. 75) — ajoutons : comme *Déité*.

Au commencement, Dieu créa ou plutôt se créa le ciel et la terre et finalement son homme. Tout y est, dit Heidegger : la terre, le ciel, les hommes, le Dieu — sauf l'essentiel qui est à penser selon lui dans ce qu'il nomme la *Quadrité* (*das Geviert*) ou plutôt l'*Uniquadrité* des quatre. Car dans le récit de l'Écriture, trois d'entre eux dépendent d'un *Primus* qui est leur origine et tout aussi bien leur centre. Au lieu de la primauté ou de la primatie divine, Heidegger nomme donc une Quadrité ou plutôt

une *Uni-quadrité* dont le centre n'est aucun des quatre : « *weder die Erde, noch der Himmel, weder der Gott noch der Mensch* » (E.H., 25). Mais quel est alors le nom d'un tel centre ? Heidegger le nomme : *das Heilige* que nous pouvons provisoirement traduire par *le Sacré*. La référence essentielle est ici à l'Hymne de Hölderlin : *Wie wenn am Feiertage* :

*Jetzt aber tagts ! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.*

Mais voici le jour ! J'attendais, le voyant venir,
Et ce que je voyais, le Sacré, qu'il me soit parole.

Mais comment penser le Sacré ? Cet adjectif substantivé revient comme épithète dans la même strophe cinq vers plus loin : « *aus dem heiligen Chaos gezeugt* » (« engendré du Chaos sacré »). C'est donc le terme de Chaos qui nomme le centre lui-même. Ce terme décalqué du grec signifie pour nous couramment, comme même Hölderlin le dit dans *le Rhin* : l'antique confusion. C'est le *tohu-bohu* de la Bible qui d'autre part concorde assez bien avec le *pêle-mêle* d'Anaxagore. Mais ce n'est là qu'un sens dérivé. Heidegger nous dit en effet : « Chaos signifie avant tout le Béant, la faille qui se creuse, l'Ouvert tel qu'il s'ouvre d'abord pour se saisir de tout. La faille refuse tout appui dans l'étant pour n'importe quoi qui prétende, en se différenciant, s'y fonder. C'est pourquoi pour toute expérience qui ne connaît que le médiat, le Chaos paraît être l'indifférencié et ainsi la confusion pure. Le *Chaotique*, pris en ce sens, n'est cependant que le dévoiement de ce que veut dire *Chaos*. Pensé à partir de l'éclosion des choses (*φύσις*), le Chaos demeure cette faille béante, d'où s'ouvre l'Ouvert pour accorder à tout étant différencié sa présence entre des limites. C'est pourquoi Hölderlin nomme le "Chaos" et sa "sauveté" : *sacrés*. Le Chaos est le Sacré lui-même. Il n'est rien d'étant qui précède

cette béance où rien ne fait jamais qu'entrer. Tout ce qui apparaît est à chaque fois devancé en elle.» Heidegger parlait ainsi en 1939 (Erl, 61). Mais il avait déjà dit deux ans plus tôt dans son cours sur Nietzsche (N.I., 350): « Nous entendons ici *Χάος* dans la plus étroite connexion avec une interprétation originelle de l'essence de l'*ἀλήθεια* comme le sans-fond tel qu'il s'ouvre initialement. » Parlant ainsi, Heidegger parle même contre Aristote, pour qui, avant l'Étant, « point ne régnèrent en l'infini du temps le Chaos ni la Nuit » (Met. XII. 1072a 7-8). Mais en un sens plus originel, dirait Nietzsche, « *reizte auch Aristoteles das Chaos zu sehen* » (Kröner, 16, § 964), même Aristote était incité à porter son regard sur le Chaos, c'est-à-dire à porter le regard en deçà de ce qui a seulement son assise dans l'étant. Telle est la partie vraiment révolutionnaire, c'est-à-dire vraiment grecque de sa philosophie, telle qu'elle se résume dans l'adage souvent rappelé: *Τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς*. Car s'il y a un sommet de l'étant dont tout le reste puisse dépendre, en particulier le Ciel et la φύσις, c'est parce que ce Premier est lui-même le plus haut de *ἐνέργεια* qui est le nom par excellence de l'être — « *der höchste Titel, der innerhalb des griechischen Denkens, für das Sein gefunden wurde* », « la plus haute dénomination qui à l'intérieur de la pensée grecque, ait été trouvée pour l'être », disait Heidegger à Cerisy. Or *ἐνέργεια*, comme pour Platon *εἶδος* ou *ἰδέα*, est une détermination « chaotique » de l'étant dans son être, à savoir sans soutien ni appui dans l'étant dont une telle pensée a pris congé pour éprouver l'être à partir de la plénitude de sa présence (Z.S.D., 7) et comme tentative de le penser *sans* l'étant (*ibid.*, 35).

Il faudrait quand même apprendre à lire autrement que dans l'embarras d'une « poule qui aurait trouvé une fourchette » ce passage de la *Lettre sur l'humanisme*: « *Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des*

Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort "Gott" nennen soll. » « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser le sens du sacré. Ce n'est qu'à partir de ce qu'est le Sacré que le sens de la Déité est à penser. Ce n'est que dans la lumière propre à la Déité que peut être pensé et dit ce qu'il revient au mot "Dieu" de nommer. » Heidegger dit tout uniment: C'est seulement à partir du Chaos comme interprétation originelle de *ἀλήθεια* que se laisse penser dans son essence le Sacré. Et il ajoute: c'est seulement à partir de là que se laisse penser le sens même de la Déité. Ici le terme, repris de Maître Eckhart, nous renvoie, entre autres au Sermon déjà mentionné: *Nolite timere...* où Eckhart se dit, à propos des créatures prises *stricto sensu*: « Toutes les créatures parlent de Dieu. Et pourquoi ne parlent-elles pas de la Déité? » — étant entendu que Dieu lui-même, c'est seulement à partir du Sacré qu'il est vraiment Dieu. Lisons donc: c'est seulement à partir du Sacré qu'il est possible de distinguer de tout le reste la Déité de Dieu, et ainsi Dieu et l'homme. Mais à la différence de Maître Eckhart, la Déité, selon Heidegger, renvoie elle-même à l'Uniquadrité du *Geviert* qui est l'autre nom du Sacré. La Déité, sans appartenance au Sacré, n'est même plus Déité, mais vaine prétention d'un étant, réputé Tout-Puissant, à usurper le centre de ce dont il n'indique qu'une contrée. Chanter fort le *Sanctus* ne change rien à l'affaire, même si les grandes orgues ou l'orchestre doivent l'inspiration à Jean-Sébastien Bach, à Mozart ou à Beethoven. Il se peut même que leur musique dise plutôt le rapport du divin à l'Uniquadrité que son isolement comme suprématie sur le reste de l'étant. Nous en arrivons ainsi à la troisième proposition de Heidegger: c'est seulement à partir de la Déité, pensée elle-même à partir du Sacré de l'Uniquadrité, que peut être pensé ce que l'invocation de Dieu peut bien vouloir nommer — et que dès lors nous en venons à pouvoir nous demander, du fond de notre désarroi, non plus si quelque Dieu est bien capable d'être, mais « si l'être

encore une fois deviendra capable d'un Dieu ? » (Hzw., 103).

Le texte que je viens de rappeler figure dans la *Lettre sur l'humanisme* écrite au cours de l'automne 1946. Mais vers la même époque, à propos de Nietzsche, Heidegger en avait établi pour ainsi dire le *négatif* dans un développement qu'il insérera plus tard dans son *Nietzsche* et qu'il date lui-même de 1944-1946 : « C'est quand l'être comme tel cesse de s'offrir à découvert que s'ouvre la possibilité de la disparition dans l'étant de tout Salutaire (*das Entschwinden alles Heilsamen*). Cette disparition du Salutaire emporte avec elle et maintient reclus l'espace même du sacré. La réclusion du sacré obscurcit la lumière de tout rapport possible à la Déité. Cet obscurcissement confirme et abrite en lui le défaut de Dieu. Un tel défaut, dans l'ombre qu'il répand, laisse tout l'étant se dresser dans l'étrange, tandis que l'étant paraît être, en tant que voué à la démesure de l'objectivation, une proie certaine et de toutes parts familière. L'étrangeté de l'étant comme tel met au jour le dépaysement de l'homme de l'histoire au milieu de l'étant dans sa totalité. Le lieu même où pouvoir habiter au milieu de l'étant comme tel paraît anéanti, aussi longtemps que l'être se refuse en tant qu'ouverture d'un séjour. » (N. II, 394). Telle est par anticipation la réponse de Heidegger à la question de la technique, question qu'il ne posera expressément qu'en 1953.

Ainsi le divin n'est l'une des « contrées du monde » (U.z.S., 214) que pour n'en être pas le centre. Plus sacré encore que tout Dieu est dès lors le monde², que la Bible au contraire réduisait à une créature divine. C'est en effet avec le monde qu'apparaît quelque chose de tel que ce que Heidegger nommera plus tard *Ereignis* — au point que dans *Sein und Zeit* (p. 100), il mentionne comme caractéristique du début décisif que fut la percée grecque que là déjà « *das Phänomen der Welt übersprungen wurde* », autrement dit : que cette pensée ait sauté par-dessus le phénomène du monde — ce qui ne veut nulle-

ment dire que Heidegger professerait, contre la théologie, un *pancosmisme*. Le monde dont il parle n'est pas, d'autre part, le domaine de la dérélition ou de l'épreuve, encore moins celui où Nietzsche incite l'homme à déployer une « énergie vitale », mais le lieu encore à situer dont il est question dans une *Topologie de l'être* que Heidegger nomme ainsi « quand depuis les pentes du haut val où lentement se déplacent les troupeaux on entend sonner tant de cloches ». Un tel questionnement est-il compatible avec la dogmatique chrétienne ? Dans son interview du *Spiegel*, Heidegger nous dit, en défi à tout humanisme : « *Nur noch ein Gott kann uns retten.* » — « Seul un Dieu peut encore nous sauver. » Mais il n'a pas ici nommé le Dieu des chrétiens — là où Nietzsche eût au contraire et sans ambages évoqué Dionysos. Pour Heidegger comme pour Hölderlin, même Dionysos et même avant lui Héraclès, et même après lui le Dieu du christianisme sont ceux que le poète nomme dans *Brot und Wein : die entflohenen Götter*, « les dieux enfuis ». Mais ajoute Hölderlin au temps de *Friedensfeier* : « *aber umsonst nicht* », « mais en vain, non pas ». Ils sont non pas du révolu, mais ceux qui nous furent présents et par là les gardiens d'un avenir possible. Ils nous sont même d'autant moins absents que nous savons mieux ne pas les opposer les uns aux autres, de moins en moins novices dans l'apprentissage, entre eux, d'une fraternité plus secrète, celle qui répond au distique du temps de Homburg que Hölderlin intitula *Wurzel alles Uebels* (« Racine de tout mal ») :

*Einig zu seyn ist göttlich und gut; woher ist die
Sucht denn
Unter den Menschen, dass nur Einer und Eines nur sei.
Etre dans l'Unité est divin et nous sauve; d'où donc
alors la rage
Parmi les hommes que soit sans plus un seul et sans
plus une chose.*

Nous pourrions dire : le fléau, pour Heidegger, est avant tout le prétendu *monothéisme*, vocable formé tardivement à partir du grec, que Littré tient pour un néologisme inquiétant et qui n'a jamais fait partie d'aucune langue. Le monothéisme est le point de vue de ceux qui déclarent faux ce qui inspira à d'autres qu'eux la plus haute vénération. En ce sens, Nietzsche lui-même redevient monothéiste quand il dit : « *Dionysos gegen den Gekreuzigten* » — ce qui est pour Heidegger le comble de l'esprit de ressentiment, que Nietzsche prétend d'autre part abolir. Mais dire : *Der Gekreuzigte gegen Dionysos* est tout aussi bien, pour ses zéloteurs, prétendre « avoir raison d'une manière aussi absurde que leurs adversaires » (Nietzsche, éd. Kröner, XV, 457).

« Beau comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie », tel serait selon Heidegger et pour rappeler une parole de Lautréamont que les surréalistes arrachèrent à l'oubli, ce qu'Etienne Gilson nomme l'*identification de Dieu et de l'être*, et dont il fait « le bien commun de la philosophie chrétienne comme chrétienne » (*le Thomisme*, p. 120). Mais pour Heidegger : « *Gott und Sein ist nicht identisch* » — « Dieu et être ne constituent pas une identité » — pas plus que le grec et l'hébreu. L'être au sens grec n'ouvre aucun accès possible au Dieu de la Bible, mais à une tout autre « théologie » que celle du Créateur du ciel et de la terre. Cette théologie repose dans la pensée de l'*Uniquadrité* qui est aux antipodes de ce que Schelling nomma Théopanisme. C'est pourquoi les théologiens ont bien raison d'être très réservés à l'égard de Heidegger, bien qu'au temps des « années folles », comme on dit, il n'ait jamais été inscrit à l'*Index*. Dans ce qui fut son dernier livre, celui qu'il dédia en pensée à René Char — comme on le voit en exergue de la traduction française qui ne parut qu'après sa mort —, il a même écrit, à propos de son origine, qui est, comme on sait, la théologie : « Sans cette provenance théologique je ne serais jamais parvenu

sur le chemin de la pensée. *Herkunft aber bleibt stets Zukunft.* » Le mot essentiel est ici *aber* qui loin d'avoir le sens restrictif de la conjonction *mais*, a un sens adverbial que peut avoir aussi le français *mais (magis)*. Traduisons donc : « *Provenance, à qui va plus loin, demeure toujours avenir.* » Heidegger est, parmi nous : *celui qui va plus loin*, et à ce titre, dirait Platon, ne cesse de « sortir de la diète courante » (Rép. III, 406 b). En ce sens, ceux qui ne sont pas étrangers à la « véritable grandeur que comporte la tâche de la théologie » (E.M., 6) ont bien raison aussi de s'en aviser. Jusqu'où cependant leur est-il secourable ? Et quel est au juste le *jusqu'où* que recèle en lui le rapport de l'être et de l'homme ?

*Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheisset den Schiffern.
Geh aber...*

Le nord-est se lève,
Le plus cher parmi tous les vents
A mon cœur, tandis qu'il promet la flamme de l'esprit
Et bon voyage aux navigateurs.
Va donc plus avant⁴...

ABRÉVIATIONS

Etienne Gilson :

Le Thomisme (Thom.) est cité d'après la quatrième édition revue et augmentée, Paris, 1942.

Int. ph. chr. : *Introduction à la philosophie chrétienne.*

E. ph. M. : *l'Esprit de la philosophie médiévale.*

E.E. : *l'Être et l'essence.*

Ph. MA : *la Philosophie au Moyen Age.*

Martin Heidegger :

- E.M. : *Einführung in die Metaphysik.*
 Hzw. : *Holzwege.*
 Erl. : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.*
 W.D. : *Was heisst denken?*
 I.D. : *Identität und Differenz.*
 F.D. : *Die Frage nach den Ding.*
 N. : *Nietzsche.*
 Uz.S. : *Unterwegs zur Sprache.*
 E.H. : *Hölderlins Erde und Himmel.*
 Z.S.D. : *Zur Sache des Denkens.*

NOTES

1. Après la Première Guerre mondiale, on disait en France : « *L'Allemagne paiera!* »
2. Eckhart termine ainsi son sermon : « Qui a entendu ce prêche, tant mieux pour lui. S'il n'y avait eu personne ici, il aurait fallu que je le prêche à ce tronc. Il ne manque pas de pauvres gens qui rentrent chez eux en disant : je vais m'installer en une bonne place pour y manger mon pain et servir Dieu. Je le dis en vérité : ces gens, force leur est de demeurer dans l'égarement ; jamais ils ne sauront acquérir ni conquérir ce à quoi les autres atteignent quand ils suivent Dieu dans la pauvreté et l'ailleurs. Amen. »
3. Entendre le terme au sens que, comme adjectif, il avait encore au Moyen Age et dont le contraire est *immonde*.
4. Sans cette interprétation adverbiale de *aber*, le dernier paragraphe de *Andenken* est totalement inintelligible (Erl. 142 sq.).

HEIDEGGER ET DIEU

François Fédier

D'abord une remarque sur le libellé.

Est-il possible d'intituler ainsi un débat réel sur la pensée de Heidegger et la divinité ?

De quoi s'agit-il ? Il s'agit ou bien — en cherchant à comprendre la démarche de Heidegger — de s'interroger sur le rapport de sa pensée au divin, ou bien d'établir des comptes sur les énoncés philosophiques de Heidegger à propos de Dieu.

Nous choisissons le premier terme de l'alternative.

Pour être sûrs qu'il en est ainsi, nous avons l'indice suivant : la compréhension de la démarche de Heidegger ; elle devient de plus en plus littérale au fur et à mesure que notre interrogation se fait plus précise.

Nous partons d'un fait : Heidegger n'a pas la foi. Il dit : « Si j'avais la foi, je fermerais à clé l'atelier. » « *Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schliessen.* » (Gollwitzer u. Weischedel, *Denken und Glauben*, Kohlhammer, 1965).

Cela signifie-t-il que Heidegger est *athée* ? Non. Cela signifie qu'il n'est pas croyant. Si être non-croyant, c'est être *athée*, alors Heidegger est *athée*.

Je signale à ce propos que la tombe de Heidegger ne porte pas la croix chrétienne — délibérément ; elle porte une étoile, une simple petite étoile — rappelant sans doute cette note prise de l'expérience de la pensée : « Aller en visant une étoile, seulement cela. »

Nous en voici à la *démarche*. Il est probable que Heidegger est *sorti* de la foi. Il a cessé de croire en Dieu. Il nous est très difficile de saisir en quoi ne plus croire en Dieu ne rompt pas le rapport à Dieu.

Il ne le rompt pas, mais le modifie : Dieu cesse d'être Dieu pour devenir *un dieu*. Mais ce dieu prend place aussitôt auprès des autres dieux — qui sont tous, comme dit Hölderlin : « *entflohen* » — enfuis.

Ce n'est pas que je ne crois plus en Dieu. C'est que tous les dieux se sont enfuis. Une autre note tirée de l'expérience de la pensée remarque : « Nous venons trop tard pour les dieux... »

Ici, qu'on me permette une incidente : il faudrait prendre garde à ne pas comprendre ces pensées dans une perspective temporelle métaphysique. Elles se meuvent déjà dans une temporalité ek-statique de co-originalité.

Nous venons trop tard pour les dieux, cela ne signifie pas que les dieux ne *sont* plus. Ils n'ont jamais été.

A Zurich, en 1951, Heidegger déclarait à un groupe d'étudiants et professeurs : « Jamais je ne tenterais de penser le déploiement de Dieu grâce à l'être. » Car il y a un déploiement de Dieu. Un peu plus loin, il complète : « Je crois que l'être ne peut pas du tout être pensé comme fond et déploiement de Dieu — et cependant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté (pour autant qu'elle est rencontrée par l'homme) parvient à soi-même dans la dimension de l'être. »

Où en sommes-nous ? Pour qu'il y ait l'expérience de Dieu, il faut qu'elle soit rencontrée par l'homme. Une telle expérience fut la rencontre grecque du divin (dans la tragédie). Une autre, la rencontre chrétienne de Dieu — dans les Évangiles.

Avons-nous une telle expérience de Dieu ? Aujourd'hui, la réponse n'est plus qu'individuelle — songeons à l'unité dans la foi au Moyen Âge, où l'incroyant était une victime du démon. Quel est le statut de cette expérience religieuse individuelle ? Que veut dire cette individualisation de

l'être humain ? Quel est le rapport d'un tel individu à son Dieu ?

Nous n'avons plus d'expérience chrétienne de Dieu. Nous n'avons plus non plus l'expérience grecque du divin.

Est-ce à dire que nous sommes *athées* ?

Oui, si nous entendons le mot dans son sens grec : dépouillés de dieux. Mais que nous soyons tels signifie seulement que les dieux manquent.

Une énigmatique parole de Hölderlin parle de cette vacance des dieux. Elle se trouve dans le poème *Métier de poète* — dernière strophe (il s'agit du *poète*) :

Sans crainte pourtant il demeure, comme il le doit,
l'homme
Solitaire devant Dieu, le protège la simplicité,
Et il ne faut d'armes et d'aucunes
Ruses, aussi longtemps, jusqu'à ce qu'aide le
manque de Dieu.

Notre expérience à nous, celle qui nous rencontre tous, est le manque de Dieu. Non seulement du Dieu chrétien, mais aussi des dieux grecs.

Mais comment le manque de Dieu aide-t-il ? Qui aide-t-il ? A quoi aide-t-il ?

Questions difficiles. Cependant il faut y jeter un coup d'œil.

Le manque de dieu aide en ceci que s'y prépare l'*inimaginable*. Le manque de dieu, en effet, absente la figure connue des dieux.

Qui aide-t-il ? Le nouveau dieu, en son apparition.

Vers la fin de sa vie, Heidegger prononce plusieurs fois la phrase : « *Nur ein Gott kann uns retten* » : seul un dieu peut nous sauver.

J'ai longtemps réfléchi au sens de cette phrase. Je crois qu'il faut remarquer d'abord plusieurs choses :

1. *Un Dieu* inconnu, à venir.
2. Ce Dieu nous sauverait. Au premier abord, encore

un dieu salvateur. Ce qui n'est pas possible, si le dieu est vraiment nouveau.

3. Donc il faut penser la salvation dans un autre sens. Quel sens ? Comme « sauver du péril ». Or le péril, dit Heidegger, c'est la menace de l'étant sur l'être. Sauver signifie dès lors : sauvegarder l'être.

Le nouveau Dieu, loin d'être fondé sur l'être, plutôt le sauvegarde. Dans le débat de Zurich, Heidegger dit bien : « Ici (là où on pense Dieu) il faut de toutes nouvelles distinctions et délimitations. »

Bref : changer la pensée pour répondre à la nouveauté des dieux nouveaux.

Plus simplement encore : regarder comment « Platon et Aristote ont investi la théologie et plus particulièrement le Nouveau Testament », c'est-à-dire comment le discours sur l'être de l'étant a assujetti Dieu.

D'où se comprend, que pour nous autres Occidentaux, il faut une pensée de l'être, pour que le dieu s'y manifeste. Sans doute est-ce le destin de l'Europe que tout y prenne figure d'être.

A la pensée grecque ont correspondu les dieux grecs. A la pensée chrétienne, le dieu chrétien. Non qu'il s'agisse ici de relations causales. Mais de *correspondance*.

Question : que se passe-t-il quand on travaille à retourner la pensée ? Il se passe qu'on a déjà fait l'expérience du retournement. Le manque de dieu *aide* en creusant un abîme.

L'abîme fait tout se retourner.

Pourquoi seul un dieu peut-il nous sauver ?

Parce que sans doute c'est le déploiement même du dieu que de *sauver*, quelle que soit l'acception graduelle de ce mot, et éventuellement ses sens contradictoires.

Mais l'être lui-même, ne peut-il *sauver* ? Non. L'être « est » ce qui doit être sauvé, et non pas ce qui sauve.

Ainsi Heidegger pensé-t-il déjà les nouveaux dieux. Höl-

derlin nomme leur excessive proximité, qui le contraint à les masquer.

Penser à Dieu — ce n'est pas penser aux dieux enfuis, ou plutôt c'est penser le déploiement des dieux enfuis comme déploiement divin ;

ce n'est plus penser Dieu à partir de la création ;
mais penser Dieu dans le Cadre de
terre et ciel, mortels et immortels.

Quelle place laissons-nous dans notre pensée à l'immortalité ?

Sauver : l'acception graduelle,
les sens contradictoires.

1. Sauver, désormais, veut — semble-t-il — dire : nous éviter, à nous autres hommes, de disparaître.

Sauver signifie : sauvegarder l'être humain comme tel.

Et même : sauvegarder l'être humain comme *mortel*.

Or être-mortel, ce n'est pas : être promis à une fin. Mais : avoir rapport à sa propre mort de telle sorte que ce rapport tende la vie.

Nous entendrons *sauver* dans ce sens élevé et absolument ontologique.

2. En ce sens, il ne s'agit plus de sauver d'une *perdition* (qui est une dérivation modale de la salvation — souvenons-nous de la tonique parole de Saint-John Perse « Je suis sauvé de naissance ») — mais de *sauver* du non-être.

3. Le dieu qu'évoque Heidegger est vraiment inconnu et nouveau.

Sauver l'homme du non-être, aucun dieu jusqu'ici ne s'est illuminé en ce sens.

Ce que O'Leary entreprend, en cherchant à penser le Dieu des Evangiles comme *Esprit*, est-ce que c'est suffisamment audacieux ? Est-ce que l'*Esprit* est bien ce qui nous sauve du non-être ? Et non plus seulement de la perdition ?

Sauver désormais n'est plus l'antonyme de *damner* !

Reste que « sauver du non-être », pour nous, désormais,

exige de nous que nous nous mettions en quête du « sens » d'être.

HEIDEGGER ET LA THÉOLOGIE

Il s'agit, avec le thème « Heidegger et la théologie », du rapport de la pensée telle qu'elle a été mise en route chez Heidegger avec la pensée chrétienne de Dieu.

Pour aller vite à l'essentiel, nous prenons un point de départ précis. Parlant avec Jean Beaufret en 1960 — mesurons-nous déjà à leur juste importance ces entretiens de Heidegger avec Beaufret, pendant *trente ans* ? —, Heidegger lui dit :

« La vie chrétienne évangélique — celle qui n'est pas encore théologisée — est plus proche du monde grec que la doctrine du christianisme, doctrine de l'Eglise, systématisée à l'aide de la philosophie grecque elle-même non interprétée. »

Deux remarques :

1. La théologie est quelque chose de très précis : c'est la *doctrine* de l'Eglise, l'énoncé cohérent des dogmes, systématisé à l'aide de la philosophie — dont on ne peut en aucun cas prétendre (puisque l'on dit que la théologie naturelle n'a pas besoin de la Révélation) qu'elle ait quel que rapport que ce soit avec les Evangiles.

2. Or — précisément —, Heidegger *rapproche* les Evangiles du monde grec ! En quel sens entendre ce rapprochement ? Ce n'est pas que le monde grec serait préchrétien. Regardons du côté des *Evangiles* : la foi y est à ce point allégée qu'elle n'est pas autre chose que pure confiance dans le Père.

Cela n'est pas grec. Mais apparemment il y a là quelque chose de parallèle à l' *ἀλήθεια*.

Soulignons sans tarder le danger de parler ainsi : le danger de mêler, de confondre deux expériences diffé-

rentes. Pour parer à ce danger, affirmons l'altérité de la vie chrétienne et de l'existence grecque.

A présent, nous pouvons poser la véritable question de notre colloque :

Y a-t-il un rapport entre l'être et Dieu ?

Il faut répondre : oui. Ce rapport n'est autre que la philosophie chrétienne elle-même, ou théologie.

Dans la théologie, Dieu est *pensé* dans une dimension d'être qui est celle de la traduction latine d'Aristote. Par exemple : la première phrase de la Genèse est interprétée à partir de l'ontologie de la *poiësis*.

Question : quel rapport la théologie entretient-elle avec le Christ évangélique ? Et concrètement : comment se concilient la création et l'amour ? (en opposition à la tradition, j'oserais déclarer l'hétérogénéité radicale de l'amour à la création).

Deuxième question : ne peut-on pas supputer qu'une autre dimension d'être (quelle qu'elle soit) ferait paraître Dieu sous une autre figure — ou, ce qui revient au même, le ferait disparaître en son abscondité absolue ?

Troisième question : dans les Evangiles mêmes, il n'y a pas de dimension ontologique explicite. Cela ne montre-t-il pas que Dieu peut se manifester hors de l'Oouvert ?

Heidegger semble le nier. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, il écrit : « Seulement à partir de la vérité de l'être se laisse penser le déploiement du sacré. Seulement à partir du déploiement du sacré peut se penser le déploiement de la divinité. Seulement dans l'illumination du déploiement de la divinité peut être pensé et dit ce que la parole "Dieu" doit nommer. »

A bien regarder ce texte, nous voyons qu'il s'agit de *penser*. La parole « Dieu » est d'abord une parole. *D'abord* n'a ici que le sens de l'antériorité de fait.

Or cette parole « Dieu » n'est parlante — elle ne dit et ne montre — que si est illuminée d'avance l'essence de la divinité. Dieu n'est *pensé* que si la divinité est pensée.

Heidegger continue : la divinité n'est pensée que si le

sacré s'est déployé dans la pensée. Enfin le sacré lui-même n'arrive à sa plénitude que si l'être même est pris en garde.

Heidegger ne prétend nullement soumettre Dieu à l'être. Il se contente de signaler sobrement que chaque fois qu'il sera question de penser Dieu, il faudra préalablement penser l'être.

Or penser l'être est la tâche de la pensée, non celle de la théologie — qui a pour tâche de penser Dieu.

MAIS : le Dieu ne se manifeste-t-il pas premièrement *avant* (au sens de l'antériorité phénoménologique) toute ἀλήθεια ?

Répondre comme il faut à cette question demanderait beaucoup de préalables. Pour emprunter un raccourci, demandons-nous : comment se manifeste le Dieu des Evangiles *et* comment se manifestent les dieux grecs ?

Celui qui a le plus passionnément, mais aussi le plus sobrement médité cette question est Hölderlin. (En passant je signale que la parole, selon Hölderlin, s'origine dans l'amour). Dans le poème *l'Unique*, Hölderlin dit du Christ qu'il est frère d'Héraklès et de Dionysos. Le Christ est Fils du Père — mais le Père est *Zeus*, le dieu grec, entouré de tous les autres dieux. Dante appelle encore Dieu : *summo Jove*.

La troisième strophe dit :

Beaucoup de beau j'ai vu,
Et chanté de dieu la Figure
J'ai, qui vit entre
Les hommes, et pourtant,
O anciens dieux et tous,
Vous les vaillants fils des dieux,
Encore Un je cherche, que
J'aime entre vous,
Où le dernier de votre race
Trésor de la maison, pour moi,
Hôte étranger, vous tenez à l'abri.

Que fait Hölderlin ? Il lit les Evangiles sans oublier le mythe grec, qui pour lui est tout aussi sacré que les Evangiles.

N'y a-t-il pas là manifestation du divin ?

Heidegger a commencé à approfondir la pensée de Hölderlin vers le début des années 1930.

En 1951, il prononce le cours *Was heisst Denken?* (Qu'est-ce qui s'appelle penser ?) A la page 67 du livre, il commente la locution de Nietzsche : « César avec l'âme du Christ ». « Il n'est pas permis de trop vite glisser loin de cette parole. D'autant moins qu'elle fait penser à une autre, qui est dite encore plus profondément et plus secrètement, dans les Hymnes tardifs de Hölderlin, où le Christ qui est "encore d'autre nature" est nommé frère d'Héraklès et de Dionysos, de sorte que là s'annonce un recueillement encore imprononcé du destin de l'Occident en entier, à partir duquel seul l'Occident peut aller à la rencontre des décisions qui viennent — pour devenir, peut-être, en une guise tout autre, le pays d'un matin. »

Dieu se manifeste dans un monde. Notre monde est l'Occident. Son destin est celui du retrait de l'être. Tout ce qui est dans ce monde, et même ce qui y *vient*, comme le dieu, s'illumine de la lumière de l'être.

En *ce* sens limité le dieu dépend de l'être. Les Grecs disaient : « Les dieux mêmes obéissent à la Nécessité. »

En *ce* sens limité, la pensée de l'être est plus haute que la pensée de Dieu.

Mais ici, tournons-nous vers les théologiens : peut-être la pensée de Dieu n'est-elle pas le sommet de la *vie* chrétienne ?

LA DOUBLE IDOLATRIE
REMARQUES SUR LA DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE
ET LA PENSÉE DE DIEU

A. M. C.

Jean-Luc Marion

I

LA FONCTION DE L'IDOLE. ESQUISSE

Cette thèse suppose évidemment un dialogue avec Nietzsche, et avec l'insensé de la *fröhliche Wissenschaft*, mais implique d'abord un concept plus essentiel de l'idole. Ce concept plus essentiel de l'idole doit, en effet, se déployer de telle manière qu'il puisse accueillir de plein droit la représentation intellectuelle du divin, et offrir le cadre d'une interprétation, mieux d'une réinterprétation, de la « mort de Dieu ». Il faut donc, au moins en esquisse, tracer les contours d'une figure de l'idole — figurer la figure, schématiser le schéma : ce redoublement, qui vient tout naturellement et comme inévitablement sous la plume, trahit, par avance, que l'idole appelle l'ambivalence de ses domaines d'application, sensible et intelligible, ou mieux « esthétique » et conceptuel.

Figurer la figure idolâtrique¹, est-ce risquer de lui imposer la caricature qu'on lui a si souvent reproché d'imposer au divin ? Mais l'idole, justement, n'a rien de caricatural, de trompeur, ni d'illusoire. Elle montre seulement ce qui est vu ; qu'*εἰδωλον* reste directement investi

par, et lié à *εἶδω* ne nous indique pas seulement un fait étymologique neutre ou insignifiant, mais reflète très exactement un paradoxe fondateur. L'idole montre ce qui est vu. Elle montre ce qui, effectivement, occupe le champ du visible, sans tromperie ni illusion, mais qui indissolublement ne l'investit qu'à partir de la vision même. L'idole fournit à la vision l'image de ce qu'elle voit. L'idole (se) produit dans l'effectivité (comme) ce que la vision intentionnellement vise. Elle fige en une figure ce que la vision, d'un regard, vise : ainsi le miroir ferme-t-il l'horizon, pour offrir à la vue le seul objet que celle-ci vise, à savoir le visage de sa visée même : le regard se regardant regarder, au risque de ne pas plus y voir que ce visage, sans y percevoir le regard regardant. Sauf que, pour l'idole, nul miroir ne le précède ni, comme accidentellement, n'en clôt l'espace des visions ; pour se refléter et sur elle seule la vision idolâtrique ne mobilise aucune autre instance qu'elle seule : dans l'avenir de sa visée, à un moment, que rien ne saurait prévoir, la visée ne vise plus au-delà, mais rebondit sur un miroir — qui n'est, mieux, n'était que là, précisément — vers soi ; ce miroir invisible, c'est l'idole. Invisible, non qu'on ne puisse le voir, puisque au contraire, on ne voit que lui ; invisible parce qu'il masque la fin de la visée ; à partir de lui, la visée ne progresse plus, mais, ne visant plus, revient sur soi, se réfléchit et, par ce réflexe, abandonne, comme impossible à vivre, non visible parce que non visé ni visible, l'invisible. Le miroir invisible ne produit donc pas le retour réflexe de la visée sur elle-même ; il en résulte : pour ainsi dire, il n'offre que la trace du ressaut, l'empreinte de l'amortissement de la visée, puis de l'élan qu'elle prend, en retour, sur elle-même. Cette planche de bois, l'idole, vaut quasi comme la planche d'appel ou de rappel, de la vision qui, avancée jusque-là, s'en est retournée vers soi. Comme un dépôt marque, dans un vin, que la maturation s'en est achevée, qu'aucune institution n'y deviendra possible, ainsi l'idole ne constitue qu'un dépôt de la visée de l'invisible et du

divin, c'est-à-dire ce qui reste une fois la visée arrêtée par sa réflexion. Dans l'idole, comme statue, ou peinture, la visée se dépose. L'inversion de la visée détermine le point d'invisibilité, et la réflexion suscite le miroir. Miroir invisible — non tant la cause non-vue du retournement de la vision, que le retournement de la vision qui fixe, sur une limite, l'invisible. L'idole ainsi ne se fige dans la fermeté d'une figure qu'à partir de l'instance d'un retournement. La figure résulte du retournement sur/devant l'invisible, sur l'inverse. L'idole paraît donc une réflexion sur l'individu : une visée vers le visible qui, à un certain moment de la visée, s'infléchit sur elle-même, se réfléchit sur soi pour ainsi qualifier d'invisible ce qu'elle ne parvient plus à viser. L'invisible se définit par la réflexion dont la défection abandonne le visible comme non visible, donc non visible, invisible.

Ainsi, l'idole masque d'autant mieux l'invisible qu'elle se marque de plus de visibilité. Plus elle manque, par défaut, l'invisible, plus elle se laisse remarquer comme visible. La statue d'un de ces *kouroï* qui, même dans une salle du Musée national d'Athènes, nous envahissent toujours de leur splendeur puissante et sobre, porte bien le signe du divin. Nul n'a qualité pour dénier aux sites sacrés, aux temples, aux statues des dieux, que le divin les ait marqués. Surtout nul n'en a le pouvoir. C'est qu'en effet l'idole masque, comme un étiage marque une crue, une certaine avancée de la visée du divin, jusqu'à une certaine réflexion et défection. Le témoignage des idoles peut bien avoir, pour nous, perdu sa pertinence : il n'en est pas pour autant disqualifié comme tel, c'est-à-dire comme divin, mais seulement frappé d'insignifiance. Car si les idoles forgées par les Grecs ne nous donnent plus à voir le divin, la faute n'en revient (si faute il faut dire) ni au divin, ni aux Grecs. Simplement : il ne se trouve plus parmi nous de ces Grecs pour qui seuls ces figures de pierre pourraient indiquer de leur miroir invisible une réflexion sur l'invisible, dont l'étiage visible corresponde

bien à cette expérience particulière du divin à laquelle les Grecs seuls parvinrent. Les idoles des Grecs trahissent, silencieusement et incompréhensiblement, une expérience du divin absolument effective, mais qui ne fut effective que pour eux. Ce qui rend muet l'oracle de Delphes, ce n'est pas une quelconque supercherie enfin découverte (Fontenelle), mais la disparition des Grecs. L'idole marque toujours une véritable et authentique expérience du divin, mais, pour cela même, elle en énonce la limite : comme expérience du divin, à partir donc de celui qui la vise, en vue du réflexe où cette visée masque et marque sa défection envers l'invisible par la figure idolâtrique, l'idole doit toujours se lire à partir de celui dont l'expérience du divin y prend figure. Dans l'idole, le divin a bien une présence, et il en est bien fait expérience, mais à partir seulement d'une visée et de ses limites ; en un mot, le divin ne s'y figure qu'indirectement, reflété selon l'expérience qu'en fixe l'instance humaine — le divin, effectivement éprouvé, ne se figure pourtant qu'à la mesure de l'instance humaine qui se met, autant qu'elle le peut, à son épreuve. Dans l'idole, se trahit et s'évalonne ainsi la fonction divine du *Dasein*. Ce qui veut dire que l'idole n'atteint jamais le divin, comme tel, et que, pour cela même, jamais elle ne trompe, n'illusionne, ni ne manque le divin. Comme fonction divine du *Dasein*, elle offre l'indice d'une expérience toujours effective du *Dasein*. Seule la sottise peut mettre en doute que l'idole ne reflète le divin, et qu'en un sens elle puisse encore nous inciter à évoquer pour nous l'expérience dont elle reste le dépôt. Mais cette validité et cette innocence, l'idole la paie justement du prix de sa limite : expérience du divin à la mesure d'un état du *Dasein*. A chaque époque correspond une figure du divin qui se fixe, à chaque fois, dans une idole. Ce n'est pas un hasard si Bossuet risque le terme d'*époque* dans une histoire universelle qui, d'un bout à l'autre, médite sur la succession des idoles². Seul le sérieux de l'idole, comme prise en vue du divin limitée et donc réelle,

réelle parce que limitée, permet de concevoir la paternité que reconnaît Hölderlin entre Hercule, Bacchus et le Christ³. L'idole atteste en effet le divin, au point de vue de la visée qui le produit comme son reflet. A chaque fois, donc, l'idole atteste le divin, mais à chaque fois le divin pensé à partir de sa visée, limitée à une portée variable, par le *Dasein*. L'idole culmine donc toujours dans une « auto-idolâtrie », pour parler comme Baudelaire⁴. L'idole : moins une image fautive ou mensongère du divin, qu'une fonction réelle, limitée et indéfiniment variable du *Dasein* considéré dans sa visée du divin. L'idole : l'image que le *Dasein* se fait du divin, donc d'autant moins Dieu que plus réellement figure du divin. Se faire du divin une image ? L'usage français dit plutôt : « se faire une idée de... » ; serait-ce que, par excellence, l'idée constituerait l'achèvement de l'idole ?

II

L'AMBIVALENCE DE L'IDOLE CONCEPTUELLE

Car le concept, quand il saisit le divin dans son emprise, et donc nomme « Dieu », le définit. Le défini, c'est-à-dire le mesurer à la dimension de son emprise. Ainsi le concept peut-il reprendre à son compte les caractères essentiels de l'idole « esthétique » : parce qu'il appréhende le divin à partir du *Dasein*, il le mesure comme une fonction de celui-ci ; les limites de l'expérience divine du *Dasein* provoquent une réflexion qui le détourne de viser, au-delà, l'invisible, et lui font figer le divin en un concept, miroir invisible⁵. Nommément, la « mort de Dieu » suppose une détermination de Dieu, qui l'explique en un concept précis ; elle implique donc, en un premier temps, une saisie du divin, limitée et pour cela

même intelligible. Il faut donc ajouter à ce qu'on nomme ainsi Dieu des guillemets — « Dieu » —, qui indiquent moins un soupçon qu'une délimitation : la « mort de Dieu » suppose d'abord un concept équivalent à ce qu'elle appréhende sous le nom « Dieu ». C'est sur le fond de ce concept que la critique exerce sa polémique : si « Dieu » comprend en son concept l'aliénation (Feuerbach, Stirner, Marx), ou une figure déliée de la volonté de puissance (Nietzsche), alors il supportera jusqu'à en disparaître absolument les conséquences de son concept. Ce qui suppose, à l'évidence, l'équivalence de Dieu à un concept, en général. Car seule cette équivalence rend opératoire « Dieu » comme un concept. Ce qui veut dire qu'un athéisme conceptuel (naturellement, et non pas tout athéisme — encore que le lien entre l'athéisme conceptuel et l'athéisme sociologique puisse être de conséquence) ne vaut que ce que vaut le concept qui le contient ; et, comme ce concept de « Dieu » n'accède à la précision qui le rendra opératoire qu'en restant limité, il faut dire qu'un athéisme conceptuel ne peut assurer sa rigueur, sa démonstrativité et sa pertinence que grâce à sa régionalité ; non pas malgré elle, mais bien grâce à elle : la régionalité indique qu'au terme par définition indéfini de *Dieu*, le concept substitue telle définition précise, « Dieu », sur laquelle, par la définition déterminante, l'entendement exercera sa logique. Ainsi les athéismes conceptuels supposent-ils la substitution à Dieu de tel ou tel concept régional — dit « Dieu » ; ils ne portent donc que sur des concepts à chaque fois nourriciers de ce « Dieu » qu'ils disent. Les « dieux-dits » (René Char) substituent à *Dieu* les « dieux » que, conceptuellement, nous pouvons énoncer. Ce « Dieu », qu'un concept suffit à dire, n'a pourtant rien d'une illusion : il expose clairement ce que le *Dasein*, au moment de telle ou telle époque, éprouve du divin et approuve comme définition de son « Dieu ». Seulement, pareille épreuve du divin ne se fonde pas tant en Dieu, qu'en l'homme : et, comme le dit exactement L. Feuerbach, « l'homme est l'original de

son idole de Dieu⁶ » — l'homme reste le lieu originel de son concept idolâtrique du divin, parce que le concept marque l'avancée extrême, puis le retour réfléchi, d'une pensée qui renonce à se risquer au-delà, dans la visée de l'invisible.

Il devient maintenant possible de demander quel concept — rigoureux parce que régional — offre à la « mort de Dieu » son support idolâtrique. A cette question, Nietzsche lui-même, explicitement et par avance, répond : « Est-ce qu'avec la morale est aussi devenue impossible l'affirmation panthéiste d'un *Oui* donné à toutes choses ? Dans le fondement et en fait (*im Grunde*), seul le Dieu moral a été réfuté et dépassé. N'y aurait-il pas du sens à penser un Dieu "par-delà bien et mal" ?⁷ » Ne peut mourir, ne peut même être découvert comme déjà mort, que le « Dieu moral » ; car lui seul, à titre de « Dieu moral » ressortit à la logique de la valeur : lui-même ne se comprend et n'opère que dans le système des valeurs de la morale comme contre-nature ; ainsi se trouve-t-il directement atteint dès lors qu'avec le nihilisme « les plus hautes valeurs se dévalorisent ». Le nihilisme n'aurait aucune prise sur « Dieu », si, comme « Dieu moral », il ne s'épuisait dans le domaine moral, lui-même pris comme l'ultime figure du « platonisme ». Reconnaître, selon la lettre même du texte nietzschéen, que seul le « Dieu moral » a été surmonté, ce n'est pas émousser la radicalité de son propos, c'est, au contraire, en dégager la condition de possibilité. Cette condition de possibilité suppose, à l'évidence, l'équivalence entre Dieu et une idole (concept régional), ici le « Dieu moral⁸ ». D'où une double question : *a.* quelle portée reconnaître à cette idole ? *b.* quelle origine lui attribuer ?

Quant à sa portée, nous pouvons, provisoirement, la fixer par référence à ce qu'elle n'exclut pas : la « mort de Dieu » comme « Dieu moral » laisse intacte, mieux ouvre et provoque à la venue des « nouveaux dieux », dont la fonction affirmative soutient ce monde-ci, qui est l'unique.

Ainsi, même à l'intérieur du propos nietzschéen, la « mort de Dieu » ne vaut qu'aussi loin que vise l'idole qui la rend pensable, puisque, au-delà de cette *Götzendämmerung*, une autre aurore du divin se lève. Quant au statut de cette nouvelle levée du divin, il faudra en reprendre ensuite l'examen. Quant à l'origine de cette idole, elle se repère aisément. Feuerbach, en construisant l'ensemble de la philosophie de la religion comme une idolâtrie, non pas afin d'y dénoncer une faillite, mais bien pour y consacrer une appropriation enfin légitime, remarque que l'idolâtrie y déploie toute sa rigueur en y pensant « Dieu » comme moral : « Parmi toutes les déterminations que l'entendement ou la raison confèrent à Dieu dans la religion, et particulièrement dans la religion chrétienne, celle qui l'emporte est la perfection morale. Dieu en tant qu'être moralement parfait, n'est autre chose que l'idée réalisée, la loi personnifiée de la moralité [...]. Le Dieu moral exige de l'homme qu'il soit comme lui-même est⁹. » Mais, ici comme souvent Feuerbach ne vaut guère que comme un relais en direction de Kant, qui pense explicitement comme « un auteur moral du monde¹⁰ ». Que cette équivalence joue comme une idole, au sens strict qu'on a défini, il n'est pas difficile, en un sens du moins, de le montrer : l'appréhension de « Dieu » comme auteur moral du monde suppose une expérience effective de Dieu (qui se risquerait à douter de l'authenticité religieuse de la philosophie pratique de Kant ?), mais sur le fond d'une détermination finie de « Dieu » (du seul point de vue pratique), à partir non de la nature — s'il en est une — de Dieu, mais bien de l'expérience qu'en fait le *Dasein* humain ; cette dernière caractéristique, Kant l'introduit explicitement : « Cette idée d'un souverain moral de l'Univers est un devoir de notre raison pratique. Il s'agit moins pour nous de savoir ce que Dieu est en lui-même (en sa nature), que de savoir ce qu'il est pour nous en tant qu'êtres moraux¹¹ » ; c'est donc bien uniquement pour nous, sans préjudice de sa nature propre, que « Dieu » peut se dire

« comme essence morale », « étant moral ». Ainsi, ou bien Nietzsche ne vise rien de précis, et son propos régresse de la rigueur conceptuelle jusqu'à sombrer en un *pathos* qu'on dira « poétique », pour lui éviter des qualificatifs plus ambigus, ou bien il dénonce comme une idole crépusculaire l'identification kantienne (et par là « platonicienne ») de Dieu au « Dieu moral ». Pareille identification appelle deux critiques : l'une, que déploie tout le propos de Nietzsche — à savoir que cette idée n'est qu'une idole : *Götzendämmerung*. En sorte que si, selon le mot de Schelling, « Dieu est quelque chose de beaucoup plus réel qu'un simple ordre moral du monde¹² », alors l'idole crépusculaire libère, par sa disparition, l'espace d'une autre advenue du divin, que la figure morale. L'athéisme conceptuel, parce qu'il tient de sa disposition idolâtrique une validité strictement régionale, vaut ici bien plus comme une libération du divin. La véritable question, concernant Nietzsche, n'est aucunement celle de son prétendu (et vulgaire) athéisme, mais de savoir si la libération du divin, qu'il tente, accède à une véritable libération, ou défaille en chemin. Mais une autre critique pointe ici, et infiniment plus radicale ; car elle ne demande plus seulement si l'athéisme conceptuel, puisqu'il n'a de rigueur qu'en restant régional, ne doit pas se reconnaître nécessairement idolâtre, donc à récuser ; elle se demande si l'idolâtrie n'affecte pas, tout autant, voire plus encore, le discours conceptuel qui prétend accéder positivement à Dieu : car enfin, Kant et Nietzsche admettent également l'équivalence de Dieu avec le « Dieu moral », en sorte que la même idolâtrie affecte tout autant le penseur de l'impératif catégorique que le penseur de la « mort de Dieu ». D'où le soupçon que l'idolâtrie, avant de caractériser l'athéisme conceptuel, affecte les essais d'apologétique, qui prétendent prouver, comme l'on disait, l'existence de Dieu. Chaque preuve, en effet, quelque démonstrative qu'elle soit, ne peut aboutir qu'au concept ; il lui reste alors à s'outrepasser, pour ainsi dire, et à identifier

ce concept à Dieu même ; identification que, par exemple, saint Thomas opère par un « *id quod omnes nominunt* », répété à la fin de chacune des *viae* (*Summa theologica*, I a, q. 2, a. 3) ; comme Aristote concluait la démonstration de *Métaphysique* V, 7 par *τοῦτο γὰρ ὁ θεός*, « car c'est cela, le dieu » (1072 b, 29-30) ; comme, par excellence, Leibniz, aboutissant au principe de raison, et demandant : « Voyez à présent si ce que nous venons de découvrir ne doit pas être appelé Dieu¹³. » La preuve utilise positivement une idolâtrie que l'athéisme conceptuel utilise négativement : dans les deux cas, l'équivalence avec un concept transforme Dieu en « Dieu », en un des « dieux-dits » infiniment répétables ; dans les deux cas, le discours humain décide de Dieu. L'opposition des décisions, l'une probante, l'autre critique, ne les distingue pas tant que leur commun présupposé ne les identifie : que le *Dasein* humain puisse, conceptuellement, atteindre Dieu, c'est-à-dire puisse construire conceptuellement quelque chose qu'il prendra sur lui de nommer « Dieu », pour l'admettre ou le démettre. L'idole joue universellement, tant pour la dénégation que pour la preuve.

III

LA MÉTAPHYSIQUE ET L'IDOLE

La première idolâtrie peut s'établir rigoureusement à partir de la métaphysique, pour autant que son essence dépend de la différence ontologique, mais « impensée comme telle » (M. Heidegger). Le résultat que nous venons d'acquiescer ouvre, par sa radicalité même, une question délicate, parce qu'universelle. Nous sommes passés de l'idolâtrie à l'athéisme conceptuel pour, aussi bien, mettre au jour le présupposé idolâtrique de tout

discours conceptuel sur Dieu, même positif. Mais à trop montrer on ne montre plus rien : à étendre le soupçon d'idolâtrie à toute entreprise conceptuelle du divin, ne s'expose-t-on pas à disqualifier ce soupçon même ? Le repérage de l'idolâtrie ne peut assurer ses prétentions qu'en se limitant lui-même, c'est-à-dire en balisant précisément le champ de son application. Supposer qu'un tel champ se puisse définir sans contradiction implique une caractéristique universelle de la pensée métaphysique comme telle, ou même une caractéristique de la pensée qui la fasse apparaître comme universellement métaphysique. Cette caractéristique, Heidegger a pu la mettre au jour comme différence ontologique. Nous admettons donc, sans la discuter ni même l'exposer ici, l'antériorité radicale de la différence ontologique comme ce par et comme quoi le *Geschick* de/comme l'Être déploie les étants, dans un retrait qui ménage pourtant une proximité retirée. Nous admettons aussi que la différence ontologique ne joue dans la pensée métaphysique que sous la figure oubliée d'une pensée de l'Être (pensée convoquée à et par l'Être) qui, à chaque fois, garde impensée comme telle la différence ontologique : « La pensée métaphysique demeure engagée dans la Différence, et celle-ci n'est pas pensée comme telle¹⁴ » ; ainsi l'Être ne se trouve-t-il jamais pensé comme tel, mais toujours et seulement comme l'impensé de l'étant et sa condition de possibilité. En sorte que la pensée de l'Être s'obscurcisse même dans la question $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$; où l' $\acute{\epsilon}\nu\ \eta\ \acute{\epsilon}\nu$ indique plus l'étantité de l'étant (*Seiendheit*, *ὄντα*, *essentia*) que l'Être comme tel. En sorte qu'ainsi l'étantité transforme aussi bien la question sur l'Être en une question de l'*ens supremum*, elle-même comprise et posée à partir de l'exigence, décisive pour l'étant, du fondement. En sorte que l'une et l'autre questions ramènent l'interrogation sur l'Être à l'assurance du fondement : « La constitution ontothéologique de la métaphysique procède de la puissance supérieure de la différence, qui tient écartée l'une de

l'autre et rapportée l'une à l'autre, l'être comme fond et l'étant comme fondé et fondant-en-raison¹⁵. » Le divin n'apparaît ainsi que dans la différence ontologique impensée comme telle, c'est-à-dire dans la figure du fonds fondateur, requis pour la mise en sûreté de l'étant, fonds devant être mis en sécurité, donc fondé. L'ontothé(i)ologie dégage, d'elle-même, une fonction, donc un lieu pour toute intervention du divin qui voudra se constituer comme métaphysique : le pôle thé(i)ologique de la métaphysique détermine, dès la mise en œuvre du commencement grec, un site pour ce qu'on nommera plus tard « Dieu ». En sorte que « Dieu ne peut alors entrer dans la philosophie que dans la mesure où celle-ci, d'elle-même et conformément à son essence, exige que Dieu entre en elle et précise comment il le fera¹⁶ ». L'advenue de quelque chose comme « Dieu » en philosophie relève donc moins de Dieu même que de la métaphysique, comme figure destinale de la pensée de l'Être. « Dieu » se détermine à partir et au profit de ce que la métaphysique peut pouvoir, admettre et supporter. Cette instance antérieure — qui détermine l'expérience du divin à partir d'une condition supposée incontournable —, c'est un premier caractère de l'idolâtrie. Il ne suffit pourtant pas encore à interpréter le discours théologique de l'ontothé(i)ologie comme une idolâtrie. Car il convient aussi de déterminer la portée, limitée mais positive, du concept que l'idolâtrie met en équivalence avec « Dieu ». Pour ce faire, nous admettons avec Heidegger, mais aussi comme historien de la philosophie, que ce concept trouve une formulation achevée, dans la modernité (Descartes, Spinoza, Leibniz, mais aussi Hegel), avec la *causa sui* : « L'être de l'Êtant, au sens du fond, ne peut être conçu — si l'on veut aller au fond — que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu [...]. La *Ur-Sache* entendue comme *causa sui*. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie¹⁷. » En pensant « Dieu » comme *causa sui*, la métaphysique se donne un

concept de « Dieu » qui, à la fois, en masque l'expérience indiscutable et la limitation aussi incontestable ; à penser « Dieu » comme une efficence si absolument et universellement fondatrice qu'elle ne puisse elle-même se concevoir qu'à partir de l'essence de la fondation, et donc finalement comme le repli de la fondation sur elle-même, la métaphysique se donne bien une appréhension de la transcendance de Dieu, mais sous la figure seulement de l'efficence, de la cause et du fondement. Pareille appréhension peut revendiquer une légitimité, à condition de reconnaître aussi bien sa limite. Cette limite, Heidegger la dégage très précisément : « Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier, il ne peut, devant la *causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser. Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu, comme *causa sui*, est-elle peut-être plus proche du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théologie ne voudrait le croire¹⁸. » La *causa sui* n'offre de « Dieu » qu'une idole, si limitée qu'elle ne peut ni prétendre à un culte et une adoration, ni même les supporter sans trahir aussitôt son insuffisance. La *causa sui* dit si peu du « Dieu divin » que l'assimiler à celui-ci, même dans l'intention apologétique de fournir une prétendue preuve, revient à énoncer une grossièreté, voire un blasphème : « Un Dieu, qui doit d'abord laisser démontrer son existence, est finalement un Dieu fort peu divin, et la démonstration débouche sur ce qui est, au plus haut point, un blasphème¹⁹. » Le blasphème, ici, ne constitue guère de l'avertissement d'une idolâtrie dont l'athéisme conceptuel offrait le revers. Dans l'un et l'autre cas, Dieu le cède à « Dieu », c'est-à-dire à un concept limité — à la cause comme fondement —, et, à ce prix seulement, opératoire au sein de la métaphysique. C'est seulement sur la base de ce concept que « Dieu » sera, équivalamment, réputé ou

prouvé, c'est-à-dire considéré comme une idole conceptuelle, homogène du terrain conceptuel en général.

Qu'avons-nous gagné ainsi ? N'avons-nous pas seulement retrouvé notre point de départ, à savoir le soupçon de l'idolâtrie appliqué au concept ? Nous l'avons retrouvé, mais avec une détermination qui le qualifie de manière décisive : l'idole conceptuelle a un site, la métaphysique, une fonction, la thé(i)ologie dans l'ontothéologie, et une définition, *causa sui*. L'idolâtrie conceptuelle ne reste pas un soupçon universellement vague, mais s'inscrit dans la stratégie d'ensemble de la pensée prise dans sa figure métaphysicienne. C'est le destin même de l'Être — ou mieux l'Être comme destin, donc de *Geschick*, *Geschichte* — qui mobilise l'idolâtrie conceptuelle et lui assure une fonction précise. Nous aboutissons donc, grâce à Heidegger, à inverser mot à mot la formule imprudente et rapide de Sartre, parlant de « l'Ens *causa sui* que les religions nomment Dieu²⁰ ». Or seule la métaphysique veut et peut nommer l'Ens *causa sui* du nom de Dieu, parce que d'abord seule la métaphysique pense et nomme la *causa sui*. Au contraire, « les religions » ou, pour rester précis, la religion chrétienne ne pense pas Dieu à partir de la *causa sui*, parce qu'elle ne la pense pas à partir de la métaphysique, ni même à partir du concept, mais bien à partir de Dieu même, c'est-à-dire en tant qu'il inaugure de lui-même la connaissance où il livre — se révèle. Bossuet parle d'or, sous la trivialité du propos, qui marque que « notre Dieu [...] est infiniment au-dessus de la Cause première et de ce premier moteur que les philosophes ont connu sans toutefois l'adorer²¹ ». Pour atteindre à une pensée non idolâtrique de Dieu, qui libère seule « Dieu » de ses guillemets en en dégageant l'appréhension des conditions posées par l'onto-théologie, il faut donc d'abord tenter de penser Dieu en dehors de la métaphysique pour autant que celle-ci conduit, par le blasphème (la preuve), immanquablement au crépuscule des idoles (athéisme conceptuel). Ici encore, le pas en retrait hors

de la métaphysique paraît une tâche d'urgence, quoique non de tapage. Mais, en vue de quoi ce pas en retrait ? Est-ce au sens où, pour *Sein und Zeit*, le pas en retrait tente d'accéder à l'Être comme tel dans un rapport essentiel au temps, que le dépassement de l'idolâtrie nous convoque à rétrocéder de la métaphysique ? Rétrocéder de la métaphysique, à supposer déjà qu'y parvienne la pensée adonnée à l'Être en tant qu'Être, suffit-il encore pour libérer Dieu de l'idolâtrie — car l'idolâtrie s'achève-t-elle avec la *causa sui*, ou, au contraire, l'idolâtrie de la *causa sui* ne renvoie-t-elle pas, comme indice seulement, à une autre idolâtrie, plus discrète, plus instante et donc d'autant plus menaçante ?

IV

L'ÉCRAN DE L'ÊTRE

En quoi, jusqu'ici, avons-nous avancé ? N'avons-nous pas seulement repris la méditation heideggerienne de la figure que le divin prend dans l'ontothé(i)ologie de la métaphysique, pour l'identifier avec quelque violence à notre propre problématique de l'idole ? Cette identification, peut-être forcée, n'offre-t-elle pas un nouveau cas d'une manie déplorable mais persistante — celle de reprendre dans un discours théologique les moments du discours heideggerien, en un jeu où l'une et l'autre partie perdent infiniment plus qu'elle ne gagnent ? Justement, il nous faut marquer, maintenant, comment la problématique de l'idolâtrie, loin de tomber ici en désuétude, trouve le véritable terrain d'un débat radical, quand elle rencontre l'essai d'une pensée de l'Être en tant qu'Être.

Pourtant, avant que d'esquisser ce paradoxe, et pour mieux le prendre en vue, jetons un regard en arrière sur

Nietzsche. La « mort de Dieu », comme mort du « dieu moral », constate le crépuscule d'une idole ; mais, précisément parce qu'il s'agit d'une idole, l'effondrement entraîne, plus qu'une ruine, le dégagement d'un nouvel espace, libre pour une éventuelle appréhension, autre qu'idolâtrique, de Dieu. C'est pourquoi Nietzsche annonce comme une possibilité que rend prévisible leur attente ardente, de « nouveaux dieux²² ». Mais ces nouveaux dieux ne pourront jamais se rendre visibles, si leur appréhension ne se soumet à la volonté de puissance, qui commande l'horizon de tout étant, comme étantité de l'étant — « *höchste Macht — das genügt!* » ; les dieux, libérés de l'idolâtrie morale, restent cependant soumis à d'autres instances, à une autre instance unique dont ils sont fonction, la volonté de puissance, dont ils constituent purement et simplement des états ou des figures. Les nouveaux dieux dépendent de « l'instinct religieux, celui qui forge les dieux (*gottbildende*) » (*ibid.*). Ainsi, à une appréhension idolâtrique succède une autre appréhension idolâtrique : la manifestation du divin passe seulement d'une condition (morale) à une autre (*Wille zur Macht*), sans que jamais le divin ne se libère comme tel. De même qu'on a pu risquer que Nietzsche, parce qu'il achève la métaphysique, en constitue le dernier moment, de même doit-on avancer que Nietzsche ne rend crucial le crépuscule des idoles qu'en achevant lui-même un nouveau (dernier ?) progrès du processus idolâtrique. Il ne suffit pas d'outre-passer une idole pour se soustraire à l'idolâtrie. Pareille reduplication de l'idolâtrie, que même Nietzsche ne peut esquiver, nous pouvons en exercer le soupçon d'une manière plus vaste encore, et donc plus dangereuse, chez Heidegger, comme en celui de l'attente nietzschéenne. La « mort de Dieu » s'ouvre pour Nietzsche dans le nihilisme, et c'est au travers du nihilisme enduré que la volonté de puissance accède à une production figurative de nouveaux dieux. L'essence de la technique, culminant dans l'Arraïsonnement (*Gestell*), accomplit le nihilisme,

mais de telle manière qu'ainsi le nihilisme s'ouvre à la possibilité d'un salut ; en effet, à mener à son terme indépassable l'interprétation de l'Être de l'étant comme présent et présence (*Anwesenheit*), donc à consacrer le privilège de l'étant sur son étantité, donc aussi à oublier que, dans la différence ontologique, ce qui ne cesse de s'oublier, c'est justement l'Être, l'Arraisonement porte à son comble la différence ontologique, la manifestant d'autant plus clairement qu'il ne la pense pas comme telle. L'arraisonement pose la différence ontologique comme problème, du fait même qu'il la produit et la méconnaît avec une massive et égale force. Ainsi, comme et parce que le nihilisme ne cesse de viser l'advenue de « nouveaux dieux », et en un sens la provoque, de même « avec la fin de la philosophie, la pensée n'arrive pas pour autant à sa fin, mais elle parvient au passage à un autre commencement²³ ». L'autre commencement tente de penser la différence ontologique comme telle, donc de penser l'Être comme Être. Cet « autre commencement », Heidegger lui désigne une fonction et un enjeu précis, à l'encontre de la différence ontologique, et ne lui soupçonne aucun caractère problématique, à venir ou fantastique. Le « nouveau commencement », qui s'astreint à penser l'Être comme tel, donc accomplit un pas en retrait de la philosophie, c'est *Sein und Zeit* lui-même, ou du moins, sa visée. Le « nouveau commencement », tout comme les « nouveaux dieux », n'appartient à nul futur, puisqu'il peut seul ouvrir un futur que ne régisse pas d'emblée la prétention répétée du présent. Bref, il s'opère devant nous et, il faut l'espérer, avec nous. Et ainsi, le « nouveau commencement » qui rompt avec la différence ontologique impensée, donc avec la *causa sui* de l'ontothé(i)ologie, entreprend de concevoir le « dieu divin », ou du moins ne se ferme pas à cette possibilité ; mieux, l'ouvre. On conclut donc : le « nouveau commencement », en charge de l'Être comme Être, tente d'approcher le dieu en tant que dieu. D'où la déclaration décisive, qu'il nous faut

maintenant, avec ses harmoniques, entendre : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être 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" [...] l'Être. C'est dans cette proximité ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui, à son tour, accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsqu'au préalable, et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité²⁴. » Chacun de ces textes obéit à une superposition, strictement réglée, de conditions qui s'impliquent et s'imbriquent les unes les autres. Ainsi l'Être détermine-t-il, par l'éclaircie de son retrait, des étants ; l'avancée des étants, que maintient intacts l'Être (*das Heile*), couronne à son tour les plus préservés d'entre eux de la gloire au sacré (*das Heilige*) ; mais seul encore l'éclat du sacré peut assurer l'ouverture de quelque chose comme un étant divin (*das Göttliche*) ; et toujours la vertu seule du divin peut affréter et supporter la charge d'étants à ce point insignes qu'il faille reconnaître sur leurs visages la face des dieux (*die Götter*) ; enfin, seule la tribu des dieux peut ménager et garantir un séjour suffisamment divin pour que quelqu'un comme le Dieu du christianisme (ou d'ailleurs, d'où il prétende à l'unicité) ait le loisir de se rendre manifeste. Ces conditions imbriquées se rassemblent d'ailleurs toutes dans le jeu de ce que ailleurs (dans l'étrange conférence sur *la Chose*) Heidegger nomme le Quadriparti ou le Carré (*Geviert*) dont les quatre instances, la Terre et le Ciel, les mortels et le divin, s'arc-boutent, donc se confirment et se repoussent, dans une immobile et tremblante

tension où chacun ne doit d'advenir qu'au combat des autres, et où leurs combats mutuels ne doivent l'harmonieux équilibre de leur(s) (dé-)mêlée(s) qu'à l'Être qui les convoque, mobilise et maintient. Les dieux n'ont à jouer que leur part, dans un Quadriparti; comme à peine peut-on dire que Dieu suffise à tenir le rôle des dieux, encore moins pourrait-on l'envisager soustrait au Quadriparti; ni soustrait, ni bien sûr initiateur ou maître. A la pensée qui s'attache à penser l'Être en tant qu'Être, hors métaphysique, dans le face-à-face décidé avec la différence ontologique méditée comme telle, la question sur « l'existence de Dieu » paraîtra inévitablement déplacée, hâtive et imprécise. Imprécise, car que veut dire *exister*, et ce terme convient-il à quelque chose comme « Dieu » ? Hâtive, car avant que d'en venir à « Dieu », ne fût-ce que comme une hypothèse, il faut en passer par l'éblouissante, mais éprouvante multiplicité des dieux, puis par la simplicité miraculeuse du divin et du sacré, pour finalement aboutir à la question même de l'Être. L'essentiel, dans la question de « l'existence de Dieu », tient moins à « Dieu » qu'à l'existence elle-même, donc à l'Être. Aussi cette question apparaît-elle, à la fin, comme déplacée — à la fois inconvenante et délogée de son site propre: la vérité sur « Dieu » ne pourra jamais venir que de ce d'où provient la vérité elle-même, à savoir de l'Être, de sa constellation et de son ouverture. La question de Dieu doit admettre un préalable, ne fût-ce que sous forme d'une question préalable; mais quoi de plus décisif, dans l'ordre de la pensée, que, justement, l'ordre des questions qui le convoquent ?

Nous disons donc: ici encore, travaille l'idolâtrie. Comme Nietzsche restait encore idolâtre, Heidegger le demeure-t-il peut-être aussi, d'une idolâtrie d'autant plus radicale qu'elle joue avec plus de subtilité. En effet, deux traits essentiels de l'idolâtrie se laissent, ici, clairement identifier la visée antérieure, et sa fixation finie. — Le « Dieu » qui ne peut advenir à la présence que dans le

combat immobile du Quadriparti, et donc l'ouverture que lui ménage l'Être, dépend donc de l'étant avec lequel il en va de son être, et avec l'être duquel il en va de l'Être même, le *Dasein* en personne, comme la seule instance qui puisse s'offrir comme un lieu, un là (*Da-*), à l'Être (*-sein*): *Dasein*, *Da-Sein*, le *Da-* du *Sein*²⁵. A la fin, il convient donc à l'homme, à l'homme en tant qu'il se conforme à son essence la plus intime et, parce que transcendante, ordonnée au seul Être, bref à l'homme tel qu'en lui-même enfin l'Être le change, de décider de Dieu — en décidant de se décider comme le seul là, *Da* de l'Être, dont la constellation accueillera ce « Dieu ». Condition, le *Dasein* déploie sa visée antérieurement à Dieu, et donc substitue à Dieu un « Dieu » qu'il mesure. Preuve *a contrario* de cette dépendance: si le *Dasein* se dérobe à sa dignité et fonction de *Da*, de là pour l'Être, *a fortiori* la désertion ontologique fera-t-elle croître un désert ontique où, avec les autres étants, mais plus qu'eux, les dieux devront subir l'épreuve des temps de détresse. Si meurt « Dieu », la faute en revient à ceux qui l'ont tué; mais l'homme, pour tuer « Dieu », n'a nul besoin d'athéisme forcené ni du terrorisme des voyous; il lui suffit de désert sa propre lieutenance de l'Être. La visée du *Dasein*, comme telle, pose et régit la condition de tout ce qui voudra se constituer comme « Dieu », l'Être. Il faut aller au-delà: « Dieu » ne reçoit pas seulement son statut idolâtrique d'une toujours antérieure visée, mais aussi de la fixation où cette visée trouve ce qui le comble, et ce qu'elle ne pourra plus transgresser (miroir invisible, premier visible) parce qu'elle s'y épuise: l'interprétation de « Dieu » comme un étant: car de même que rien de « Dieu » n'accède à l'éclat du paraître, sinon de ce que l'Être découvre, donc que le *Dasein* assure, de même tout ce qui paraît ainsi de « Dieu » se dira-t-il nécessairement comme un étant. A la condition ontologique de l'idolâtrie (la visée du *Dasein*) répond à la fois un conditionné ontique (fixation de la visée); ce résultat ou, pourrait-on risquer,

ce précipité de l'idolâtrie, consiste à penser « Dieu » comme un étant, puisqu'on a d'abord décidé de le penser à partir de l'Être ? Donc la visée se fixe et fixe son idole en formulant que « si "Dieu" est, "Dieu" est un étant²⁶ ». La séquence articule clairement les deux moments de l'idolâtrie ; la visée d'abord de tout « Dieu » possible à partir du *Dasein*, lieutenant de l'Être : « Si "Dieu" est... » ; la fixation de cette visée, ensuite, qui se dépose en un terme fini et défini, « ... il est un étant ». — Les traits de l'idolâtrie, aussi subtile, discrète et respectueuse qu'elle se donne, se dessinent sans laisser aucun doute. Il convient donc de la questionner, radicalement, de demander donc s'il va de soi que « Dieu » soit un étant ; car, pour que « Dieu » soit un étant, il faut d'abord qu'il soit ; dans ce cas, et dans ce cas seulement, il devrait se commettre avec l'Être et sa lieutenance par le *Dasein*. Mais, justement, va-t-il de soi que Dieu ait à être ? Quelle assurance permettrait d'introduire une équivalence plus légitime entre Dieu et l'Être, où il jouerait encore un rôle d'étant, qu'entre Dieu et le « Dieu » *causa sui* de la métaphysique ? Ou encore, la quête du « Dieu plus divin » n'impose-t-elle pas, plus que d'outrepasser l'onto-théologie, d'outrepasser aussi la différence ontologique, bref de ne plus tenter de penser Dieu en vue d'un étant, parce qu'on aura renoncé, d'abord, à le penser à partir de l'Être. Penser Dieu sans aucune condition, pas même celle de l'Être, donc penser Dieu sans prétendre à l'inscrire ou le décrire comme un étant.

Mais que peut bien permettre et promettre la tentative d'une pensée de Dieu sans et hors de la différence ontologique ? — Le danger que cette exigence critique rende, en fait, la pensée tout entière immédiatement impossible ne saurait se minimiser. En effet, penser hors de la différence ontologique condamne peut-être à ne plus pouvoir penser du tout. Mais ne plus pouvoir penser, quand il s'agit de Dieu, ne marque ni absurdité ni inconvenance, dès lors que Dieu même, pour se penser, doit se penser

comme « *id quo majus nihil cogitari potest* », c'est-à-dire comme ce qui outrepassé, dérouté et affolé toute pensée. Par définition et décision, Dieu, s'il se doit penser, ne peut rencontrer aucun espace théorique à sa mesure, parce que sa mesure s'exerce à nos yeux comme une démesure. La différence ontologique elle-même et donc aussi l'Être deviennent trop courts (même s'ils sont universels, mieux : parce qu'ils nous font un univers) pour prétendre offrir la dimension, encore moins le « séjour divin », où Dieu deviendrait pensable. De quoi la Révélation biblique semble, à sa manière, donner une confirmation, ou du moins un indice, quand elle mentionne, dans le même nom, ce que l'on *peut* (mais non pas doit) comprendre comme *Sum qui sum*, donc Dieu comme Être, et ce que l'on *doit*, au même instant, comprendre comme une dénégation de toute identité — « Je suis celui que je veux être. » L'Être ne dit rien de Dieu que Dieu ne puisse aussitôt récuser. L'Être, même et surtout en *Exode 3, 14*, ne dit rien de Dieu : ou n'en dit rien de déterminant. Il faut donc reconnaître que l'impossibilité, ou du moins l'extrême difficulté de penser hors de la différence ontologique pourrait, en quelque manière, convenir directement à l'impossibilité — elle, indiscutable et définitive — de penser Dieu comme tel. La différence ontologique, *presque* indispensable à toute pensée, s'offre ainsi comme une propédeutique *négative* de la pensée impensable de Dieu. Ultime idole, la plus dangereuse, mais aussi la plus éducatrice et, à sa manière, profitable, puisqu'elle s'offre comme un obstacle qui, abattu et piétiné, devient un ultime échafaudage — *scabellum pedibus tuis* — sans entrer dans l'impensable, l'indispensable impensable. Car l'impensable ici n'a nulle acception provisoire ou négative : indispensable, en effet, l'impensable offre le seul visage critiqué de celui qu'il s'agit de penser. De Dieu, admettons clairement que nous ne pouvons le penser que sous la figure de l'impensable, mais d'un impensable qui outrepassé aussi bien ce que nous ne pouvons pas penser

que ce nous pouvons penser ; car ce que je ne puis penser, cela relève encore de *ma* pensée, et donc *me* reste pensable. L'impensable, au contraire, pris comme tel, relève de Dieu même, et le caractérise comme l'*aura* de son advenue, la gloire de son insistance, l'éclat de son retrait. L'impensable détermine Dieu du sceau de sa définitive indétermination pour une pensée créée et finie. L'impensable masque l'écart, faille à jamais ouverte, entre Dieu et l'idole, mieux : entre Dieu et la prétention de toute idolâtrie possible. L'impensable nous contraint à substituer aux guillemets idolâtriques de « Dieu », le Dieu même que nulle marque de connaissance ne démarque ; et, pour le dire, raturons *Dieu*, d'une croix, provisoirement de saint André, qui fixe une borne aux tentations, conscientes ou naïves, de substituer à l'impensable une idole. La croix n'indique pas que *Dieu* devrait disparaître comme concept, ou n'intervenir qu'à titre d'hypothèse en instance de validation, mais que l'impensable n'entre dans le champ de notre pensée qu'en s'y rendant impensable, par excès, c'est-à-dire en la critiquant : raturer *Dieu*, en fait, indique et rappelle que *Dieu* rature notre pensée parce qu'il la sature, mieux n'entre en notre pensée qu'en lui imposant de se critiquer elle-même. La rature de *Dieu*, nous ne la traçons sur son nom écrit que parce que, d'abord, Il l'exerce, lui, sur notre pensée, comme son impensable. Nous ne raturons le nom de *Dieu* que pour nous manifester, à nous-mêmes, que son impensable sature notre pensée — la rature d'une césure dès l'origine sans rature, et à jamais.

Penser *Dieu*, donc, hors la différence ontologique, hors la question de l'Être, aussi bien, au risque de l'impensable, indispensable, mais indépassable. Quel nom, quel concept et quel signe pourtant demeurent encore praticables ? Un seul sans doute, l'amour, ou comme on voudra dire, tel que saint Jean le propose — Dieu [est] ἀγάπη (1 Jean 4, 8). Pourquoi l'amour ? Parce que ce terme, que Heidegger, comme d'ailleurs toute la métaphysique,

quoique d'une autre manière, maintient en état dérivé et secondaire²⁷, reste encore, paradoxalement, assez impensé pour, un jour au moins, libérer la pensée de *Dieu* de la seconde idolâtrie. Cette tâche, immense et, en un sens, encore inentamée, demande de travailler conceptuellement l'amour (et donc, en retour, de travailler le concept par l'amour), au point que s'en déploie la pleine puissance spéculative. Il ne saurait, même en esquisse, être ici la question d'en indiquer les linéaments. Qu'il suffise d'indiquer deux traits décisifs de l'amour, et leurs promesses spéculatives.

a. L'amour ne souffre pas de l'impensable, ni de l'absence de conditions, mais s'en renforce. Car le propre de l'amour consiste en ceci qu'il se donne ; or le don n'a besoin pour se donner ni qu'un interlocuteur le reçoive, ni qu'un séjour l'accueille, ni qu'une condition l'assure, ou le confirme. Ce qui veut dire, d'abord, qu'en tant qu'Amour, *Dieu* peut transgresser d'emblée les contraintes idolâtriques ; car l'idolâtrie — surtout la seconde — s'exerce par les conditions de possibilités (l'Être, si « Dieu » est un étant, le « séjour divin », si « Dieu » dépend du divin, etc.), qui seules ménagent à « Dieu » un lieu digne de lui, et donc, si les conditions de cette dignité ne peuvent se réunir, l'assignent à résidence dans la déshérence, donc l'assignent à marginalité. Si, au contraire, *Dieu* n'est pas, mais aime, par définition, aucune condition ne peut plus en restreindre l'initiative, l'ampleur et l'extase. L'amour aime sans condition, du simple fait qu'il aime. Il aime aussi sans limite, ni restriction. Aucun refus ne rebute ni ne borne ce qui, pour se donner, n'attend le moindre accueil, ni n'exige le moindre égard. Ce qui veut dire ensuite qu'en tant qu'interlocuteur de l'Amour, l'homme n'a pas d'abord à prétendre lui ménager un « séjour divin » — à supposer que cette prétention même se puisse soutenir —, mais purement et simplement à l'accepter. L'accepter, ou plus modestement, à ne pas s'y dérober. Ainsi, même l'inévitable impuissance de l'homme

à correspondre au destin que lui impose gratuitement l'Amour ne suffit-elle pas à en disqualifier l'initiative, ni l'accomplissement. Car pour accomplir la réponse à l'Amour, il faut et suffit de le vouloir, puisque seule la volonté peut refuser ou recevoir; en sorte que l'homme ne peut même pas imposer de condition, même négative, à l'initiative de Dieu. Ainsi aucune visée ne vient plus décider idolâtriquement de la possibilité ou de l'impossibilité d'un accès à et de « Dieu ».

b. Il n'y a plus: penser Dieu comme ἀγάπη interdit tout autant de jamais fixer la visée dans un premier visible, ni de la figer sur un miroir invisible. Pourquoi? Parce que, au contraire du concept qui, par la définition même de la saisie, rassemble ce qu'il comprend, et qui, de ce fait, s'achève presque inévitablement en une idole, l'amour (même et surtout s'il en vient à faire penser, à donner — par surplus — à penser) ne prétend pas comprendre, puisqu'il n'entend pas prendre du tout; il postule sa propre donation, donation où le donateur coïncide strictement avec ce don, sans aucune restriction, retenue ni maîtrise. Ainsi l'amour ne se donne qu'en s'abandonnant, transgressant sans cesse les limites de son propre don, jusqu'à se transplanter hors de soi. Conséquence: ce transfert de l'amour hors de lui-même, sans fin ni borne, interdit d'emblée la fixation sur une réponse, une représentation, une idole. Il appartient à l'essence de l'amour — *diffusivum sui* — de submerger, comme une lame de fond, le mur d'une jetée, toute délimitation, représentative ou existentielle, de son flux: l'amour exclut l'idole, ou même l'inclut en la subvertissant. Il peut même se définir comme le mouvement d'une donation qui, pour avancer sans condition, s'impose une autocritique sans fin ni retenue. Car l'amour ne retient rien, ni lui-même, ni sa représentation. La transcendance de l'amour signifie d'abord qu'il se transcende lui-même, dans un mouvement critique où rien — pas même le Néant/Rien — ne peut contenir l'excès d'une donation absolue — absolue:

défaite de tout ce qui ne s'exerce point dans cet abandon même.

La seconde idolâtrie ne saurait donc se dépasser qu'en laissant Dieu se penser à partir de sa seule et pure exigence. Pareille exigence outrepassa la limite d'un concept — même celui de la métaphysique en son onto-théologie —, mais aussi la limite de quelque condition que ce soit — même celle de l'être conçu dans la différence ontologique. Dieu ne peut se donner à penser sans idolâtrie qu'à partir de lui seul: se donner à penser comme amour, donc comme don; se donner à penser comme une pensée du don. Ou mieux, comme un don pour la pensée, comme un don qui se donne à penser. Mais un don, qui se donne à jamais, ne peut se penser que par une pensée qui se donne au don à penser. Une pensée qui se donne peut seule s'adonner à un don pour la pensée. Mais, pour la pensée, se donner, qu'est-ce, sinon aimer²⁸?

Mai 1979.

NOTES

1. Sur tel essai de définition de l'idole, voir nos « Fragments sur l'idole et l'icône », in *Revue de métaphysique et morale*, 1979/4.

2. Bossuet: « C'est ce qui s'appelle EPOQUE, d'un mot grec qui signifie s'arrêter, parce qu'on s'arrête là, pour considérer comme un lieu de repos tout ce qui est arrivé devant ou après, et éviter par ce moyen les anachronismes, c'est-à-dire cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps » (*Discours sur l'Histoire universelle*, Avant-propos, éd. Garnier-Flammarion, p. 41). Point remarquable: l'époque s'arrête (ἐπέχω), suspend pour ainsi dire le cours du temps, comme l'idole arrête le regard, qui ne peut aller au-delà du point d'avancée, où se comble sa capacité. L'histoire, comme succession des idoles qui font époque? L'histoire ne peut donc durer qu'autant que des idoles restent encore possibles, qui y fassent époque. L'icône instaurerait-elle alors la seule fin de l'histoire possible — sa transgression eschatologique (parcours de la distance, encore une fois)?

3. Hölderlin, *Der Einzige*, I, v. 48 sq., « Herakles Bruder », 2, v. 51-52: « Ich weiss es aber, eigene Schuld ists! Denn zu sehr, / O Christus! häng ich an dir, wiewohl Herakles Bruder/Und kühn bekenn' ich, du bist Bruder auch des Eviers », et 3, v. 50-55 (G.S.A. 2, 1, pp. 154, 158 et 162). Voir *l'Idole et la Distance*, §§ 10 et 11 (Grasset, Paris, 1977).

4. C. Baudelaire, *Fusées*, XI, in *Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1966, p. 1256.

5. La transition d'une idole « esthétique » à une idole conceptuelle n'a rien de surprenant, puisqu'en l'un et l'autre cas il ne s'agit que d'appréhension. D'où la célèbre séquence de Grégoire de Nysse : « [...] Tout concept νοήμα ?), comme il se produit suivant une appréhension de l'imagination dans une conception qui circonscrit et dans une visée qui prétend atteindre la nature divine, modèle seulement une idole de Dieu (εἰδωλον θεοῦ), sans déclarer aucunement Dieu même » (*Vita Moysis*, II, § 166, P.G., 44, 337 b).

6. L. Feuerbach, « Das Original ihres Götzenbildes der Mensch ist », *Das Wesen des Christentums*, in G. W. Berlin, 1973, vol. V, p. 11 ; trad. franç. J.-P. Osier, Paris, 1968, p. 98.

7. F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 55 : G.A., Colli-Montinari, VIII/1, 217, 5 [71].

8. Comme le remarque M. Heidegger, *Nietzsche I*, pp. 254 et 333, *Nietzsche 2*, p. 348.

9. *Das Wesen des Christentums*, 1/2, 93-95 ; trad. franç. p. 167-168.

10. E. Kant, « ... moralischer Welturheber ». Voir *Kritik der Urteilskraft*, § 87, « *Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäss dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen [...] nämlich es sei so ein Gott. [...] d. i. um sich wenigstens nicht von der Möglichkeit des ihm [sc. l'homme qui pense bien] moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen* » ; la traduction d'A. Philonenko renforce d'ailleurs justement la fonction idolâtrique de ce « concept » : « ... se faire au moins une idée de la possibilité du but final qui lui est moralement prescrit, admettre l'existence d'un auteur *moral* du monde, c'est-à-dire de Dieu » (trad. franç. Vrin, Paris, 1968, p. 259). De même, « ... ein moralisches Wesen als Welturheber, mithin ein Gott angenommen werden müsse [...] ein moralischen Wesen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen », § 88, et « *Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird* », § 91 (voir, entre autres, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. A. v. 145 ; trad. franç. Picavet, P.U.F., Paris, 1966, p. 155, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, III, 1 § 4 ; trad. franç. Gibelin, Vrin, Paris, 1972, p. 134, etc. — Reste à s'interroger sur le motif, qui permet à Kant de croire ainsi se soustraire à un danger qu'il mentionne expressément, l'idolâtrie (*Idololatrie*, K.U., § 89), et définir « une illusion superstitieuse en laquelle on s'imagine pouvoir se rendre agréable à l'être suprême par d'autres moyens qu'une disposition morale » (trad. franç., p. 264) ; car ne peut-on pas demander en quoi ce que l'attitude pratique ne peut pas ne pas présupposer — que « Dieu » se dise selon la moralité, donc par un concept de la moralité —, ne vaut pas encore et toujours comme une idole ? Et c'est alors contre Kant lui-même que se retournerait sa mise en garde : « ... si pur et si dégagé d'images sensibles qu'on ait théoriquement saisi ce concept, on se le représente toutefois au point de vue pratique comme une *idée*, c'est-à-dire anthropomorphiquement en ce qui concerne la nature de sa volonté » (*ibid.*, note). Et si Dieu ne souscrivait pas à l'impératif catégorique ? On sait la réponse de Kant : Dieu serait exclu, comme le Christ, réduit au simple rôle d'exemple de la loi morale, l'est expressément.

11. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, III, Ak. A., VII, p. 139 ; trad. franç., p. 183.

12. « *Gott ist etwas Realeres als eine bloss moralische Weltordnung* », *Untersuchungen über die menschliche Freiheit...*, éd. Cotta, 1/9, p. 356.

13. Leibniz, *Textes inédits*, ed. G. Grua, P.U.F., Paris, 1948, 1, p. 287, et aussi les *das ist* de Kant, cités note 10.

14. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 63 ; trad. franç., *Questions I*, Paris, 1968, p. 305. Voir « *Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinklick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten* », — « dans la mesure où la métaphysique pense l'étant comme tel dans sa Totalité, elle se représente l'étant dans la perspective de ce qu'il y a de différent dans la Différence, sans avoir égard à la Différence comme telle » (*ibid.*, p. 62 : p. 305), et *Über den « Humanismus »*, *Wegmarken*, G.A., p. 322, trad. franç. *Questions III*, Paris, 1966, p. 88, etc.

15. *Ibid.*, p. 63 : trad. franç., p. 305.

16. *Ibid.*, p. 47 : trad. franç., p. 290.

17. *Ibid.*, p. 51 : trad. franç., p. 294, puis p. 64 : trad. franç. p. 306. Il faut, dans *Ursache*, entendre à la fois la cause, et ce qui, métaphysiquement, l'assure, la chose primordiale, *Ur-Sache*. Voir *Wegmarken*, G.A., 9, p. 350, trad. franç., *Questions III*, p. 131 ; et *Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze*, p. 26, trad. franç. *Essais et Conférences*, Paris, 1958 : « Dieu vu à la lumière de la causalité, peut tomber au rang d'une cause, de la *causa efficiens*. Alors, même à l'intérieur de la théologie, il devient le Dieu des philosophes, à savoir ceux qui déterminent le non-caché et le caché suivant la causalité du « faire », sans jamais considérer l'origine essentielle de cette causalité. » (P. 35.)

18. *Ibid.*, pp. 64-65 : trad. franç., p. 306. David, au contraire, devant l'Arche, danse, et nu. Et, psalmiste par excellence, de chanter.

19. Nietzsche, 1, p. 366. Voir « Proclamer « Dieu » comme « la plus haute valeur », c'est dégrader (*Herabsetzung*) l'essence de « Dieu ». La pensée sur le mode des valeurs est, ici, comme ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être » (*Über den « Humanismus »*, *Wegmarken*, in G.A., 9, p. 349 : trad. franç., p. 130). Une seule question, par avance : le blasphème contre Dieu se résume-t-il purement et simplement en blasphème contre l'Être ? Ou l'identification des blasphèmes ne constitue-t-elle pas, au second degré, le blasphème contre Dieu (sans guillemets !) par excellence ?

20. J.-P. Sartre, *l'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. 703.

21. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, II, 1 (*loc. cit.*, p. 151).

22. F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 1038 : G.A., Colli-Montinari, VIII/3, p. 323, 17 [4], § 5.

23. *Überwindung der Metaphysik*, § 12, in *Vorträge und Aufsätze*, I, p. 75 : trad. franç., p. 96.

24. *Über den « Humanismus »*, *Wegmarken*, in G.A., 9, p. 351 (trad. franç., p. 133) et p. 338 (trad. franç., p. 114). Voir aussi bien *Vom Wesen des Grundes*, *ibid.*, p. 159, Anmerkung 1 (trad. franç. *Questions I*, Paris, 1968, p. 136), *Wozu Dichter ? Holzwege*, pp. 249, 250, trad. franç., *Chemins*, 220-221, *Die Kehre*, p. 46 (trad. franç., Paris, 1976, p. 154) : « *Ob der Gott tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität des Menschen, und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie, und der Naturwissenschaft. Ob Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer.* »

25. Faut-il rappeler ici les textes célèbres qui, de *Sein und Zeit* à la lettre *Über den « Humanismus »*, définissent le privilège absolu du *Dasein*, dans la décision et dans l'ouverture de (c'est-à-dire aussi bien à partir de qu'à propos de) l'Être ?

26. *Die Kehre*, loc. cit., p. 45 (trad. franç., p. 152, voir *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 10, 24, p. 110).

27. *Über den « Humanismus »*, *Wegmarken*, in G.A., 9, p. 316, (trad. franç., p. 78), où *aimer* se laisse finalement réduire à « offrir l'essence », donc à une fonction de l'Être. Sur ce point, voir notre tentative « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik ?* », in *Archives de philosophie*, 1980/1, Paris.

28. Nous avons risqué ailleurs une esquisse du conflit entre aimer et comprendre, « De connaître à aimer : l'éblouissement », *Communio*, III/4, 1978.

HEIDEGGER EST-IL « IDOLATRE » ?

Maria Vilella-Petit

Remarques préliminaires

Chaque fois que le mot idolâtrie apparaît dans un discours, il inclut, voilée ou non, une accusation. Mais d'où vient le caractère de mal attribué à l'idolâtrie ? Peut-il uniquement s'expliquer par la différence entre croyance monothéiste et croyance polythéiste ou, en d'autres termes, entre la révélation du divin transcendant et une approche immanente où le divin serait accaparé par des étants particuliers, ce qui empêcherait de le reconnaître dans sa « hauteur » et, d'après le langage biblique, comme le créateur de toutes choses ? L'idolâtrie pourrait encore indiquer l'arrêt du mouvement spirituel dans son élan vers le *Deus absconditus*, vers la source inconnaissable de tout être...

Mais à ne la considérer qu'ainsi, ne manquerions-nous pas l'autre versant de l'accusation biblique d'idolâtrie, à savoir son versant éthique ? Car une telle accusation n'est pas seulement, dans l'Ancien Testament, le label péjoratif pour désigner l'attitude du polythéiste, adorateur d'images, dont le monothéiste, le serviteur d'Yahvé, pour constituer son identité, chercherait à se différencier sur le plan de ses seules croyances. Au contraire, chaque fois que l'idolâtrie y est stigmatisée, qu'elle fait objet d'un jugement, d'une condamnation, c'est en tant qu'elle désigne l'abomination de certaines conduites, en parti-

culier de certaines conduites rituelles, caractérisées par le non-respect d'autrui, et qui se répercutent sur le niveau social et politique.

De la prévalence du critère éthique témoigne la distinction qui peut éventuellement être faite entre peuples idolâtres, et je pense en particulier au chapitre 24 de la Genèse, où Abraham envoie son serviteur Eliézer à la recherche d'une épouse pour Isaac, pour qu'à travers ce mariage soit assurée la descendance abrahamique. Comment interpréter que ce choix ne doive pas s'opérer parmi les Cananéens au milieu desquels vit Abraham, mais ait à s'effectuer parmi la phratricie babylonienne, d'où il est issu et qu'il a quittée, si ces deux peuples sont idolâtres ?

Parmi les multiples interprétations midrashiques avancées, une des plus profondes, me semble-t-il, est celle que Nehama Leibowitz dans ses *Studies in Bereshit (Genesis)* résume ainsi : « *In other words, it was not the ideas and beliefs of the girl destined to be the mother of the nation that were apt to endanger the whole nation, [...] but evil deeds* ». » Par là ce que l'on pourrait appeler le dommage idolâtrique ne relève pas seulement de l'ordre de la croyance, mais de l'ordre pratique. (Étaient, en partie abhorrés les sacrifices humains qui avaient cours dans le culte cananéen de Moloch².) Idolâtre est ainsi, et avant tout, une conduite qui tout en se voulant culturelle, c'est-à-dire adressée au dieu, est une négation pratique de la sainteté de Yahvé. D'après une telle compréhension, c'est donc dans la sphère éthique que résiderait le tranchant, la pointe de l'accusation d'idolâtrie.

Cela dit, la question de l'idolâtrie se trouve prise dans un nouvel enjeu, eu égard auquel nos remarques précédentes, appuyées sur des considérations exégétiques se situeraient, disons, au niveau premier de la question. En effet, elle se déplace, de nos jours, pour se constituer, à

travers l'œuvre de Jean-Luc Marion, en une problématique du fonctionnement idolâtrique des concepts. Comme il prend soin d'avertir dans l'Ouverture à son bel ouvrage *l'Idole et la Distance* : « Non sans violence, nous transposons ce couple [il s'agit du couple idole/icône] du domaine proprement culturel au domaine conceptuel³. » L'idolâtrie quitte ainsi le domaine culturel des croyances et des conduites pour se rapporter au concept même de « Dieu », tel qu'il a pu être mobilisé au sein de cette configuration de pensée qu'à la suite de Heidegger on appelle « onto-théologique ». Mais si « Dieu » a pu fonctionner comme idole conceptuelle, le ou les concepts de Dieu de la métaphysique n'épuisent pas, d'après la communication de Marion intitulée *la Double Idolâtrie*, le fonctionnement idolâtrique dans l'aire de la pensée. Celui-ci serait encore à déceler, et chez Heidegger lui-même, dans ce qui apparaît comme la « subordination » de la question de Dieu à celle de l'Être, et, finalement, dans la pensée de l'Être elle-même, comme faisant obstacle à ce que la pensée accueille Dieu en tant que son impensable, l'impensable qui la sature en même temps qu'il la rature⁴.

Devant le nouveau sort fait au concept d'idolâtrie, un certain nombre de questions ne manquent pas de se poser. Avant de les entamer, il importe que nous fassions remarquer que, dans le texte « la Double Idolâtrie », Marion débute par une analyse phénoménologique de l'idole, sans doute pour légitimer le transfert du concept d'idolâtrie de la sphère culturelle à la sphère conceptuelle, en éliminant ainsi ce qui dans *l'Idole et la Distance* pouvait apparaître, de son propre aveu, comme le coup de force de cette transposition. Quelle que soit cependant la rigueur de cette analyse phénoménologique, elle laisse toujours dans l'ombre le sens de l'idolâtrie, tel que, se déployant dans la sphère « culturelle » (ce qui inclut aussi le « cultuel »), ce sens a été appréhendé par l'herméneutique biblique, laquelle rattache l'idolâtrie — nos remarques préliminaires le soulignaient — à un certain

« ethos », à un certain « séjour » bref, à une certaine manière de vivre. Ainsi, chez Marion, la dimension éthique de l'idolâtrie n'est même pas aperçue, aucune trace de précompréhension ne subsistant dans son analyse, où prévalent le visuel et le cinétique dans les métaphores de l'écran et de l'arrêt. L'idole fait écran et arrête, ce qui est phénoménologiquement juste, mais sans doute insuffisant à caractériser ce qui s'est indiqué bibliquement comme idolâtrie.

Or cette dimension éthique, fût-elle entrevue, n'aurait-elle pas pu, par ailleurs, fournir de quoi franchir le *gap* entre le culturel et le conceptuel, au moins pour ce qui est du cas précis de la détermination de Dieu par Kant, comme fondement moral du monde, afin de mettre à l'épreuve ce franchissement ? Qu'une telle détermination soit rigoureusement insuffisante, comme l'est, de par la radicalité de son inadéquation, toute détermination conceptuelle de Dieu, comment ne pas l'accorder à Marion ? Mais la fixation unilatérale et l'insuffisance de cette détermination suffiraient-elles à la définir comme « idole »⁵, alors que, de toute évidence, elle comporte des présuppositions critiques à l'égard de la métaphysique et qu'elle parvient à ressaisir une des impulsions essentielles de la révélation biblique, l'impulsion éthique, contre laquelle vient s'échouer justement l'idolâtrie ? Au lieu de figer en « idole » conceptuelle ce qui est de soi-même déjà une fixation conceptuelle, n'importerait-il pas davantage de montrer, plus explicitement, en quoi une telle ressaisie conceptuelle (ou encore telle autre) d'un aspect de la révélation biblique de la divinité l'appauvrit et la réduit, de telle sorte qu'il devient possible de dire qu'elle est délaissée par le divin ? Cet appauvrissement, quel est-il si ce n'est celui du langage lui-même (et Marion l'a bien remarqué dans *l'Idole et la Distance*), ce qui n'a pas que des conséquences langagières ? Ainsi, dans le cas que nous thématisons, si le langage conceptuel porte encore la trace de la révélation biblique du

divin comme « Saint », il ne la dit plus en l'articulant au moyen de paroles vives capables de résonner et de frapper un cœur d'homme, comme le faisaient (et peuvent encore faire) certains récits et la parole prophétique, où retentit pour l'auditeur le souffle divin d'un appel à une conduite (*Verhältnis*), à une existence convenante à la sainteté de Dieu qu'elles laissent entrevoir. Dans cette parole prophétique et dans la prédication des Évangiles, ainsi que chez les Grecs⁶, s'indique aussi pour Heidegger, soit dit en passant, l'habitation du divin, dont la plénitude cachée, ajoute-t-il, demeure encore pour nous, au sein même de notre manque de Dieu, à la fois comme souvenir et comme promesse⁷.

Or l'appauvrissement que la détermination conceptuelle fait subir à l'expérience du divin — appauvrissement qui, par ailleurs, peut être envisagé comme la contrepartie de l'avancée ou de la percée du concept — serait davantage contournable, si le discours conceptuel ne levait en même temps en lui la prétention de réduire, au moyen d'une opération d'*Aufhebung*, tout autre langage que le sien, et, partant, tout langage d'adresse à Dieu, ou proféré à partir de Lui, à son langage *sur* Dieu. Ou encore, puisqu'il est ici question plus précisément de Kant, si ce discours conceptuel, se faisant normatif, ne croyait devoir tout ramener aux limites de son propre jeu de langage, c'est-à-dire, et selon les termes où il se comprend, de tout tenir dans les limites de la simple raison.

La question du fonctionnement idolâtrique des déterminations conceptuelles de Dieu, dans la mesure même où elles se révèlent inadéquates, n'est pas pour autant réglée. Si le divin les déserte, jusqu'à ce que vienne s'installer la nuit de la mort de Dieu, peut-on encore les qualifier comme « idoles » ? Peut-être serait-il plus conforme à l'inspiration biblique de réserver l'accusation d'idolâtrie conceptuelle non tant pour les concepts nécessairements inadéquats de Dieu, mais plutôt pour ceux qui, historiquement, viennent à revendiquer une divinisation

ou à se comporter comme des entités divines, et qui, tels les Molochs des Temps modernes, exigent dans leur culte de véritables sacrifices humains, ainsi que, et pour ne citer que quelques-uns, la « déesse » Raison, le « sens de l'histoire », le « progrès », l'« intérêt national », etc. Cela ne voulant cependant pas dire qu'il faille renoncer à entrevoir en quoi la possibilité même de telles divinations a pu croître sur le terrain que le divin désertait, et en rapport avec l'inanité existentielle des déterminations métaphysiques de Dieu. Et encore moins qu'il faille restreindre la critique du régime qu'impose à la question de Dieu le discours onto-théologique. Discours qui aboutit à la détermination de Dieu comme « ... *causa sui*. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser », selon l'heureuse formule de Heidegger que Marion affectionne et qui lui a tellement donné à penser. Mais la question demeure justement de savoir si à propos de telles déterminations conceptuelles, et puisqu'elles ne revendiquent aucun culte, il convient d'affirmer, comme il le fait, « que le Dieu de l'onto-théologie vaut comme une rigoureuse idole ».

Quel que soit, toutefois, le parti choisi dans ce débat — qui revient à décider si la fonction critique de la notion d'idolâtrie doit se déplacer de la sphère éthique à la sphère ontologique (et tout choix ici ne garde une quelconque lucidité que s'il est décision devant le fonctionnement même de l'accusation), ce débat reste encore périphérique par rapport au terrain de son véritable enjeu, tel qu'à présent Marion l'envisage. D'après lui, dans *la Double Idolâtrie*, « la problématique de l'idolâtrie, loin de tomber ici en désuétude, trouve le véritable terrain du débat radical, quand elle rencontre l'essai d'une pensée de l'Être en tant qu'Être¹⁰ », autrement dit, quand elle se confronte avec la pensée heideggérienne de l'être.

C'est donc la confrontation avec Heidegger, telle qu'elle se déploie dans le texte *la Double Idolâtrie*, qu'il nous faut interroger, ce qui nous donnera l'occasion, nous l'espérons, de contribuer, par quelques remarques, à la clarification de la question qui nous réunit dans la première partie de ce recueil : « Heidegger et Dieu ». Pour cela, nous suivrons à peu près l'ordre des thèmes convoqués par le texte de Marion et que son articulation relie. Thèmes que nous proposons de repérer comme suit : Dieu et ses « conditions »/Le Quadriparti/Dieu comme Êtant/La subordination de Dieu à l'Être et partant la qualification de l'Être comme idole/La mise à l'écart de l'Être pour et par une pensée de l'Amour.

Partons donc de ce qui, d'après Marion, est la déclaration décisive¹¹ concernant la façon dont Heidegger entend le rapport de Dieu à l'Être, celle où, dans la *Lettre sur l'humanisme*, est dit :

« Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être 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"¹². »

Quelle est la visée de ce passage ? De quoi y a-t-il ici « imbrication de conditions » ? La phrase qui le précède et celle qui le suit, et qui en forment ainsi le contexte immédiat, nous mettent sur la voie de ce qui est à comprendre. Rappelons-les :

« Uniquement pour indiquer que la pensée qui pense à partir de la question portant sur la vérité de l'Être questionne plus originellement (*anfänglicher fragt*) que ne peut le faire la métaphysique. »

La phrase qui suit le passage, à son tour, dit : « Ne nous faut-il pas d'abord comprendre avec soin et pouvoir entendre tous ces mots, si nous voulons être en mesure en tant qu'hommes, c'est-à-dire en tant qu'être ek-sistants, d'expérimenter une relation du dieu à l'homme ? »

Le débat est donc et encore une fois avec la métaphy-

sique. Il s'agit pour Heidegger de ramener la *Gottesfrage* à un questionnement plus inaugural que ne peut le faire la métaphysique, et ce en vue d'élucider phénoménologiquement « une relation du dieu à l'homme », voire l'expérience que l'homme fait du divin. Pensée à partir de l'originalité de sa donation, l'approche de la divinité (double génitif) requiert le sacré comme espace de son déploiement. Or le sacré n'est préservé que là où le secret (*Geheimnis*) n'est pas obscurci par un regard éclairant (lumière aveuglante), qui principalement n'admet pas de « reste », donc pas d'inconnu ou d'inconnaissable. Autrement dit, là où l'être ne s'étale pas comme *Vorhandenheit*, mais où en se retirant dans la surrection même de l'étant, laisse entrevoir son secret. *Geheimnis* qui est à penser en conformité avec ce qui est dit ailleurs de la « vérité de l'être » comme « a-létheia » : « [...] Le se-retirer (*das Sichverbergen*), le demeurer en retrait (*die Verborgenheit*), *die lethe* appartient à l'A-letheia, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'aletheia¹³. » La série d'implications n'indique rien d'autre que le site vers lequel doit être reconduite la question de Dieu si elle peut se poser « hors » métaphysique. Aussi, la *Gottesfrage* n'est plus chez Heidegger une question portant sur Dieu, mais devient une pensée de la divinité, voire des conditions de son épreuve. Une pensée donc de la *Gottese Erfahrung*, comme épreuve du Dieu divin. Dès lors si « conditions » il y a, ce sont celles, phénoménologiques, d'une approche du Dieu divin ; n'étant pas des conditions métaphysiques, elles ne « conditionnent » nullement Dieu, ni sa « révélation ». Tout au plus suggèrent-elles que toute révélation du divin ne se produit pas originellement en « régime » métaphysique. Et n'est-ce pas aussi le cas pour la révélation biblique de Dieu, ce qui mériterait d'être plus longuement médité, ainsi que cette recommandation de Heidegger de regarder comment

« Platon et Aristote ont investi la théologie et plus particulièrement le Nouveau Testament¹⁴ » ?

Or, c'est également à partir d'une compréhension du rôle critique du passage de la *Lettre sur l'humanisme*, comme l'envers de sa tentative d'assigner un site à la pensée du divin, qu'il faut aborder la question du *Geviert* (le Quadriparti, ou le Carré). Dans le groupe de textes (du recueil *Essais et Conférences*) où le *Geviert* est invoqué, c'est encore la « déconstruction » de la métaphysique, et de la façon dont elle pose la question de Dieu, qui est poursuivie, mais d'une façon *latérale*, à partir des marges de la métaphysique. Heidegger y essaie d'approcher une expérience du sacré, et, par conséquent, d'après lui, de la vérité de l'être, telle qu'elle pouvait venir au jour, structurellement, dans un monde mythique, et cela dans la mesure où, marginalisé par la métaphysique, il peut formellement la contester. (Nous disons « formellement », car il ne s'agit pas, bien entendu, d'opposer à la métaphysique tel univers mythique particulier, même si Heidegger peut avoir une préférence pour le « monde grec ». Encore moins y est-il question d'un quelconque retour nostalgique à un âge mythique.)

Dans le monde mythique, monde défini par la co-appartenance des Quatre, à savoir la terre, le ciel, les mortels et les divins¹⁵, il y avait place pour une expérience du divin, dans la mesure même où s'y indiquait le « secret », l'indisponibilité (*Unverfügbarkeit*) de l'être. Dans un tel monde, les choses, une cruche, un pont, non encore devenues des « objets » (dans le sens de la métaphysique), ménagent les Quatre et témoignent de leur co-appartenance, autrement dit comportent une quadri-référentialité à la terre, au ciel, aux mortels et aux divins, laissant ainsi être le jeu du monde dans sa simplicité. Jeu par lequel « chacun des Quatre reflète (*spiegelt*) à sa manière l'être des autres¹⁶ », ce qui ne veut pas dire qu'il soit le miroir des autres dans le sens de la réflexion représentative, voire monadique. La réflexion dont il s'agit

n'est justement pas « présentation d'une image » (*Darstellung eines Abbildes*), mais réflexion comme « transpropriation expropriante » (*enteignende Vereignen*), où aucun ne se pose à part des autres. Ou, comme l'écrit Heidegger : « Aucun des Quatre n'étreint avec force ce qu'il a en particulier et à part des autres » (« *Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes* ». »)

Or, qu'est-ce qui est visé par la méditation développée dans l'essai *Das Ding*, auquel nous faisons ici allusion, si ce n'est une fois de plus la pensée représentative dans sa foncière incapacité à penser plus originairement le monde (*Welt*) et la chose (*Ding*) ? Pensée qui, dans sa volonté d'expliquer (*Erklären*) et fonder (*Begründen*), ne peut concevoir les Quatre ou se les représenter (*vorstellen*) autrement que comme « des morceaux épars de de réalité » (« *als vereinzelt Wirkliches* »), n'atteignant pas par là « le Simple de la simplicité du jeu du monde ». Cette critique de la pensée représentative ne ramène pas pour autant Heidegger du côté de la « résolution » dialectique qui prétend aussi mettre fin à cette séparation en pensant ensemble les « morceaux épars de réalité ». Car le travail conceptuel qu'elle requiert ne présuppose pas moins une fixation, une étreinte avec force de ce que chacun a en propre et partant les « termes » mêmes (sujet et objet) de la pensée représentative qu'il entend dépasser. Aussi bien le concept (hégélien) que la représentation sont incapables de surprendre ou de se laisser surprendre par le jeu du monde dans sa simplicité, laquelle n'est pas, tant s'en faut, une absence de différence et de tension, mais un enlacement ou un entrelacement des Quatre demeurant dans l'unité rassemblante du *Geviert*.

Là toutefois où la pensée représentative et le concept échouent, seule parvient à sauvegarder les Quatre dans leur appartenance mutuelle une habitation poético-mythique. Il faut tout de suite préciser que l'on chercherait en vain dans ces textes le mot « mythique ». Sans doute pour que l'on ne s'égaré pas en croyant que la médi-

tation l'aborde d'un point de vue anthropologique, et que, de ce fait, elle serait à juger selon les critères de la discipline ou des disciplines impliquées, alors que si le monde mythique est pris en considération ce n'est qu'en vue et à partir de la question de la vérité de l'être. Mais il y a encore, croyons-nous, une raison plus essentielle à cette omission. Heidegger cherche délibérément à éviter les oppositions qui ont cours en philosophie et, du même coup, à démarquer sa méditation de ce qui serait un discours philosophique sur le mythe. Cela explique aussi son langage et la difficulté qu'il y a à le situer, à en reconnaître le statut. Langage qui ne demande pas à être entendu « métaphoriquement », même et surtout s'il abonde en métaphores, et dont « l'apparente paradoxe » a été pertinemment relevée par Jacques Derrida dans *Le Retrait de la métaphore*. De même, on se tromperait à imaginer que, dans ces textes où il est question du *Geviert*, il privilégie le sacré mythique par rapport à la religion révélée, en ne faisant que renverser l'ordre des priorités philosophiquement consacrées. Son propos n'est pas d'établir une téléologie des religions, en les hiérarchisant d'après un schéma préalable, celui d'une histoire de l'esprit, comme le faisait Hegel au chapitre VII de la *Phénoménologie de l'esprit*, avec sa distinction entre religion naturelle, religion esthétique et religion révélée. La tentative de Heidegger est tout autre, à savoir d'approcher la question du sacré, non pas en jugeant des religions, en les rangeant au fil d'une histoire dialectique, mais en méditant plus profondément l'être du monde et de la chose, afin de les reconduire là où ils peuvent se tenir dans la vérité de l'être, en assurant donc aux mortels une habitation poétique. Cette méditation faisant entrevoir ce qu'est le déploiement de l'espace du sacré, lequel, s'il se « singularise » chaque fois différemment, y garde cependant une structure phénoménologique commune, celle justement de la co-appartenance du ciel, de la terre, des divins et des mortels.

Voilà esquissé le contexte problématique où il faut situer l'approche de la question du divin (des divins ou des dieux) dans des conférences comme *la Chose*, *Bâtir habiter penser*, ou encore *L'homme habite en poète...* Et, faut-il le rappeler, les « divins » ou les « dieux » n'y apparaissent que comme « les messagers de la Divinité » (*Boten der Gottheit*), laquelle, faisant signe à travers eux, se tient elle-même en retrait.

Que dire alors de l'épithète « étrange » avec lequel Marion se réfère à *Das Ding*? Certes, cet épithète peut lui convenir à plus d'un titre, mais il lui conviendra d'autant mieux si l'on comprend que « la chose », voire la « cruche », dont elle nous parle, nous est aussi « étrangère » que l'est pour notre monde, avec les objets consommables qui nous entourent, un panier dogon, dont l'architecte Aldo van Eyck peut écrire :

« La contenance d'un panier dogon est illimitée : car, avec son bord rond et son fond carré, il est à la fois panier et grenier ; à la fois soleil, firmament et système cosmique ; à la fois le millet et les forces qui font pousser le millet. Il me semble que des hommes pour qui toutes choses sont à ce point unifiées qu'une seule d'entre elles peut les représenter toutes portent cette unité essentielle en eux-mêmes¹⁸. »

Ou encore, comme est « étranger » le four auprès duquel Héraclite se chauffe, si « là également », et ainsi qu'il s'adresse à ses visiteurs, « ... les dieux sont présents¹⁹. »

Mais, objectera-t-on, n'est-ce pas justement ce monde, monde mythique, et par conséquent le sacré qu'il déploie, qu'est venu briser la foi révélée ?

Il n'est guère possible ici de discuter longuement et plus à fond cette opposition, qui reste, nous semble-t-il, insuffisamment et unilatéralement pensée dans beaucoup de théologies contemporaines, pour lesquelles la foi doit être comprise comme antithèse ou antidote à une expérience du sacré, qui relèverait encore du « mythique ». Cependant, nous voudrions à ce propos laisser consignées

quelques brèves remarques centrées autour de l'expérience hébraïque du monde, telle que la Bible en porte la trace.

A moins d'adopter l'attitude du rationalisme classique vis-à-vis des données bibliques, ou de répercuter la lecture de l'expérience hébraïque du monde que fait Hegel dans *l'Esprit du christianisme*, auxquels cas la question est d'avance réglée, n'y aurait-il pas lieu de se demander si et comment s'y déroule le Jeu des Quatre ? Et cela en comprenant comment il se modifie (et se « mondifie », c'est-à-dire devient le monde hébraïque) à partir des successifs appels du Seigneur. Car ce jeu ne disparaît pas face à la hauteur de l'Éternel se révélant à Abraham et à sa descendance, il va s'articuler autrement. Ainsi le ciel en un de ses « aspects²⁰ », l'arc-en-ciel, devient le signe de l'Alliance. La terre elle-même est toujours co-référée, tantôt comme terre d'exil, tantôt comme terre de passage, tantôt comme terre promise, par les différents appels à travers lesquels se noue le rapport de l'Éternel au peuple. Et n'y a-t-il pas également place dans ce monde pour les « célestes », lesquels s'ils ne se présentent plus comme « dieux », n'en sont pas moins des « messagers de la divinité » (les « anges », etc.) ? Et le peuple, se pose-t-il à *part les autres*, à savoir la terre, le ciel et les célestes ? Il ne s'agit nullement de nier la spécificité du sacré se déployant dans l'ouverture du Jeu du monde hébraïque ; mais, peut-on vraiment et sans réductionnisme abusif ou contre-sens historique prétendre que le sacré soit supprimé par la révélation ? Faut-il vouloir, avec le scalpel de la « Raison classique », extirper la Bible de ses « surplus faillibles », et croire, avec Spinoza, que la « foi aux récits » est quelque chose, selon la paraphrase de X. Tilliette, de « tout juste bon pour la masse, à laquelle elle véhicule des "opinions salutaires"²¹ » ?

Ne faut-il pas plutôt accueillir, non pas naïvement, mais grâce à une conscience herméneutique et « critique » de second degré, l'inscription qu'offre la Bible d'une

expérience vivante de la divinité, une divinité devant laquelle un David pouvait « jouer des instruments, chanter et danser » ?

Si c'est le second terme de l'alternative qui est retenu, il y a là une invitation à penser autrement les rapports du sacré et la foi révélée, et du même coup à mieux comprendre ce que dit Heidegger du « sacré en tant que trace vers la divinité²² ». Alors, peut-être, serions-nous à même d'entrevoir que la Foi et la Loi, au lieu d'abolir le sacré, déposent en son cœur le commandement qui le juge : le sacrement de l'autre, le sacrement du frère. A l'Éternel demandant à Caïn : « Où est Abel, ton frère ? ... Qu'as-tu fait ! » (Genèse 4 : 9, 10) répondra aussi la prédication évangélique : « Lors donc que tu présentes ton offrande à l'autel, si tu te rappelles que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; alors seulement, tu viendras présenter ton offrande » (Matthieu 5 : 23, 24).

Ces remarques, trop brèves et insuffisantes, mais destinées à suggérer combien peuvent être, parfois, sommaires et peu fondées les « restrictions » ou les « effarouchements » du croyant face à une pensée comme celle de Heidegger, nous permettent de conclure sur la question du *Geviert*, et du sacré qui s'y rapporte, en récapitulant sur ce qui est en jeu. Nous pourrions donc dire qu'avec la pensée du *Geviert* — en tant que leur co-appartenance dé-finit un monde non encore « démondanésé » par le regard de la représentation classique —, Heidegger entreprend une critique ou une « déconstruction » latérale de la métaphysique des Temps modernes, en même temps qu'il médite l'être essentiel d'une habitation poétique du monde que l'habitation mythique avait pu, à sa manière, sauvegarder. Une telle habitation, se tenant dans l'ouvert de l'être, ménageait un séjour au dieu divin. La question de la divinité s'y rattache donc à la question de l'habitation, entendue comme la manière

dont, sur Terre, et auprès des « choses » les hommes (les mortels) sont²³.

Or au sujet du *Geviert*, il importait aussi d'éviter soigneusement une erreur de lecture, à laquelle il est dommage que Marion ait succombé, et qui ne peut pas ne pas grever son argumentation. Il écrit :

« Le "Dieu" qui ne peut advenir à la présence que dans le combat immobile du Quadriparti, et donc dans l'ouverture que lui ménage l'Être, dépend donc de l'étant avec lequel il en va de son être, et avec l'être duquel il en va de l'Être même, le *Dasein* en personne, comme la seule instance qui puisse s'offrir comme un lieu, un là (*Da-*), à l'Être (*-sein*) : *Dasein*, *Da-sein*, le *Da* du *Sein*. »

Et, plus loin, il ajoute :

« Condition, le *Dasein* déploie sa visée antérieurement à Dieu, et donc substitue à Dieu un "Dieu" qu'il mesure²⁴. »

Il oublie toutefois de remarquer que dans aucun des textes où le Quadriparti (le *Geviert*) est invoqué il n'est question de *Dasein*. Comment en serait-il encore question, si le *Geviert*, en nommant les « participants » du Jeu du monde, englobe justement les mortels ? Heidegger parle alors de « mortels » ou d'hommes, mais pas une seule fois de « *Dasein* ». D'ailleurs, comme nous le suggérons dans un autre contexte, la figure du « Carré » s'impose à Heidegger en opposition à la « Sphéricité de la Subjectivité²⁵ » qui domine la philosophie des Temps modernes, de laquelle la problématique du *Dasein* en *Être et Temps* était, en un certain sens, encore solidaire. Avec le *Geviert*, au contraire, il n'y a plus rien qui soit encore de l'ordre de la fondation transcendantale. Le *Geviert*, ainsi, ne peut nullement se fonder sur l'ouverture ekstatique du *Dasein*, car cette ouverture, à présent, devient *interne* à l'englobement des Quatre dans le Jeu du monde.

L'argumentation de Marion pouvait-elle alors reposer sur une compréhension transcendantale du *Dasein*, comme si celui-ci était le fondement transcendantal de la « vérité de l'être » et *a fortiori* la « condition ontologi-

que » de la survenue ou du retrait du dieu, ou de Dieu, si tout le chemin heideggérien de pensée, après « le tournant » (*die Kehre*) radicalise la critique de la démarche de fondation transcendantale ? N'écrit-il pas dans sa lettre à Richardson que « l'« être » que cherchent à atteindre les questions de *Etre et Temps* ne peut pas rester posé par le sujet humain. C'est bien plutôt l'être en tant que présence à partir de son caractère temporel qui s'adresse à l'être-le-là (Dasein), qui le concerne²⁶ ».

Dans le même sens, et pour éclaircir l'orientation prise avec le tournant, il dira au cours d'un des séminaires du Thor (1969) :

« En abandonnant le terme de sens de l'être pour celui de vérité de l'être, la pensée issue de *Etre et Temps* insiste désormais plus sur l'ouverture même de l'être que sur l'ouverture du Dasein face à l'ouverture de l'être²⁷. »

Il reste, cependant, qu'il ne serait pas faux de dire que l'expérience du divin est, d'après Heidegger, dépendante de la « vérité de l'être » (vérité, entendue comme a-létheia), et qu'en cette dépendance Marion voit de quoi asseoir le soupçon d'« idolâtrie conceptuelle ». La pensée de l'être serait ainsi une pensée idolâtre en tant qu'elle se « subordonne » « Dieu ». Celui-ci, pensé à partir de la différence ontologique, ne pouvant être pour Heidegger, et d'après ses propres déclarations, qu'un Etant.

Plusieurs questions s'entremêlent ici. Avant d'interroger ce qu'il faut entendre par la dépendance ici visée, où il va du sens même d'« être » chez Heidegger, examinons, pour elle-même, l'équivalence posée par Marion entre « Dieu (pensé comme)-Etant » et « idolâtrie ». Une telle équivalence s'imposerait-elle en tous les cas ? Et ne faut-il pas se rappeler que si l'on tient le langage de l'être, force est d'admettre que Dieu s'inscrit bibliquement comme un Etant ? Certes, au contraire des autres étants, Il ne se laisse pas « décrire » phénoménalement (pourquoi, d'ailleurs, manquerait-on de distinguer entre « inscrire » et « décrire » ?), car même dans les théophanies,

c'est-à-dire dans les manifestations de la gloire divine, Il est celui qui demeure l'Au-delà invisible de toute manifestation. Mais comment ne pas reconnaître que l'inscription biblique de Dieu, tout en renvoyant à un au-delà de la totalité des étants (en tant que créés), n'indique pas néanmoins vers un dépassement de l'étant en tant que tel, ainsi que devait le faire spéculativement une théologie négative et expérimentiellement la mystique ? Cela, la mystique juive de l'*En-Sof* l'a elle-même reconnue, comme nous l'apprend Gershom G. Scholem dans son remarquable ouvrage : *les Grands Courants de la mystique juive*.

« Cette dernière désignation l'*En-Sof* révèle le caractère impersonnel de cet aspect du Dieu caché selon le point de vue humain, aussi clairement et peut-être même plus clairement que les autres expressions. Elle signifie "l'Infini" comme tel ; non pas, comme on l'a souvent suggéré, "Celui qui est infini", mais "ce qui est infini". » [...] « En ce sens, il est indéniable que l'auteur de l'aphorisme mystique cité ci-dessus a raison en soutenant que l'*En-Sof* — ou ce qu'on entend par là — n'est pas même mentionné dans la Bible et le Talmud²⁸. »

Quelle que soit donc la béance ouverte dans le texte biblique par *Ex* : 3, 14, qu'invoque Marion, béance appelée à nourrir toute théologie spéculative, il n'en demeure pas moins qu'« en langage de l'être », Dieu se révèle bibliquement comme un Etant (en tant que « Personne » sous ses différents Noms), ce qu'il ne faut pas escamoter sous peine de creuser un fossé entre « théologie négative » et « parole biblique » et, finalement, entre théologie négative et incarnation, et ce malgré la place que l'on veut accorder au dogme trinitaire. Ce faisant, on rompt, à son insu, la tension conciliatrice que la mystique, qu'elle soit juive ou chrétienne (et malgré leurs différences), cherche à sauvegarder entre « ... la présence vivante de Dieu, le Dieu de la Bible, le Dieu qui est bonté, sagesse, justice, miséricorde et la personnification de tous les autres attri-

but positifs » et « ...le Dieu caché qui reste éternellement inconnaissable dans les profondeurs de son propre Etre, ou, pour employer l'audacieuse expression des kabbalistes, "dans les profondeurs de son Néant"²⁸ ».

Ces considérations, nous les faisons ici dans le seul but d'indiquer qu'il peut y avoir précipitation à postuler qu'une inscription de Dieu (ou du dieu) comme un étant est nécessairement idolâtrique, postulat qui permettait à Marion de déceler d'avance de l'idolâtrie dans l'affirmation de Heidegger, in *le Tournant (Die Kehre, in Die Technik und die Kehre)*, laquelle dit : « car le dieu lui-même, s'il est, est un étant, se tient comme étant dans l'être, dans l'essence de celui-ci, qui advient à partir de l'advenir-monde du monde³⁰ », sans qu'il ait à questionner davantage le contexte où elle apparaît.

Cela n'empêche pas toutefois que le soupçon puisse rebondir pour rejoindre l'aire centrale du débat, celle de cette dépendance du « Dieu », ou du divin, par rapport à l'être.

Mais comment se prononcer sur cette dépendance, si l'on ne distingue pas au préalable la dualité au moins de sens qu'elle peut avoir ? Comme le note Hans Köchler, dans une des meilleures approches que nous ayons eue jusqu'à ce jour de la question du rapport « Dieu » — l'Etre chez Heidegger :

« Il convient précisément de distinguer un double mode de dépendance, à savoir la dépendance de l'expérience de Dieu à l'égard d'une expérience de l'être (la précédant ou la suivant) et d'autre part la dépendance de Dieu même d'un "être-fond" qui l'engloberait³¹. »

Supposons une interprétation de la dépendance de Dieu à l'égard de l'Etre au bénéfice de ce second sens (c'est-à-dire le sens selon lequel, chez Heidegger, « Dieu » est à fonder sur l'être). Quelle pré-compréhension de ce qu'il faut entendre par « Etre » et « Dieu » chez Heidegger aurait-elle impliquée ? Ne serait-ce pas justement une pré-compréhension encore métaphysique ? Car ce n'est que

là où l'être est pensé en tant que l'être de l'étant et Dieu comme Suprême Etant que se pose, comme ce fut le cas dans l'onto-théologie, la nécessité de fonder l'être de l'étant sur le *Summum Ens*, afin d'éviter une subordination quelconque de Dieu à l'être. Mais pensé à partir de de la différence ontologique, l'Etre n'est-il pas l'*autre* de tout étant, un pur néant d'étant ? Comment peut-il donc être écran, selon l'expression de Marion ? Il ne le serait que s'il était encore pensé soit en tant qu'être de l'étant, soit comme fond où tout étant comme tel est fondé. Seul, en effet, un étant peut faire écran. Seul un fond quelque part « fixé » peut arrêter le mouvement spirituel vers l'« impensable ».

Ainsi, et au lieu d'être un « écran » ou un point d'« arrêt », la question de l'être chez Heidegger ne serait-elle pas plutôt un « correctif » à la *Gottesfrage* de la métaphysique, comme l'a pertinemment vu H. Köchler ?

Il nous semble donc que c'est au premier sens de l'alternative qu'il faille entendre la dépendance de « Dieu » ou du divin à l'égard de l'Etre, à savoir comme dépendance de la *Gottese Erfahrung* à l'égard de la *Seinser Erfahrung*, ou mieux comme dépendance de l'épreuve du divin à l'égard de l'épreuve de l'Ouvert de l'Etre. La confirmation en est apportée par Heidegger lui-même, lorsque, à l'adresse des étudiants, à Zurich, en 1952, il dit :

« Je crois que l'être ne peut pas du tout être pensé comme fond et déploiement de Dieu — et cependant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté (pour autant qu'elle est rencontrée par l'homme) parvient à soi-même dans la dimension de l'être³². »

Une telle déclaration marque, on ne peut plus explicitement le souci de Heidegger d'arracher la question de Dieu aux limites d'un questionnement de type fondationnel où l'enferme la métaphysique, surtout lorsqu'elle prétend parvenir au fondement en toute certitude (*Sicherheit*), la certitude devenant alors la mesure de la vérité.

L'Être, d'après Heidegger, n'est pas le fond (*Grund*) pour Dieu. Mais l'Ouvert, la vérité de l'être, est l'espace de sa rencontre. Cela revient à dire que l'accès à une expérience du divin suppose que nous puissions reconnaître à la réalité (*Wirklichkeit*) le don d'elle-même, qui est aussi ce qui demeure inconnu au cœur de toutes nos connaissances. Dans une telle épreuve, l'Être s'indique comme Être, et le divin est approché. Comme l'écrit encore H. Köchler : « *Sein als Sein zu bedenken, heisst nicht anderes als den Geheimnischarakter der Wirklichkeit als solcher offenzuhalten und so alle gegenständlichen Fixierung zu negieren* »³³. »

Suspendons, provisoirement, la différence entre le croyant et le non-croyant, entre le poète et le penseur. Ne sommes-nous pas à même de dire que, ce qu'avec une conscience critique inégalée de l'historicité de la philosophie occidentale, Heidegger a pensé comme « vérité de l'être », laquelle ouvre à une expérience du divin, n'est autre que ce vers quoi pointait Gerard M. Hopkins lorsqu'il écrivait à son ami Bridges : « *... the unknown, the reserve of truth beyond what the mind reaches and still feels to be behind* »³⁴. »

Cette « *reserve of truth* » ne désigne-t-elle pas chez le poète une épreuve de l'être, du dévoilement qui ménage le secret (*Geheimnis*) et donne ainsi accès à une expérience du divin ? Cependant là où, au divin éprouvé, le poète pouvait, dans la Foi, donner un Nom et l'invoquer comme Autre personnel, le penseur ne se prononce pas. Si sa pensée indique avec insistance vers la divinité, elle se contente de cette *indication*, et la divinité demeure chez lui innommée, sans visage (même si parfois elle se délègue et fait signe à travers le souvenir des dieux ou l'écoute des paroles où passe son souffle).

Ces considérations nous amènent à la nécessité de cerner de plus près la question du rapport entre la divinité et l'être chez Heidegger. Quel est le *topos* de la divinité pour une pensée qui fait l'épreuve de la transcendance

comme différence ontologique ? Certes, en un certain sens, on pourrait être tenté de croire que, finalement, chez Heidegger la divinité est celle de l'être lui-même dans sa *différence* par rapport à l'étant et à l'ensemble des étants. Mais la pensée de Heidegger ne s'est pas arrêtée à la différence ontologique. Avec la pensée de l'*Ereignis*, Heidegger va plus loin et vient à penser l'être lui-même à partir d'une *donation*. La divinité la plus cachée ne s'indiquerait-elle donc pas à travers cette donation ? Mais, rétorquera-t-on, Heidegger ne pense précisément la donation qu'à partir d'un neutre, du neutre du « *Es gibt* ». Et que ce neutre n'implique pas nécessairement de divinité personnelle à la source de la donation, on ne saurait le nier. Néanmoins, comme l'a remarqué H. Köchler, en référence à l'expérience de l'être (*Seinserfahrung*), « la neutralité ne signifie pas que le personnel soit nié dans l'expérience de l'être ; il est seulement "mis entre parenthèses" et tombe en dehors de la méditation théorique »³⁵. Ce qui est dit ici de la *Seins-erfahrung* ne pourrait-il s'appliquer aussi au « *Es gibt* » et à l'appropriement qu'il requiert ?

Quoi qu'il en soit, il est sans doute permis d'ajouter qu'à moins d'une attitude préalable de foi, la méditation de Heidegger n'avait pas ici à choisir entre le personnel et l'impersonnel. Peut-on en conclure que le penseur de l'*Ereignis* est pour autant idolâtre, ou que ce que la neutralité donne à penser est de l'ordre de l'inanité, comme le suggérerait *l'Idole et la Distance* ?

De l'*Ereignis*, Heidegger a pu dire qu'elle est aussi intraduisible que peut l'être le *Tao* chinois³⁶, et ceci ne peut seulement vouloir dire une simple intraductibilité au niveau interlinguistique. Or si ce parallélisme surprenant entre l'*Ereignis* et le *Tao* n'autorise pas, bien entendu, à interpréter la pensée de l'*Ereignis* comme une pensée « taoïste » (ce qui ne nous avancerait guère et ne pourrait que se dénoncer comme naïveté herméneutique sur ce que veut dire une tradition de pensée), il nous autorise cependant à le prendre au sérieux, et, dès lors, à deman-

der s'il y aurait « parallèlement » lieu de faire rejouer l'accusation d'idolâtrie à propos du poème de Chuang Tzu, lequel écrit du *Tao* :

Nommer le Tao
C'est nommer la non-chose
Le Tao n'est pas le nom d'un existant
« Cause » et « hasard »
Ne signifient rien pour le Tao
Le Tao c'est un nom
Qui indique
Sans définir

Le Tao est au-delà des mots
Et au-delà des choses
Il ne s'exprime
Ni par des mots
Ni par le silence
Où n'existe plus
Ni mots
Ni le silence
Le Tao est éprouvé (appréhendé)...³⁷.

Une telle pensée, sans conteste un des sommets de la « voie négative », serait-elle « idolâtre », ou devrait-elle tout au moins être frappée d'« inanité », parce qu'elle ne porte pas la trace d'un divin éprouvé comme personnel ? Mais alors ne faudrait-il en généraliser l'accusation à d'autres voies négatives, et en dire autant d'un Proclus ou d'un Plotin par exemple ?

Ces remarques suggèrent d'elles-mêmes ce qu'à notre avis il importe de considérer, à savoir l'affinité de plus en plus affirmée de la pensée de l'être chez Heidegger, qui culmine dans l'*Ereignis*, avec les « voies négatives » de pensée. (Encore qu'il ne faille pas occulter sous cette « affinité » ce que le chemin heideggérien comporte, à

n'en pas douter, de différence, eu égard à d'autres voies négatives, comme celles du néo-platonisme.)

Il n'y aurait pas moins à dire que, pour le croyant, sa pensée demeure au *seuil*. Lui-même ne semble pas avoir accompli le pas ou mieux le saut de la Foi qui lui aurait ouvert l'accès à une épreuve du divin personnel, que nous, chrétiens, adorons dans le mystère de la Trinité. Mais, de nouveau, on peut se demander s'il faut juger de sa pensée à partir d'un critère qui demeure d'une certaine façon extrinsèque à la pensée, celui de la Foi révélée. L'Amour lui-même, qu'invoque Marion, ne conseillerait-il plus de prudence ? Cet amour, que sa pensée s'assigne comme tâche de « travailler conceptuellement » (et donc, ajoute-t-il, de « travailler le concept par l'amour³⁸ »)...

Sans préjuger de l'accomplissement d'une tâche, dont l'auteur prend la précaution de nous dire que les quelques remarques qu'il nous livre à son propos ne constituent même pas encore une esquisse du travail à entreprendre, elle suggère déjà, et de par le style de son annonce, un certain nombre de questions, que nous ne formulons ici qu'à titre de « provision » pour un dialogue à venir.

Premièrement, si l'amour n'est qu'à être accueilli, ne demanderait-il pas davantage à être reçu et accompli qu'à être « travaillé conceptuellement ». Cela pour signifier que la démarche méditative devrait plutôt se faire ici attentive aux limites que pose l'amour à tout travail conceptuel. D'autre part, le langage conceptuel est-il bien le plus apte à dire l'amour, ou ne doit-il pas rester, en pareil cas, dépendant du langage poétique ? S'il en est ainsi, et quoique cette dépendance soit encore à préciser, comment éviter que le langage conceptuel puisse être autre chose qu'un commentaire, comme le sont, malgré leur richesse doctrinale, les commentaires d'un saint Jean de la Croix, lequel, remarque Urs von Balthasar, « a pleinement raison de présenter la partie didactique de son œuvre comme un commentaire défaillant et caduc

de ses poèmes, qui forment son message proprement dit, qu'aucune prose ne peut rejoindre³⁹ ».

De même d'ailleurs, et toujours d'après Urs von Balthasar, que l'acte poétique lui-même restait en deça de l'acte mystique, de la « spiratio divine originelle »⁴⁰.

Par là, nous ne prétendons nullement que l'amour ne se donne pas aussi à penser spéculativement (prétention qui serait démentie par les exigences de la théologie spéculative et le rappel de quelques traditions), mais que l'on entrevoit le risque d'abstraction qui menace le discours (ou la prose) spéculatif (ve) sur l'amour.

Cette menace d'abstraction se précise, et cela nous ramène au débat poursuivi par Marion avec Heidegger, lorsque l'auteur de *l'Idole et la Distance* postule la mise à l'écart de la question de l'être comme condition d'une pensée de Dieu par le seul concept qui demeurerait alors praticable, celui de l'amour. Mais, et sans vouloir débattre des conditions de possibilité de l'entreprise, quel est cet Amour qui serait indifférent à l'Être, à l'Oouvert dans lequel les étants peuvent être rencontrés ?

Telle ne paraît pas être la leçon du mystique, lors même, et c'est certainement le cas avec saint Jean de la Croix, qu'il se tourne entièrement et exclusivement vers l'Amour divin. Certes, sa montée spirituelle a comme étape décisive et indispensable la traversée de la « nuit », la négation des étants, y compris des consolations spirituelles dont pourrait jouir son propre « moi » ; mais cette négation est en même temps le feu purificateur rendant possible un autre acquiescement aux étants, celui où le regard découvre en eux, au-delà de tout attachement, la beauté dont le divin « Bien-Aimé » les revêtit comme *trace* de son passage. (Nous faisons ici allusion aux fameuses strophes IV et V du *Cantique spirituel*⁴¹.)

Or, comment la lecture d'une telle trace, la constituant comme telle, n'aurait-elle pas requis l'épreuve de la vérité de l'être ? Et, d'où viendrait le langage poétique de

l'amour, sa métaphoricité essentielle, si ne le nourrissait une habitation poétique se tenant dans l'Oouvert ?

Afin de signaler le nœud de problèmes que ne manquerait pas de susciter cette prise en compte de la métaphore, et en particulier la métaphoricité du langage de de l'amour, évoquons la question que pose Paul Ricœur dans *la Métaphore vive*. Disons, en guise de rappel, qu'il y insiste sur l'« est et n'est pas » ou l'« est comme » de la référence dédoublée qu'implique le langage métaphorique. Même sous réserve d'une reprise possible de la question de la métaphore par une pensée de la trace (mais n'y a-t-il pas un rapport entre trace et vérité de l'être ?), cela nous amènerait déjà à demander si à vouloir séparer l'amour et l'être, ce n'est pas la possibilité même du dire de l'amour que l'on viendrait à refuser. Et comment alors recueillir le témoignage de la poésie mystique, dont on voit mal qu'il puisse être délaissé par une pensée de l'amour ?

Déjà par ce biais, celui du langage, mais il est décisif, se dénoncerait l'illusion qui consiste à vouloir penser l'amour, et par l'amour, Dieu, « hors » la question de l'être.

Enfin, si d'après le vœu de Marion, il faut que le concept soit travaillé par l'amour, que dire alors du concept d'idolâtrie, tel qu'il fonctionne dans *la Double Idolâtrie* ? Ne risque-t-il pas d'être pris au piège de sa propre généralisation lorsque, affectant de son indice la pensée de Heidegger, il devient à son tour « écran » et « arrêt » à la poursuite d'un dialogue avec le penseur ? Car il se dresserait désormais en obstacle sur le terrain d'une rencontre possible de cette pensée avec la théologie, rencontre qui, comme le montre Jean Greisch, a autant à gagner des rapprochements et convergences qu'elle autorise que des différences et divergences qu'elle exige de penser.

NOTES

1. N. Leibowitz, *Studies in Bereshit (Genesis)*, Jérusalem, 3^e éd., 1976, p. 218.
2. Cf. *The Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Company, New York, 1924.
3. J.-L. Marion, *l'Idole et la Distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 13.
4. J.-L. Marion, *la Double Idolâtrie* (ici-même, pp. 46-74). Nous y lisons : « Nous ne raturons le nom de Dieu que pour nous manifester, à nous-mêmes que son impensable sature notre pensée, la rature d'une césure dès l'origine sans suture, et à jamais », p. 68.
5. J.-L. Marion, *l'Idole et la Distance*, *op. cit.*, p. 27.
6. Que ce rapprochement du divin grec et du Dieu révélé soit si « choquant » n'est peut-être que la mécompréhension de ce qui est en jeu, à savoir le manque du dieu (*der Fehl des Gottes*) et par contraste le souvenir (comme promesse) d'une expérience du divin, laquelle n'est pas le privilège de ceux qui partagent la foi révélée.
7. M. Heidegger, « Nachwort » à « Das Ding », *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 177, trad. franç. A. Préau, in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 220.
8. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 64 ; trad. franç., A. Préau in *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968, p. 306.
9. J.-L. Marion, *l'Idole et la Distance*, *op. cit.*, p. 37.
10. J.-L. Marion, *la Double Idolâtrie*, *op. cit.*, p. 160.
11. La déclaration qui suit (de la *Lettre sur l'humanisme*) peut certes être dite décisive. Mais ce serait une erreur de méthode que de la prendre comme cheville d'une lecture faisant des textes de Heidegger des parties d'une totalité systématique. On oublie par là qu'ils demandent à être lus comme des étapes ou des sentiers d'un chemin de pensée. Comme il a lui-même indiqué : « Les voies de la méditation changent constamment, suivant le point du chemin où commence un passage, suivant le trajet qu'il parcourt, suivant les grands aperçus qui s'ouvrent en chemin sur "ce qui mérite qu'on interroge" (... nach dem Weitblick, der sich unterwegs in das Fragwürdige öffnet). » Cf. « Wissenschaft und Besinnung », in *Vorträge und Aufsätze*, p. 66, trad. franç. A. Préau, in *Essais et Conférences*, *op. cit.*, p. 78.
12. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, éd. bilingue, trad. franç. R. Munier, p. 135.
13. M. Heidegger, « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1976, p. 78 ; trad. franç., J. Beaufret et F. Fédier, in *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 136.
14. Conférence prononcée à Zurich en 1954, citée par F. Fédier in *Heidegger et Dieu*, ici-même, p. 38.
15. A propos des Quatre, il faudrait évoquer ce que Platon fait dire à Socrate dans le *Gorgias*, 508, coll. de la Pléiade, p. 461 : « A ce qu'assurent les doctes, Calliclès, le ciel et la terre, les Dieux et les hommes sont

- liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent, mon camarade, le nom de *cosmos*, d'arrangement, et non celui de dérangement non plus que de dérèglement. »
16. M. Heidegger, « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, p. 172 ; *Essais et Conférences*, p. 213.
 17. *Ibid.*, p. 214.
 18. A. van Eyck, « un dessin ne s'ordonne que sur la grâce », in *le Sens de la ville*, Seuil, Paris, 1972, ouvr. coll., p. 108.
 19. Héraclite rapporté par Aristote (*Partie des animaux*), et cité et commenté par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, p. 145 et s.
 20. Sur les « aspects du ciel » où le dieu se délègue pour y demeurer comme l'Inconnu, voir la méditation de Heidegger sur le poème de Hölderlin in « L'homme habite en poète... », in *Essais et Conférences*, p. 240.
 21. X. Tilliette, « Foi et Savoir dans le conflit des autorités », in *les Etudes philosophiques*, n° 2, 1977, p. 163.
 22. M. Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. franç. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, p. 241.
 23. Voir « Bauen Wohnen Denken » et « ...Dichterisch wohnet der Mensch... » qu'il faut rapprocher de « Das Ding ».
 24. J.-L. Marion, *la Double Idolâtrie*, pp. 64-65.
 25. M. Heidegger, « Pourquoi des poètes », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 251.
 26. M. Heidegger, « Lettre à Richardson », trad. franç. par C. Roëls, in *Questions IV*, p. 186.
 27. M. Heidegger, « Séminaire du Thor » (1969), in *Questions IV*, p. 279.
 28. G. G. Scholem, *les Grands Courants de la Mystique juive*, trad. franç. par M.M. David, Payot, Paris, 1977, p. 24.
 29. *Ibid.*, p. 25.
 30. M. Heidegger, « Die Technik und die Kehre », p. 45, trad. franç. « le Tournant », in *Questions IV*, p. 152.
 31. H. Köchler, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*, (Anton Hain, Meisenheim, 1978) p. 47, note 244.
 32. M. Heidegger, cité par F. Fédier in *Heidegger et Dieu*, p. 38.
 33. H. Köchler, *op. cit.*, p. 5. En ce sens, H. Köchler pourra parler d'une « Skepsis » dans la pensée de Heidegger. « "Skepsis", nous dit-il, im Sinne einer grösseren Bewusstheit der Nichtwissbarkeit, d.h ; des "Geheimnisses", ist somit das Ergebnis von Heideggers Reflexionen über die Frage nach Gott », (p. 81).
 34. G. M. Hopkins, cité par W.H. Gardner, in *Gerard Manley Hopkins II*, Oxford Press, Londres, 1958, p. 250.
 35. H. Köchler, *op. cit.*, p. 61.
 36. M. Heidegger, « Identité et Différence », trad. franç. par A. Préau in *Questions I*, p. 270. Heidegger y écrit : « Le mot Ereignis, pensé à partir de ce qu'il nous découvre, doit maintenant nous parler comme un terme directeur au service de la pensée. Comme tel, il est aussi intraduisible que le logos grec ou le Tao chinois. »
 37. Chuang Tzu, cité par Thomas Merton, in *The Way of Chuang Tzu*, The Abbey of Gethsemani, 1965.
 38. J.-L. Marion, *la Double Idolâtrie*, p. 69.

39. Hans Urs von Balthasar, *la Gloire et la Croix 2* (Styles), trad. franç. R. Givord et H. Bourboulon, Aubier-Montaigne, Paris, 1972, p. 68.

40. *Ibid.*, voir p. 27.

41. Jean de la Croix, « le Cantique spirituel », in *Œuvres spirituelles*, trad. franç. par R.P. Grégoire de Saint-Joseph, Seuil, Paris, 1960.

La Strophe V dit :

« C'est en répandant mille grâces/Qu'il est passé à la hâte par ces bocages./En les regardant/Et de sa figure seule/Il les a laissés revêtus de beauté. »

HEIDEGGER ET LE DIEU INCONNU

Bernard Dupuy

Heidegger emploie volontiers le mot dieu, tel qu'il nous a été transmis d'après son étymologie grecque. Mais jamais il ne fait allusion au Nom biblique, au Tétra-gramme, sinon pour exprimer le soupçon qu'un événement métaphysique et un oubli du sacré ont dû survenir dans le monde hébraïque aussi bien que dans le monde grec.

Pourtant, Heidegger déclare souvent qu'il s'est intéressé à la parole de la Bible. Dans son entretien avec le professeur japonais Tezuka, intitulé *D'un entretien de la parole*, il a dit comment il en était venu à une orientation herméneutique : « La notion d'herméneutique m'était familière depuis mes études de théologie. A cette époque, j'étais tenu en haleine surtout par la question du rapport entre la lettre des Ecritures saintes et la pensée spéculative de la théologie. *C'était, si vous voulez, le même rapport* [que celui entre l'origine du langage et la philosophie], à savoir le rapport entre parole et être, mais voilé et inaccessible pour moi, de sorte que, à travers bien des détours et des fourvoiements, je cherchais en vain un fil conducteur. » En vain : c'est là un aveu significatif. Et pourtant, l'auteur précise dans le même souffle : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée [...] D'abord, et d'une manière déterminante, l'herméneutique s'est constituée de concert avec l'interprétation du Livre des livres, la Bible¹. »

Dans un autre texte de la même époque, Heidegger s'est montré plus explicite : « Si j'avais à écrire une théologie, je n'emprunterais jamais le mot être... Ce fut une grave erreur de la pensée occidentale de prendre l'être pour Dieu, erreur qui s'est glissée jusque dans la Bible². » De quelle Bible s'agit-il ? Il s'agit sans doute de la traduction grecque « Septante » ou de la Vulgate latine, car le Tétragramme, et les autres noms qui servent à désigner Dieu dans la Bible sont toujours — à la différence de *theos* et *deus* — des noms propres. Comme s'il n'y avait pas de mot pour dire la divinité et comme si le mot Dieu n'existait pas dans la Bible³. D'où il ressort que 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 » (*oute legei, oute kruptei alla sèmainei*).

I

Il convient de s'arrêter ici un instant. Le grec, langue universelle par excellence, nous a livré le mot *theos*. Ce mot, que dit-il ? Issu de la racine indo-européenne *da*, il évoque une manifestation lumineuse. Zeus, dont le nom est tiré de cette racine, est dit *dèlos*, resplendissant ; il incarne cette perfection à laquelle le monde sublunaire aspire et dont il a l'apanage. Mais il y a d'autres émanations que lui de ce *da* : les *daimones*, qui prodiguent aux hommes ce qui leur est propre, qui « dispensent des dons » dans tout l'univers, en particulier qui inspirent les artistes, les artistes tragiques. Ainsi la racine *da*, qui signifie la lumière, connote aussi les oppositions et les séparations. Proche d'elle est aussi la racine qui évoque la mort, *thanatos*. Dans la période primitive, mythologique, le dieu fraye sans cesse avec la mort. Zeus n'en est pas affranchi, la mort est son souci, et la mort des

hommes est, comme la vie, une parole de Zeus. Le néant hante la vie, qui s'inaugure comme destin.

Quand le *theos* fait son entrée dans l'histoire du monde, qu'apparaît-il ? Il y manifeste, avec la mort, le néant. La métaphysique commence quand il apparaît que l'étant, c'est de l'être, mais aussi qu'il est néant et ne peut se justifier dans son fondement. L'étant doit être référé à un existant premier, à un être immortel, immuable, divin. Discours originaire d'où s'élève la langue et qui fonde, qui rend possible et justifie tout le discours de l'homme, qui confère le support signifiant à ce qui n'est pas dit (*oute legei*) et à ce qui n'est pas dissimulé (*oute kruptei*). Discours qui ouvre un sens, qui inspire et qui condescend au langage afin de dévoiler l'origine, d'ouvrir à une signification (*alla sèmainei*) ; mais, en son fond, discours du Même, discours de personne. Ce discours s'oriente vers l'au-delà de son expression et porte une visée intentionnelle : le concept parle de par la coupure qui se crée entre le non-dit et le dit. Le passage à l'acte est une fenêtre ouverte sur l'indicible et le mot dit est un « mot de passe ». Foi comme salut et saut vers l'inconnu. Les mystères de l'hellénisme tardif ne sont pas à proprement parler une mystique ; mais ils ont le caractère tragique du *drômenon*, où la mort et le passage au divin sont associés. Face à son destin, la divinité lumineuse, disait Héraclite, à la fois « se refuse et consent » à l'assumer et à être appelée du nom de Zeus⁴.

Celui dont témoigne le tracé biblique aurait-il cette hésitation à livrer son Nom ? Sept ou même neuf noms témoignent de Lui et le désignent en propre⁵. Chacun de ces noms le dissimule — puisqu'il ne livre aucun accès à son essence — et le désigne en même temps (à tel point que le mot Nom convient comme terme générique englobant les différents noms qui le cernent dans son inaccessible individuation). « Le fondement du fondement et le pilier de la sagesse consiste à savoir que le Nom existe⁶. »

Mais l'existence de Celui qui se laisse invoquer de ces

noms ne se laisse ni cerner dans un discours ni réduire à un objet. Ces noms, une fois inscrits dans le texte de l'Écriture, sont devenus des noms saints, c'est-à-dire distincts. Ils sont des noms autres que tous les noms qui s'inventent et qui s'effacent. Ceux-là sont « antérieurs à leur étymologie » et « ineffaçables ». Ils gardent leur « énergie », sont sans éclipse⁷ et ne sauraient être prononcés en vain. S'il est vrai que leur inscription dans le texte manuscrit de la Bible les livre au commentaire incessant qui en sera donné, c'est avec cette implication qu'en tant que noms divins ils ne sont pas à la disposition de tout homme en tout temps et en tout lieu. Il y a même un nom, le *Shem ha-mephorash*, le nom le plus distinct de tous — au double sens de ce mot français —, qui est vraiment « le Nom ». Ce nom, après le temps de son articulation — réservée au grand prêtre le jour du grand Pardon, si même on peut parler, vu sa contexture, d'une articulation — sera voué à être « oublié » en tant qu'élocution humaine et à n'être jamais prononcé. Mais ce secret bien gardé, ce retrait du Nom véritable de Dieu dans le temps où Il « voile sa face », n'exclut pas et au contraire appelle sa prononciation liturgique dans un autre nom, *Adonai*, qui est devenu comme le nom du Nom : nom qui personnalise le Nom une fois pour toutes pour celui qui l'invoque et en même temps cache définitivement le Nom. Chacun peut désormais l'invoquer, le rencontrer ; il est le Proche. Et cependant, nul ne peut prétendre l'avoir approché tel qu'il est écrit : le texte maintient le Nom dans l'infini lointain de celui qui n'a fait que « passer », dans une distance que la chaleur de la présence et la ferveur de la parole risqueraient toujours d'effacer.

II

Le Dieu, les dieux, dont parle Heidegger, sont-ils toujours demeurés inconnus ? Non, évidemment, car, nous

dit-il en s'inspirant directement de Hölderlin, si cela était, comment l'homme aurait-il jamais pu être lui-même ? L'homme n'est homme qu'en tant qu'il se mesure à la divinité et la divinité est la mesure à laquelle l'homme se mesure. Il est vrai que l'expérience contemporaine la plus patente est que « le Père a détourné des hommes son visage⁸ ». « Mais aussi longtemps qu'au cœur l'amitié, la pure amitié, dure encore, l'homme n'est pas mal avisé, s'il se mesure avec la divinité. Dieu est-il inconnu ? Est-il manifeste comme le ciel ? C'est là plutôt ce que je crois. Telle est la mesure de l'homme. Plein de mérites, mais en poète, l'homme habite sur cette terre⁹. » Et Heidegger commente : « La mesure consiste dans la façon dont le Dieu qui est inconnu est, en tant que tel, manifesté par le ciel... Par la manifestation du ciel, le Dieu inconnu apparaît comme l'Inconnu. Cette apparition est la mesure avec laquelle l'homme se mesure¹⁰. »

Il ne s'agit pas ici d'une théologie apophatique visant à protéger l'épiphanie de Dieu — laquelle ne met pas en cause, même si l'on admet que Maître Eckhart soit allé jusque-là, l'affirmation que l'être convient à Dieu — ni d'un agnosticisme, lequel n'est que la face inversée de la théologie négative. La question n'est plus celle du rapport des attributs divins, qui font entrer le divin dans un processus de thématization, et l'essence divine. La question est celle de la relation entre Dieu et sa manifestation, de la portée du langage qui exprime cette manifestation. Ce qui, selon Heidegger, a été jusqu'ici oublié par la théologie, c'est qu'en se manifestant, Dieu se cache. Seul le dire poétique, qui maintient l'homme en présence de sa mesure, peut faire apparaître qu'en se montrant Dieu se cache, peut dire l'étranger dans le propre et imaginer l'invisible dans le visible. « C'est parce que la poésie prend cette mesure mystérieuse, nous voulons dire la prend à l'aspect du ciel, qu'elle parle en image¹¹. » La mission du poète est d'imaginer l'invisible, c'est-à-dire de donner à ce qui n'a pas d'image une image, car il est lui-

même « la plus pure image de la divinité¹² ». S'il y a théophanie par le truchement de l'imagination poétique, il faut penser à la théophanie à partir de la « transpropriation¹³ » du poète dans la poésie.

Cette orientation de pensée se dessine dans les écrits de Heidegger qui viennent après *Sein und Zeit*, dans la question de Dieu comme dans celle de la mort. C'est l'homme, le mortel, qui pense le dieu, l'immortel. Le lieu de la théophanie est la pensée du poète qui nomme le ciel et le lieu de la théologie est la pensée poématisante (*das dichtende Denken*) du poème, laquelle est justement la « topologie de l'être ». Car l'homme est « celui qui entend retentir l'appel (*Zuspruch*) de l'Être ». Depuis *Sein und Zeit*, Heidegger a été conduit bien des fois à s'expliquer sur ce *Zuspruch*, qui paraît s'opposer à la *Geworfenheit* ; mais il n'y a pas à chercher à surmonter l'opposition ainsi créée entre le fait de la clarté originare de l'Être et celui de sa permanente obscurité¹⁴. L'homme est celui qui peut et doit demeurer ouvert à la manifestation divine d'un dieu, des dieux ou encore du Dieu ; mais il n'y a pas à surmonter cette luxuriance selon laquelle d'avance ils se présentent à lui possiblement pluriels et tous également fraternels.

Le Dieu, en tant qu'il apparaît comme inconnu, reste aussi impensable que la mort, et cela indique le lieu à partir duquel, pour Heidegger, il doit être pensé. La pensée de Dieu est en quelque sorte associée à la pensée de la mort. L'une et l'autre constituent la double limite de la métaphysique. Le « mystère » de la mort s'amplifie du « mystère » du Dieu inconnu. Le mortel ne se connaît comme mortel qu'en se mesurant au dieu du ciel. Être homme, c'est à la fois être mortel et se mesurer au Dieu inconnu.

III

Il resterait à établir si et comment le Dieu, appréhendé à partir de ce lieu, peut être celui de la transcendance absolue — cette transcendance dans laquelle l'Écriture le garde sereinement et souverainement, si ce Dieu inconnu peut être reconnu comme identique au Dieu Un et être le Dieu du monothéisme. Bref, la question est de savoir si le Dieu de la « théologie » de Heidegger — qui certainement n'exclut pas de son propos ce qu'il appelle la « théologie chrétienne » — est encore celui de la théologie juive et de la théologie chrétienne.

Car ce qui caractérise la théologie — la juive et la chrétienne ici en commun, par-delà leurs divergences —, c'est sans aucun doute l'affirmation de la révélation, en liaison avec celle de la création de l'homme « à l'image et à la ressemblance de Dieu » et avec celle de la rédemption, c'est-à-dire l'affirmation de la transcendance¹⁵. Une transcendance qui ne s'évanouisse pas dans l'instant de la présence et qui ne s'absolve pas dans la conscience du sujet qui lui fait face. Or cette révélation de la transcendance de Dieu n'est pas mise dans la Bible au compte de la lignée abrahamique ; elle est mise au compte de Melkisedeq qui l'invoquait sous le nom de « dieu du ciel » et qui, en présence d'Abraham, l'invoque comme « le créateur du ciel et de la terre » (Gen. 14, 18-22). A partir de cet instant où il est reconnu comme le créateur, Dieu n'est plus l'éternel inconnu. Certes, il n'est pas encore nommé — « créateur du monde » n'est pas un nom propre —, mais il est reconnu et connu en tant que non étranger au monde et à l'histoire. Il peut être désigné par des noms qui ont un sens dans le langage des hommes, car ils sont relatifs à l'homme. Ces noms impliquent que le sort des relations de Dieu avec l'homme dans l'histoire dépend aussi de ce que l'homme fait de sa relation à

Dieu. Tout se passe comme si Dieu se laissait nommer par les noms que l'homme vient à utiliser pour le reconnaître. Ici la liste n'est pas limitative : l'homme peut faire jouer son don inné de poète et donc les forger. Mais ces noms porteront aussi la marque de leur usure : on peut en abuser. La liturgie, temps et lieu de l'invocation, est l'exercice le plus fragile qui soit : elle risque de tourner soit à la théurgie et à la magie, soit à l'apologétique. Néanmoins, Dieu court ce risque d'être exposé dans les noms qu'on lui prête. Sa toute-puissance s'offre à cette vulnérabilité.

Le nom de « créateur du ciel et de la terre » est la sauvegarde contre l'immanentisme à quoi induit la mention du ciel et de la terre. Dieu ne doit pas être appelé le « ciel », ni « le ciel et la terre »¹⁶. Faire de lui la cause de tout ce qui existe, le premier des êtres, c'est déjà vouloir le réduire dans l'acte même qui prétend le prouver. C'est déjà le profaner. La profanation du nom divin a bien commencé ici dans l'acte par lequel il a été jeté dans le registre de l'être¹⁷.

Le « ciel » ou le « ciel et la terre », ce sont là les noms par lesquels l'homme se mesure à Dieu, mais ils ne sont précisément pas le nom de Dieu. Ce qui interrompt cette chute dans l'immanence, c'est le titre de créateur. Aussi les seuls noms communs de Dieu qui soient admissibles sont ceux qui connotent la création : Maître du monde, Roi du monde et, enfin, le plus propre des noms communs « notre Père qui est dans les cieux ». Il faut, puisque Heidegger nous dit après Hölderlin que ce dernier nom nous a fuis, y prêter un peu plus d'attention.

La rencontre d'Abraham et de Melkisedeq est l'événement historique au sens le plus fort qui soit : la rencontre de la métahistoire avec l'histoire. Elle trouve son expression dans la locution de Deutéronome 4, 35 : *ha-shem hu há elohim*, « le Dieu de la révélation est le Dieu créateur du ciel et de la terre », le Dieu de la Torah est le Dieu du monde, le Dieu d'Abraham est le Dieu de Melkisedeq.

Cette identification est possible, comme fut possible l'instant de la rencontre d'Abraham et de Melkisedeq, dès lors que le Dieu de la Torah est invoqué non comme le « premier être », mais comme « notre Père ».

Ce nom de père, disions-nous, est le plus vulnérable des noms. C'est celui que nous sommes tentés d'effacer, car il joint à la reconnaissance du Dieu créateur celle du Dieu maître de notre destinée et inventeur de notre liberté. C'est le nom que l'Histoire, au sens kantien ou hégélien de ce mot, efface et efface explicitement en gommant son moment fondateur : le moment abrahamique¹⁸. Mais Kant n'a pas été le premier à vouloir ignorer ce nom : la théologie aussi ! Le nom de « père » est absent du *Traité des noms divins* du Pseudo-Denys. La « mystique » s'évanouit quand elle n'est pas une expérience intégrale.

On pourrait avancer que le Tétragramme est le Nom divin confié à Israël et dont il a la garde en particulier et que le nom de « Père qui est dans les cieux » est celui qu'il est invité à partager. Et en le partageant, il le risque. Aussi peut-on constater chez les prophètes une réserve très nette à considérer Dieu comme père : Dieu est bien plutôt celui qui crée et qui conduit l'histoire. Cependant, le judaïsme pharisien retiendra ce nom en liaison, non avec une vision cosmologique, mais avec la doctrine du royaume des cieux : « notre père qui est dans les cieux ». De ce point de vue, ce nom est devenu spécifique du christianisme, en tant que le message chrétien est convocation de tous les hommes à reconnaître le Dieu de la révélation, le Dieu de la Bible, qui n'est autre que le Créateur. Le christianisme ne peut invoquer le Père, qui est le « Père » de Jésus, que parce que le Dieu de Jésus est le Dieu d'Israël, et pour cela il était nécessaire que l'initiateur de ce mouvement fût juif. Jésus ne peut être regardé comme le frère de Dionysos et d'Apollon : cette entreprise de désidentification, de banalisation de Jésus, cache un rejet du Dieu d'Israël. Aussi les disciples de Jésus doivent reconnaître que le Dieu qu'ils invoquent comme

« Père » n'est autre que le Dieu de la Bible. C'est là ce que les auditeurs de Paul à l'aréopage d'Athènes ne pouvaient comprendre, adeptes qu'ils étaient du « dieu inconnu »¹⁹. C'est là ce que Marcion et ses épigones n'ont pas accepté : eux, qui se proclamaient pourtant disciples de Jésus, n'ont pu aboutir à autre chose que de vouer un culte à l'entité gnostique d'un Jésus révélateur d'un Père inconnu.

L'insistance de Heidegger sur l'incognoscibilité de Dieu semble le conduire à mettre à distance la reconnaissance du créateur. La seule fois où il ait été vraiment explicite à ce sujet, c'est dans *l'Introduction à la métaphysique* : « Celui pour qui la Bible est révélation et vérité divines possède déjà, avant toute interrogation, la réponse à la question : pourquoi y a-t-il donc en général de l'étant et non pas le néant ? L'étant, pour autant qu'il n'est pas Dieu lui-même, est créé par lui. Dieu lui-même "est", comme créateur, non créé... En évoquant cette protection au sein de la foi comme une manière spécifique de se tenir dans la vérité, nous n'entendons nullement signifier que la citation de la parole biblique : "Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, etc." représente une réponse à notre question. En laissant totalement de côté le problème de savoir si cette phrase de la Bible est vraie ou non pour la foi, il reste qu'elle ne peut pas représenter une réponse à notre question parce qu'elle n'a pas de rapport avec cette question. Et si elle n'en a pas, c'est parce qu'elle ne peut jamais entrer en rapport avec elle²⁰. »

IV

La pensée de Heidegger a ceci de caractéristique qu'elle vise à maintenir le champ ouvert pour l'expérience par l'homme d'un Dieu qui serait encore et toujours inconnu. Elle se veut accueillante à une révélation, pourvu que celle-ci ne se laisse fonder sur aucune pensée, pourvu que

celle-ci ne vienne pas se présenter comme fondement du monde. Ce qui est mis en cause par Heidegger dans la théologie traditionnelle, c'est donc moins son affirmation d'une révélation que celle de la création. L'affirmation d'une révélation est maintenue par Heidegger dans la mesure où la vérité, *alètheia*, est en elle-même révélation. Mais il s'agit d'un « pur rapport de découverte », qui se détruirait lui-même s'il conduisait à l'autoposition d'une altérité transcendante. Dieu aurait-il besoin, en effet, de l'éclosion de l'Être pour se manifester ? La foi ne doit-elle pas dépasser tout horizon ? Sur ce point, Heidegger est catégorique : « Le destin de notre être occidental, historique par destin, se montre en ceci que notre séjour au monde repose dans la pensée, même là où ce séjour se détermine par la foi chrétienne, qui ne se laisse fonder sur aucune pensée, dont elle n'a d'ailleurs pas besoin, en tant qu'elle est une foi²¹. »

On retrouve ici l'opposition heideggérienne entre la foi et la pensée, qui a été naguère présentée avec une clarté incisive par Henri Birault²². Seul celui qui pense serait à même de relancer l'interrogation de l'homme ; le croyant s'est affranchi de la pensée, il ne peut faire que « comme si » : « Ce qui vraiment est en question dans notre question est une folie pour la foi. C'est dans cette folie que consiste la philosophie. Une philosophie chrétienne, c'est du bois peint en fer (*ein hölzernes Eisen*), une méprise²³. » Selon le commentaire de Henri Birault, le croyant, en tant que croyant, serait étranger aux fluctuations du doute ; il ne pourrait supporter cette errance qui est le propre de la quête philosophique de la vérité. Son tourment est autre : c'est celui de la fidélité, car l'infidélité engendre le doute alors que le doute n'est pas source d'infidélité. La philosophie ne congédierait donc pas la croyance, mais la croyance exclurait la philosophie, car il ne saurait y avoir chez le fidèle de réflexion sur les présupposés ontologiques de sa croyance. Il serait soustrait à l'interrogation métaphysique et voué à l'impasse nominaliste²⁴.

Cependant, l'opposition ne saurait être poussée trop loin. Le croyant ne peut pas être opposé au philosophe comme celui qui a déjà trouvé à celui qui cherche encore. Cette seconde alternative est tout aussi exclue que celle qui a consisté à chercher une conciliation de la foi avec la pensée. Car la réponse du croyant ne correspond pas, pour Heidegger, à la question posée. En réalité on constate immédiatement qu'entre la philosophie et la théologie il y a des rapports étroits, si l'une et l'autre sont restituées à leur projet « fondamental ». A l'instar de la philosophie, la théologie — ici Heidegger entend toujours la théologie chrétienne, avec une apparente exclusive pour ce que serait une théologie juive²⁵ — a une « matière », un *positum* qu'elle ne se donne pas elle-même mais qu'elle présuppose, à savoir l'existence croyante. Ainsi l'objet de la théologie, c'est la connaissance de ce qui a rendu originellement possible dans le monde l'apparition du christianisme. Ce phénomène original, ce n'est pas l'être chrétien, tel que l'a conçu et exposé la théologie du christianisme, c'est l'existence chrétienne, la christianité comme telle (*die Christlichkeit schlechthin*). La théologie de la « christianité » ainsi ramenée à son fondement original (*Urgrund*) ne serait en rien une vision du monde; elle n'inaugurerait aucune *theopolis*; elle ne pourrait s'interpréter selon son horizon dogmatique fondamental comme théologie de l'incarnation et de la déification du fondement du monde à la suite de la révélation du Dieu biblique comme Absolu et Infini. La « christianité » se laisse appréhender seulement comme *Ereignis*. Dans son étude, *le Mot de Nietzsche, Dieu est mort*, Heidegger écrit : « Le christianisme, en ce sens, et la vie chrétienne de la foi évangélique ne sont pas la même chose. 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, pas plus qu'une critique de la théologie n'est du même coup une critique de la foi, que la théologie est censée devoir interpréter. Tant qu'on néglige ces différences essentielles, on ne quitte pas les bas-fonds des querelles entre *Weltanschauungen*²⁶. »

C'est pourquoi Heidegger parle de la foi comme d'un phénomène « à double face » : un phénomène à la fois de fidélité et de trahison. Cette ambivalence à l'égard du fait chrétien, cette hésitation devant la « face de Janus » du christianisme, devant son ambiguïté morale, devant ses oscillations entre la sincérité et l'hypocrisie, était déjà présente dans l'œuvre de Heidegger, bien avant ses commentaires sur Nietzsche. Elle rejoint son intuition de départ, à savoir que la destination naturellement théologique de la métaphysique n'est que l'envers d'un phénomène de profanation. Mais cette intention profanatrice n'est pas son manque, pas plus que l'oubli de la différence n'est l'effet d'une négligence ou d'une corruption de la pensée; c'est sa destinée même. De même que dans l'histoire de la métaphysique l'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être, par lui voilé, et constitue « l'événement même dans lequel l'histoire hespériale du monde advient et se décide²⁷ », de même dans l'histoire de la théologie, le péché et la faute se montrent en tant que structure formelle de l'existence humaine — et non seulement chrétienne — et de la création. Du fait que la théologie intègre toujours une certaine compréhension ontologique de la structure du *Dasein*, la philosophie intervient toujours comme un correctif de la théologie : « La philosophie est le correctif ontologique possible, correctif dont les indications sont purement formelles du contenu ontique et en vérité préchrétien des concepts théologiques fondamentaux. La philosophie peut cependant être ce qu'elle est sans assumer de fait cette fonction correctrice²⁸. » Tandis que la théologie ne peut se

bâtir sans subir cette entreprise de correction préalable-ment.

Ainsi les rapports secrets qui se sont tramés depuis l'origine et qui se trament toujours entre la philosophie (occidentale) et la théologie (chrétienne) sont-ils bien plus étroits qu'il ne pouvait paraître au premier abord. Ce détour vers les présupposés ontologiques de la croyance nous ramène donc à la question centrale et constante de l'essence onto-théologique de toute philosophie. Contrairement à nombre d'interprétations qui ne cessent de courir à ce sujet, Heidegger a toujours été explicite sur ce point que la découverte du caractère théologique de la métaphysique n'était pas un grief à faire aux théologiens qui ne sont responsables que du caractère philosophique qu'ils ont donné à la théologie. Sans doute, aujourd'hui, les deux phénomènes sont liés et c'est pourquoi il est devenu si difficile de les distinguer. Mais « le caractère théologique de l'ontologie ne repose pas sur l'adoption ultérieure de la métaphysique grecque par la théologie sacrée issue du christianisme et sur les modifications qu'elle a pu subir de ce fait. Il repose plutôt sur la manière dont, dès le début, l'étant s'est dévoilé comme étant. C'est cet état-dévoilé (*Unverborgenheit*) de l'étant qui a d'abord donné à la théologie chrétienne la possibilité de s'emparer de la philosophie grecque — pour son bonheur ou pour son malheur, c'est aux théologiens d'en décider à partir de l'expérience chrétienne et en méditant sur la parole de l'apôtre Paul dans la première épître aux Corinthiens : Dieu n'a-t-il pas transformé en folie la sagesse du monde²⁹ ? »

Voilà pourquoi l'avènement de la métaphysique, et surtout la naissance d'une métaphysique d'inspiration chrétienne signifient pour Heidegger l'extinction du sacré et du divin, appréhendés par les poètes des origines de la Grèce. Voilà pourquoi seule une pensée qui se détourne de cette double aventure qui fut celle de la philosophie théologique et celle de la théologie philosophique pourra

redevenir capable d'invoquer Dieu et de l'appeler par son nom. Seul ce revirement peut permettre, sans pouvoir rien décider sur l'existence ou la non-existence de Dieu, sans devoir rien trancher sur sa révélation ou sa non-révélation, un acheminement vers ce qui serait une parole issue des sources vives du sacré et du divin. Mais cette voix qui invite à retrouver la splendeur originelle du « il y a³⁰ », la voix de l'Être, pas plus que la Nature de Spinoza, ne laisse de champ libre, de « contrée » ouverte à la parole de Dieu. Cette voix « à la disposition des dieux », qui confie le dieu à l'homme en assignant l'homme au dieu, est celle d'un temps « où les dieux se sont enfuis », où le Dieu qui vient ne sera plus au-dessus de l'être ni semblable à l'être. Cette parole se présente désormais « sans autorité » ; elle « ne connaît pas d'auteurs³¹ ». Cette parole ne dit rien, elle ne dissimule rien ; elle ne mène qu'à ce vers quoi son dire fait signe, le Même, elle invite à un silence³². Avant de s'éteindre, face au bruissement gnostique qui commençait, l'oracle de Delphes ne disait pas autre chose.

V

C'est ici qu'il y a lieu, plus que jamais, de poser quelques questions. D'autres que nous, avec plus de titres pour le faire et bien plus de compétence en la matière, s'y sont consacrés déjà. Qu'il nous suffise, brièvement, de rappeler et d'explicitier quelque peu ce que nous avons déjà posé plus haut, à savoir qu'il n'y a de révélation que celle du créateur. C'est par la médiation de son nom de créateur que Dieu peut être reconnu. C'est pourquoi la Bible ne parle de Dieu que dans la mesure où elle l'a d'abord désigné comme créateur. Tout autre attribut ne peut être rapporté que secondairement à Dieu. Car la création, en tant qu'acte antérieur à l'origine même de l'être, est ce qui éclaire l'homme dans sa marche : elle

l'éclaire en lui permettant d'entrer dans le projet du créateur. La création ne peut s'éprouver physiquement ni se prouver logiquement. Mais elle est première à un tout autre titre : elle pose une relation d'altérité entre tout le créé et Celui dont l'identité n'est jamais réductible à celle du monde. En ce sens, la création est la révélation première. C'est ce qui est signifié dans le fait que Dieu est dit avoir créé le monde *par sa parole*. Le récit de la Genèse montre dix fois l'irruption de cette parole dans le silence antérieur.

Cet événement de l'acte créateur, qui brise le silence, est un dire. Mais il est aussi un acte. Tel est le double sens du mot *davar*. Ce qui fut dit exista. L'objet des dix paroles créatrices est une œuvre, elles ont fait apparaître la substance même de l'être. Acte antérieur à toute durée. En Gen. 1, l'œuvre, avec l'entrée en scène de l'homme, inaugure l'histoire de l'être. Mais en Gen. 2, l'homme termine l'œuvre des six jours. A cet instant, l'œuvre de Dieu cesse et Dieu peut rentrer dans son repos. La présence divine vire dans ce retrait par lequel Dieu laisse place à l'œuvre de l'homme. Son règne n'est plus cosmologique, il devient éthique. Son lieu devient l'action de l'homme. Tel est le lieu de sa sainteté. « Soyez saints comme je suis saint. » Le moment ultime de la création, celui où elle devient révélation, c'est celui où la présence de Dieu au monde prend la forme de la prescription.

Un nom de Dieu correspond dans la Bible à ce moment de retrait de Dieu : *Adonai Tsebaoth*. La traduction de nos Bibles dit : Dieu des armées ! Comme si ce nom voulait être le rappel que Dieu se soumet le monde et qu'il est le maître de l'histoire jusqu'à la violence comprise ! Cruelle méprise de tant de réveils religieux de ce temps ! Mensonge fatal de l'hitlérisme ! Tout le sens de l'histoire serait-il que Dieu viendrait s'absoudre dans les contradictions et les méfaits de ses créatures ? Mais *Adonai Tsebaoth* est tout au contraire un nom de sainteté ; il est le sigle d'une paix et d'une harmonie qui ne peut être

autre que celle de la création, une harmonie éthique, l'harmonie qui naît du service d'autrui. Il y a, dit un commentaire sur ce mot *tsava* — qui désigne un corps, un service au sens où on parle des corps de l'Etat —, une « pluralité de services » (*sheloshim tsevaim*) : le service du ciel (par les anges immortels) et de la terre (par les hommes mortels), le service de la Torah (par tous ceux qui étudient la Torah) et le service de la souffrance (par tous ceux qui accomplissent les œuvres de charité)³³.

Serait-ce l'harmonie esquissée par Heidegger dans la Quadrité³⁴ ? Mais pour adhérer à cet ordre, il faut une société d'hommes qui ait accepté et choisi de faire sienne l'éthique de la création. Il faut qu'en réponse à ce retrait de Dieu un peuple se lève afin que ce Dieu puisse être confessé comme le Dieu des Vivants.

NOTES

1. « D'un entretien de la parole » (1953). Trad. française dans *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 95. C'est nous qui soulignons.

2. « Réponse de Heidegger à un étudiant » rapportée par R. Savioz, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1951, p. 300.

3. Les efforts d'harmonisation de la révélation du Sinaï avec l'ontologie grecque ont masqué pendant longtemps la signification de la révélation du Nom divin. Celle-ci implique le rejet de tout anthropomorphisme, la relativisation de toutes les figures utilisées pour appréhender Celui qui est au-delà de l'être et du non-être et, de ce point de vue, « sans analogie ». Quant aux noms divins bibliques qui sont des attributs substantifiés, des qualités humaines hypostasiées (le Grand, le Fort, le Terrible...), ils ne sont pas des attributs essentiels ; ce sont des noms relatifs. Cf. *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et du Coran 20, 11-24*. Recherches du Centre d'études des religions du Livre. Ecole pratique des hautes études, V^e section, éd. des Etudes augustiniennes, Paris 1978.

4. Héraclite B 32, cité par W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Cerf, Paris, 1966, p. 187.

5. *El, Eloha, Elohim, Eieh asher eieh*, le Tétragramme, *El Shaddai et Adonai Tsebaoth*. On peut y adjoindre *Adonai et Ha-Shem*. Il s'agit ici du Tétragramme et des noms qui soutiennent une relation au Tétragramme (cf. T.B. *Shabuoth* 35 a). Cf. E. Levinas, « le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », in *l'Analyse du langage théologique*. Le nom de Dieu, ouvr. coll. Aubier, Paris, 1969, pp. 155-167.

6. Parole par laquelle s'ouvre le *Mishne Torah* de Maïmonide, I, 1. Cette proposition doit être bien comprise. Il faut donner pour cela tout son poids au revirement anthropocentrique de la pensée de Maïmonide par rapport à la pensée cosmologique grecque. C'est à partir de là seulement que le monothéisme est susceptible d'une interprétation philosophique adéquate. La terminologie de la philosophie grecque a subi entre-temps une complète transposition. La clef de la philosophie maïmonidienne, à partir de laquelle il faut l'interpréter tout entière, est la doctrine des attributs *relatifs* (*Guide*, I, 50) d'où découle celle des *voies* identifiées avec les attributs divins (*Guide*, I, 54). Cf. J. Gordin, « Actualité de Maïmonide », in *Daguessh, Revue du centre Rachi*, n° 1, mars 1979, pp. 5-18.

7. Les attributs substantivés par l'homme (le Grand, le Fort, le Terrible...) peuvent être objet d'éclipses temporaires ; livrés à l'usage liturgique, ils sont soumis aux variations de sens que l'époque leur donne. Mais les noms propres sont au-delà de toute atteinte, même quand Dieu voile sa face. Cf. la critique adressée à Heidegger par M. Buber dans *Eclipse of God*, pp. 21 et 65. Il est significatif que la notion biblique d'éclipse de Dieu soit restée étrangère aux « théologiens » de la « mort de Dieu ».

8. Hölderlin, *Brot und Wein* (trad. franç., la *Pléiade*, p. 813).

9. Texte tiré d'un poème tardif de Hölderlin, cité dans *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 232 (trad. de A. Préau, cf. la *Pléiade*, p. 939).

10. *Ibid.*, p. 237.

11. *Ibid.*, p. 241.

12. *Ibid.*, p. 240.

13. *Ibid.*, p. 244.

14. « L'homme est bien plutôt jeté par l'Être même dans la vérité de l'Être, en sorte que, ek-sistant de la sorte, il protège la vérité de l'Être afin qu'en la lumière de l'Être l'étant se manifeste comme l'étant qu'il est. Si et comment il se manifeste, si et comment le Dieu et les dieux, l'histoire et la nature interviennent dans l'éclairement de l'Être, y sont présents et absents, voilà ce que l'homme ne décide pas. L'arrivée de l'étant repose sur le destin de l'être. Mais pour l'homme reste à savoir s'il trouve le pertinent de son essence, lequel correspond à ce destin ; car en conformité avec celui-ci il lui appartient en tant qu'il est l'existant, de protéger la vérité de l'Être. l'Homme est le berger de l'Être. C'est à cela seulement que songe *Sein und Zeit*, lorsque l'existence extatique y est éprouvée comme le souci (cf. § 44, pp. 226-259). » (*Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1957, pp. 73-74).

15. Cf. à ce sujet, la comparaison établie par Karl Löwith, « M. Heidegger und F. Rosenzweig » dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XII/2.

16. *I Rois* 8, 27. Cf. Talmud de Babylone, *Shebuoth* 35 a.

17. La science et la technique, et après elles, la psychanalyse, le marxisme, en voulant situer et expliquer Dieu, l'ont ramené dans l'horizon de l'homme ; ils ont obnubilé la frontière de la terre et du ciel, du profane et du sacré. D'où ce « feu étrange » dont ils se sont emparé, mais qui est un feu dérobé, et qui les consume alors qu'en lui-même ce feu ne consume pas. Cf. G. Scholem, *Fidélité et utopie*, Calmann-Lévy, Paris, 1978, p. 45.

18. Cf. S. Zak, « Kant et le problème du judaïsme », in *Nouveaux Cahiers*, 49, été 1977, pp. 32-49 ; E. Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, Basic Books, New York, 1973, chap. 2 et 3.

19. Cf. A.J. Festugière, *le Dieu inconnu de la gnose*, Paris, 1954, pp. 18-53, et, du même auteur, *le Dieu cosmique*, Paris, 1948, pp. 310-325.

20. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 5 ; trad. franç. pp. 13-14.

21. *Qu'appelle-t-on penser ?* coll. Epiméthée, P.U.F., Paris, 1959, p. 162.

22. « La foi et la pensée d'après Heidegger », in *Recherches et débats. Cahiers du C.C.I.F.*, n° 10, mars 1955 (« Philosophes chrétiens »), pp. 108-132.

23. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 6. *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, p. 14.

24. Cf. H. Birault, *art. cité*, p. 116.

25. A moins qu'implicitement il ne les identifie, au sens où Harry A. Wolfson, dans ses études de la philosophie chrétienne du Moyen Age, considère qu'elle fut en réalité juive, n'étant pas autre chose que la philosophie de la Bible sous les espèces de la philosophie grecque. La question fondamentale est en effet celle de la création.

26. Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 181.

27. Dans « la Parole d'Anaximandre », *Chemins...*, *ibid.*, p. 297.

28. M. Heidegger, *Théologie et philosophie*, conférence prononcée à Tübingen en 1927, trad. franç. in *Archives de philosophie* (je cite d'après la traduction de H. Birault, *art. cité*, p. 125).

29. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Préface, 5^e édition, texte cité par H. Birault, *art. cité*, p. 129.

30. « Entre-temps, pour nous, le *donner* qui vient d'être dit demeure tout aussi obscur que *Cela* qui donne, que le *Il*, qu'il y a » (« Temps et Être », in *Questions IV*, Gallimard, Paris, p. 19).

31. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 278.

32. Cf. P.M. Pouget, *Heidegger ou le Retour à la voix silencieuse*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, p. 106. Sur les aspects du ciel où Dieu se délègue pour y demeurer comme inconnu, cf. *Essais et conférences*, p. 240.

33. Cf. Midrash Bereshit Rabba, 10.

34. Au sujet de la Quadrité, il faut toujours relire ce que Platon a fait dire à Socrate dans *Gorgias* 508 (éd. Pléiade, p. 461) : « A ce qu'assurent les doctes, Calliclès, le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice ; et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent, mon camarade, le nom de *cosmos*, d'arrangement, et non celui de dérangement, non plus que de dérèglement. »

DEUXIÈME PARTIE

PENSER LA TRADITION

HEIDEGGER, LE POSSIBLE ET DIEU

Richard Kearney

« Le monde n'est pas un ciel réalisé en soi ni un enfer aliéné de soi... Le monde n'est pas achevé mais s'incarne comme histoire. C'est donc le monde des possibilités où nous pouvons nous donner à la vérité promise du futur. »

JURGEN MOLTSMANN.

Heidegger s'est donné pour tâche de dégager la question de l'être de son oubli dans la métaphysique. La métaphysique, d'après Heidegger, est par définition ontothéologique : réduction de l'être aux catégories limitantes de l'étant suprême (*Theon*) et de l'étant le plus général (*On*). Le questionnement authentique de l'être, que Heidegger appelait « ontologie fondamentale » dans *S.Z.*, ne peut donc résulter que d'une « destruction » (*Überwindung*) de l'ontothéologie. Un des résultats les plus importants de cette destruction est le renversement de la priorité métaphysique de l'actuel par rapport au possible¹. Ainsi Heidegger montre que l'être, compris dans sa vérité, est plutôt possibilité qu'actualité (présence-substance-subsistance permanente). Etant donné que la théologie a été, elle aussi, très tôt² réduite et déformée par l'influence de l'ontothéologie, il semblerait qu'une telle destruction et un tel renversement pourraient aussi se prêter à une libération de la réflexion théologique. Autrement dit, si la découverte de la dimension « oubliée » du possible peut nous amener — comme nous allons le voir — à une nou-

velle conception (post-métaphysique) de l'être, ne peut-elle pas aussi nous fournir le point de départ d'une nouvelle conception de Dieu ? La destruction de l'ontothéologie ne peut-elle pas aboutir à une libération de la théologie parallèlement à la libération de l'ontologie bien que radicalement distincte d'elle ?

I

Bien qu'une telle tâche n'ait jamais préoccupé Heidegger, elle n'est pas en contradiction avec sa pensée. Il est certain que Heidegger a souvent affirmé que les chemins respectifs de la pensée de l'être et de Dieu sont radicalement différents. La pensée de l'être est toujours pour lui un *questionnement* de l'être ; alors que la foi ne pose pas la question fondamentale de la philosophie (« Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que Rien ? ») car elle a déjà sa réponse : « Puisque Dieu a créé quelque chose plutôt que rien ». Dans cette première partie, nous voudrions analyser les implications de cette différence d'approche.

Tandis que « Dieu » peut être impliqué dans la question de l'être sous la forme du « sacré », il n'est aucunement réductible à celle-ci. « Dieu » n'est le sacré que dans la mesure où Il se manifeste dans l'horizon phénoménologique de l'apparition et du retirement, horizon qui est le contexte même de la question de l'être. Le dieu du sacré n'est pas le Dieu transcendant, créateur et absent de la foi, mais plutôt un « étant divin » qui se manifeste dans une des quatre dimensions (*das Geviert*) du monde ontologique — les trois autres étant respectivement la dimension de l'homme, de la terre et du ciel. Donc, le dieu qui se manifeste comme le sacré, c'est-à-dire à l'intérieur de l'horizon phénoménologique de la question de l'être, n'est pas — et Heidegger est un des premiers philosophes qui a insisté sur ce point — le Dieu radicalement « autre » et « transcendant » de la conscience religieuse⁵. C'est pour

cela que dans *l'Introduction à la métaphysique*, Heidegger demande aux philosophes, ainsi qu'aux théologiens, de ne pas confondre *a)* le Dieu de la foi et *b)* l'être (ou le sacré) de la pensée questionnante. « Celui pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, dit-il, possède déjà, avant tout questionnement de la question, [...] la réponse, à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu⁶. »

Toutefois Heidegger ajoute que « celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi peut certes *en quelque manière* suivre le questionnement de notre question et y participer ». Heidegger ne veut pas dire que l'homme de la foi dogmatique (croyance *que*, à l'encontre de la foi authentique de la croyance *en*) a le droit de puiser dans la philosophie afin de renforcer sa croyance. La foi, affirme-t-il alors, « si elle ne s'expose pas constamment à la possibilité de tomber dans l'incroyance, n'est pas un croire, mais une commodité (*Bequemlichkeit*), et une convention passée avec soi-même de s'en tenir à l'avenir au dogme comme à n'importe quoi de transmis ». Heidegger conclut que dans un tel cas il « ne s'agit plus d'un croire ni d'un questionner, mais d'un nivellement général où l'on peut désormais s'occuper de tout, peut-être même avec beaucoup d'intérêt, du croire aussi bien que du questionner » (p. 14). Cette attitude de la curiosité non engagée et opportuniste se trouve déjà mise en cause dans *S.Z.* comme l'existence inauthentique de la « *neugier-Gerede-Zweideutigkeit* ». Le « nivellement » que représente une telle attitude, si souvent prise pour de l'ouverture d'esprit, est pour Heidegger le danger dont il faut se méfier si l'on veut éclaircir le rapport entre la pensée de l'être et la pensée religieuse.

Il est bon de rappeler que les hommes de la foi étaient, eux aussi, dès l'origine, très sensibles aux dangers d'un tel rapprochement entre la philosophie et la foi. Il n'est pas étonnant alors, que Heidegger cite le mot de saint Paul selon lequel la question des philosophes n'est

pour la foi qu'une « folie ». « La philosophie réside dans cette folie », ajoute Heidegger, concluant qu'une « philosophie chrétienne est un cercle carré et un malentendu » (p. 14).

Comment donc doit-on comprendre Heidegger, quand il dit que l'homme de la foi peut participer « en quelque manière » (*in gewisser Weise*) à la question de l'être ? Premièrement, Heidegger veut dire par là que si l'homme reste dans l'attitude de la foi, il ne peut participer à la question de l'être que « comme-si » (*als ob*) il était philosophe. Autrement dit, tout comme dans l'expérience esthétique, l'homme doit suspendre son attitude habituelle afin de réagir aux événements fictifs « comme si » ils étaient réels ; l'homme de la foi, lui aussi, doit suspendre son attitude proprement religieuse afin de réagir « comme si » la question de l'être était une question qui le concernait. Mais Heidegger ajoute qu'on ne peut pas questionner véritablement (*eigentlich*) « sans renoncer à soi-même comme croyant, avec toutes les conséquences d'un tel acte » (p. 14).

Un deuxième sens de la locution « en quelque manière », intimement lié au premier, se révèle dans l'affirmation de Heidegger qu'une foi qui « ne s'expose pas constamment à la possibilité de tomber dans l'incroyance, n'est pas non plus une croyance mais une commodité ». Bref, la périphérie de la foi, à partir de laquelle la foi émerge et à laquelle elle retourne dans les moments de doute ou d'incroyance, est l'expérience de l'angoisse et de l'étonnement devant « ce qui est » (*to ðn*), c'est-à-dire, l'expérience de la question de l'être. Ainsi, tandis que le premier sens de « en quelque manière » s'articule dans l'attitude du « comme si », le deuxième sens s'articule dans l'attitude kierkegardienne de « soit/soit » : *soit* on croit dans un Dieu qui a créé l'être, *soit* on se pose la question de savoir pourquoi il y a quelque chose ; et celui qui choisit le premier terme ne peut le faire authentiquement que lorsqu'il est conscient de la possibilité contraire du second.

C'est à partir d'une telle perspective, « soit/soit », que Heidegger peut parler de Kierkegaard dans des termes aussi positifs que ceux-ci : « Kierkegaard n'est pas un penseur [de l'être] mais un auteur religieux. Et, en plus, il est le seul et non pas un parmi tant d'autres, qui fût à la mesure du destin de son époque. En ceci consiste sa grandeur... » (*Holzwege*, p. 230).

Mais, il nous semble qu'en dehors des deux sens « négatifs » de l'expression « en quelque manière », il en existe un troisième, « positif ». A la suite du passage de *Einführung in die Metaphysik* que nous venons d'étudier, Heidegger reconnaît « qu'il y a certes une élaboration, par une pensée questionnante, du monde dont on a fait chrétiennement l'expérience, c'est-à-dire de la foi, et c'est la théologie ». Un tel questionnement théologique se donne pour tâche de clarifier les données de la Révélation et ne concerne pas la question de l'être. Tandis que la philosophie est toujours à la recherche de cette « vérité » qui se voile au fur et à mesure qu'elle se dévoile, la théologie prend la révélation de la « vérité » (la vérité biblique et évangélique propre à elle) comme son point de départ. Autrement dit, elle prend la Création et le Salut divin pour une réponse (fournie uniquement par la foi) à la question de la « vérité ». Bien sûr, la « vérité » de la révélation, donnée une fois pour toute par les prophètes et par Jésus, n'est pas la même que celle dont parlent Heidegger et les philosophes. Donc, la réponse religieuse n'est réponse que pour la foi, et ne peut en rien satisfaire à la perspective radicalement différente de la philosophie.

Le théologien apaise l'angoisse de l'être-au-monde, en nous dirigeant vers une « paix qui dépasse l'entendement ». A la question de l'être, le théologien authentique doit répondre que « au commencement Dieu créa le ciel et la terre, etc. ». Mais pour Heidegger et les penseurs de l'être : « Il ne s'agit pas du tout ici de savoir si cette phrase de la Bible est vraie ou pas pour la foi ; elle ne peut d'aucune façon constituer une réponse à notre question

parce qu'elle n'est dans aucune continuité (*bezug*) avec cette question. » Et cette discontinuité entre théologie et philosophie ne se révèle pas seulement par l'irréductibilité de leurs « *termini ad quos* » (à savoir, Dieu et l'être), mais aussi de leurs « *termini a quibus* » (à savoir, les modalités existentielles, mutuellement irréductibles, de la question de l'être comme « angoisse-étonnement-soin » et de la foi comme « saut vers la paix »).

Il existe une discontinuité radicale entre la foi et la philosophie, et par suite, seules « les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie pourrait gagner à être prétendument rajeunie à l'aide de la philosophie, et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée » (*ibid*). Heidegger ne récuse pas la « vérité » de la révélation propre à la foi, mais seulement la fausse identification de cette « vérité » avec celle de la philosophie. Il est de l'intérêt de la foi, ainsi que de la pensée de l'être, d'éviter une telle promiscuité : promiscuité qui conduit ou bien à une réduction de la philosophie au christianisme (comme dans la notion scolastique de l'*Ens perfectissimum, realissimum et increatum*), ou bien à une réduction du christianisme à la philosophie (comme dans l'Idéalisme allemand qui prétend que la conscience religieuse n'est pour l'Esprit Absolu qu'une préparation à la conscience philosophique). Ainsi, aussi bien le Thomisme que l'Hégélianisme ont, chacun à leur manière, ignoré la pluralité de l'expérience — notamment celle de la foi et celle de l'être — en la réduisant à une perspective totalitaire et hiérarchisée.

On pourrait remarquer ici que ceux qui ont critiqué Heidegger pour avoir réduit le Dieu de la transcendance à une totalité ontologique sont eux-mêmes, malgré eux, partis d'un modèle totalisant. C'est vrai que Heidegger ne s'intéresse qu'au dieu du sacré ; mais il le fait, non pas en récusant la « vérité » du Dieu transcendant de la foi,

mais plutôt en s'écartant de toute la problématique théologique, afin de cerner la problématique proprement ontologique de « dieu », à savoir : le divin dans la mesure où il se manifeste ou se retire dans l'horizon de l'être comme sacré. C'est pour cela que Heidegger se donne tellement de mal pour distinguer radicalement le *logos philosophique* (de Héraclite) du *logos théologique* (de saint Jean⁹). Heidegger prend garde à ne pas se prononcer sur le « Dieu-au-delà-de-l'être » de la foi authentique, parce qu'un tel Dieu se trouve, précisément, au-delà de la question de l'être. Il faut donc comprendre que pour Heidegger, la philosophie n'est pas du tout antithéiste, mais seulement nonthéiste, c'est-à-dire radicalement *différente* de la pensée religieuse.

En revanche, nous pouvons peut-être reprocher à Heidegger de ne pas avoir suffisamment explicité son attitude pluraliste et non totalisante à l'égard de toute pensée qui reste en dehors de la question de l'être ; à savoir, à l'égard de la pensée religieuse (de Dieu), éthique (du Bien) ou même politique (de l'histoire sociale), dans la mesure où elles restent, en grande partie, irréductibles à la question de la vérité de l'être. Donc, par exemple, quand Heidegger situe chacun de ces domaines de pensée dans son contexte ontologique dans *Humanismusbrief*, il ne reconnaît jamais explicitement que ces trois domaines d'expérience comportent *aussi* des sens radicalement *autres* que leur signification ontologique. La seule fois, dans ce texte, où Heidegger semble admettre une telle altérité de sens, est quand il affirme que le problème de savoir si Dieu existe dépasse les limites de la pensée de l'être.

Mais étant donné 1) qu'il existe une discontinuité radicale entre la théologie et l'ontologie, et 2) qu'il y a « une pensée questionnante du monde dont on a fait chrétiennement l'expérience », et que Heidegger considère être la théologie originale (non métaphysique), peut-on supposer qu'une telle pensée théologique ait quelque chose à apprendre de la pensée « fondamentalement ontologique »

(post-métaphysique) de Heidegger ? Et si oui, comment peut-on éviter le double danger de « non-engagement » et de « remplacement » signalé ci-dessus par Heidegger ?

Une réponse semble être fournie par Heidegger lui-même lorsque dans un dialogue avec les anciens marburgiens¹⁰, il concède que bien qu'il ne puisse y avoir de relation *directe* entre la pensée théologique sur l'expérience de la foi et la pensée ontologique de l'être, il peut cependant y avoir une relation d'analogie proportionnelle entre elles. Nous suggérons que cette analogie peut s'appliquer de trois façons principales : 1. comme herméneutique déconstructive de la dimension proprement ontologique de la tradition théologique ; 2. comme description « existentielle » de l'expérience croyante (telle que Bultmann et d'autres l'ont déjà faite à l'exemple du premier Heidegger) ; 3. comme méditation post-métaphysique de Dieu comme Dieu, à l'exemple du dernier Heidegger qui méditait l'être en tant qu'être.

En ce qui concerne la première façon, il est évident que si des notions ontothéologiques telles que « présence », « substance », « *Ens causa sui* », etc., ont détourné en quelque sorte la pensée de l'être, elles ont aussi détourné la pensée théologique qui, depuis Augustin, Anselme et saint Thomas jusqu'au néo-thomisme contemporain, a puisé librement dans ces conceptions ontothéologiques ; et cela sans jamais les penser ni dans leur vérité ontologique, ni même dans leur vérité proprement théologique. Il est donc probable que toutes les tentatives traditionnelles de penser la Trinité divine dans les termes ontothéologiques de « substance », sont *ipso facto* tombées dans l'oubli de la vérité originale de cette révélation, et par conséquent devraient être « déconstruites » afin de libérer cette vérité cachée. Bref, le premier aspect « herméneutique » de l'analogie (entre la déconstruction de l'onthéologie du point de vue ontologique et celle du point de vue théologique) appelle la théologie à une tâche indispensable.

Le deuxième aspect — « existentiel » — de l'analogie s'exprime dans la comparaison entre : 1. une nouvelle compréhension du rapport existentiel de l'homme à l'horizon de l'être comme *décision* entre des manières authentiques et inauthentiques d'être-au-monde et 2. une compréhension radicale et dynamique du rapport existentiel de l'homme religieux à Dieu comme décision entre des manières authentiques et inauthentiques de vivre la foi. Ce deuxième aspect se trouve déjà développé dans la théologie « existentialiste » de Bultmann, Macquarrie et Rahner, etc.

C'est plutôt la troisième application de l'analogie — à savoir, celle entre la méditation du philosophe sur l'être en tant qu'être (c'est-à-dire dans son « sens/vérité/essence » propre) et la méditation du penseur religieux sur Dieu en tant que Dieu — qui nous préoccupe ici. Cet aspect de l'analogie, largement ignoré ou mal compris jusqu'ici, peut faire appel pour son élaboration à une tradition de la pensée religieuse, qui se trouve en dehors de la théologie spéculative considérée comme science, tradition qui inclurait des penseurs tels que Kant, Pascal, Kierkegaard, Buber, Levinas et Ricœur. Notre tâche est de considérer l'analogie qui pourrait exister entre *a*) le « possible » dévoilé par Heidegger comme disposition de l'être envers le philosophe, et *b*) le « possible » compris comme disposition de Dieu envers l'homme de la foi.

II

Donc, tout en se gardant du double danger de « remplacement » et de « non engagement », nous allons nous demander si la découverte fondamentale de la dimension du « possible » pourrait servir de base non seulement à une ontologie post-métaphysique mais aussi, d'une manière « analogique-proportionnelle », à une théologie

post-métaphysique, c'est-à-dire à une théologie authentiquement eschatologique¹¹.

Mais d'abord, il faut préciser le sens proprement « ontologique » de la découverte du « possible » chez Heidegger. Dans l'introduction à *S.Z.* (1927), Heidegger nous apprend qu'une des premières étapes du surpassement (*Überwindung*) de la métaphysique vers une « ontologie fondamentale » est le renversement de la priorité traditionnelle de « l'actuel » vis-à-vis du « possible ». Dans l'ordre phénoménologique, dit Heidegger, le possible se trouve plus haut que l'actuel (*S.Z.*, p. 38). Il veut dire par là que, dès que nous visons l'être comme il est vraiment, à savoir comme il nous apparaît phénoménologiquement (et en dehors de tout préjugé traditionnel), nous nous apercevons qu'il se manifeste plus comme « possibilité » que comme « présence substantifiée » (*Vorhandensein*). Pour la métaphysique, l'être est toujours réductible à une simple présence subsistante et intemporelle, que cela soit la notion idéaliste d'un sujet ou d'une idée présente à soi, ou bien la notion réaliste d'un objet ou d'une substance donnée dans son « essence » actualisée.

La priorité métaphysique de l'actuel sur le possible s'est montré déjà dans la supériorité qu'avait accordée Aristote à l'être en acte (*entelecheia/eidos*) vis-à-vis de l'être en puissance (*dunamis*) (*Meta*, 9.8.1059). Heidegger maintient à plusieurs reprises¹² que cette priorité s'exprimait à travers la tradition métaphysique tout entière, comme tentative continue de réduire l'être à la caractéristique commune de « subsistance permanente » (« *Charakter des ständigen Verbleibens* »). Ce qui veut dire que l'être de l'étant est toujours réduit à ce qu'il est dans son actualité. Cette hégémonie de l'actuel par rapport au possible se manifestait dans toutes les définitions métaphysiques de l'être : *Eidos*, *Telos*, *Ousia*, *Substantia*, *Existencia*, *Res cogitans*, *Gegenständigkeit*, *Parousie*, *Gegenwärtigung*, *Repräsentanz*, *Vorhandenheit*, etc. C'est ainsi qu'on arrive à apprécier l'originalité de la descrip-

tion de l'être, que donne Heidegger dans *S.Z.*, comme horizon temporalisant du *Dasein*, qui s'articule en tant qu'ouverture au possible et du possible, et non plus comme substance statique et objective (*das Vorhandenheit*).

Dire que l'être de l'homme (*Dasein*) est la temporalité, c'est dire qu'il existe dans le mode du possible. L'homme est une projection temporalisante qui dépasse les données du présent vers des « possibilités » toujours absentes : des « possibilités » pas encore présentes, qui fondent le sens de notre existence¹³. Ainsi, Heidegger conclut que l'homme passe de l'attitude inauthentique à l'attitude authentique à partir du moment où il se décide à comprendre son existence comme possibilité (*Verstehen* : comme choix et responsabilité individuelle) et non plus comme simple actualité (*Befindlichkeit* : conformité irresponsable à l'anonymat collectif).

Dans *S.Z.*, le « possible » s'articule de trois manières différentes : 1. *Möglichkeit* (possibilité); 2. *Seinkönnen* (potentialité); 3. *Ermöglichen* (possibilisation). Premièrement, en tant que *Möglichkeit*, le possible se révèle être l'horizon mondial des « possibilités » vers lequel (*woraufhin*) l'homme se projette dans sa transcendance temporalisante; horizon de possibilités qui seul peut conférer un sens à notre monde actuel. Mais en dehors de ces possibilités « existentielles » et « authentiques » (p. 43 sq., 144 sq.) que Heidegger désigne comme nos possibilités les plus propres (*eigenste*), il existe aussi des « possibilités » inauthentiques et dérivées, soit les possibilités ontiques (p. 312), logiques (p. 143) ou factices (p. 264).

Deuxièmement, en tant que « potentialité » ou « potentialité d'être » (*Seinkönnen*), le possible se révèle comme la *capacité* du *Dasein* d'être ses propres *Möglichkeiten* projetées. Nous ne *pouvons* nous projeter vers nos « possibilités » que parce que nous avons la « potentialité » de le faire. Bref, toute anticipation, compréhension ou réalisation de nos « possibilités » ne peuvent exister qu'à partir

de notre « potentialité d'être » cette anticipation, compréhension et réalisation même (pp. 86, 144, 250, 285.) Il est à noter que, bien que les « potentialités d'être » puissent, comme les « *Möglichkeiten* », se diviser en « authentiques » et « inauthentiques », elles ne peuvent pas, à la différence de celles-ci, être appliquées aux hommes et aux choses, mais seulement aux hommes¹⁴.

Troisièmement, le « possible » s'exprime comme l'événement originel de « possibiliser » (*ermöglichen*). Nous avons affaire ici à la « possibilisation » de l'être lui-même, « pouvoir tranquille du possible » (*die stille Kraft des Möglichen*) qui possibilise (*ermöglicht*) d'emblée toute *Möglichkeit* et *Seinkönnen* — et en particulier la « possibilité » ou « potentialité » de l'histoire et de sa compréhension (S.Z., p. 394). A certains moments, Heidegger suggère que le Dasein lui-même soit la source de cette « possibilisation » : par exemple, quand il dit que, dans la mesure où le Dasein anticipe la mort comme possible, il « possibilise » (*ermöglicht*) cette « possibilité » de projection comme sa « potentialité-d'être » la plus propre. A d'autres moments, Heidegger suggère que la « possibilisation du Dasein » serve, soit de *genitivus subjectivus* (auquel cas le Dasein est sa propre source de possibilités), soit de *genitivus objectivus* (auquel cas le Dasein trouve sa source de possibilisation en dehors de lui, c'est-à-dire, à partir de l'être comme tel). La phrase suivante exprime succinctement cette ambiguïté : « *Das Woraufhin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschliessen, was das Entworfen ermöglicht* » (S.Z., p. 324). Le « *Entworfen* », qui fait référence ici à la possibilité projetée par le Dasein, peut être pris ou bien comme sujet, ou bien comme objet du verbe « *ermöglicht* ». La phrase qui suit correspond plutôt au premier sens, à savoir que c'est l'horizon même du possible, vers lequel le Dasein se projette, qui « possibilise » cette projection : « Ce qui est projeté est l'être du Dasein qui est dévoilé dans ce qui constitue cet être comme une potentialité-d'être-un-tout

authentique (*Ganzseinkönnen eigentlich*). Cela auprès duquel (*woraufhin*) cet être est dévoilé et, ainsi constitué, projeté, est cela même qui possibilise (*ermöglicht*) cette constitution de l'être comme soin » (S.Z., p. 324).

En fin de compte, Heidegger nous fait comprendre que cet « être » du Dasein, qui « possibilise » l'horizon temporel de nos possibilités et potentialités, est « l'être en général » (*Sein überhaupt*) plutôt que le Dasein lui-même (S.Z., p. 372). Nous savons que, pour le dernier Heidegger, cet « être en général » n'est réductible ni à l'étant ni au Dasein, bien qu'il ne soit pas non plus autonome ou auto-suffisant¹⁵. Ainsi, dans la conclusion de S.Z., Heidegger peut identifier « le pouvoir tranquille du possible », comme ce « vers-lequel » (*Wozu*) futur de toutes les projections temporalisantes de l'homme. D'ailleurs, cette manière circulaire de renvoyer le possible au temporel et le temporel au possible, nous renvoie ultimement à l'être lui-même ; nous découvrons, enfin, que c'est l'être lui-même qui « possibilise » à la fois la possibilité/potentialité et la temporalité du Dasein : « La constitution existentielle-ontologique de la totalité du Dasein est fondée dans la temporalité. La projection extatique de l'être doit être donc *possibilisée* de la manière primordiale avec laquelle la temporalité extatique temporalise. Mais comment pouvons-nous interpréter cette modalité de la temporalisation de la temporalité ? Est-ce qu'il y a un chemin qui mène du *temps* primordial au sens de l'être ? N'est-ce pas le temps lui-même qui se manifeste comme l'horizon de l'être ? » (S.Z., p. 437). L'indication ultime, par conséquent, est que c'est l'être lui-même qui « possibilise » (*ermöglicht*) le temps. Ou plus précisément, c'est l'être lui-même qui « possibilise » la temporalité du Dasein comme « potentialité-d'être » (*Seinkönnen*), qui projette ses propres « possibilités » (*Möglichkeiten*).

Cette approche triadique du possible dans S.Z. comme *Möglichkeit*, *Seinkönnen* et *ermöglichen* atteste une progression au-delà de la perspective métaphysique (qui

considère le possible comme dimension réelle, *potentia*, ou idéale, *possibilitas*, projetée à partir de l'homme et des choses) vers une perspective post-métaphysique (qui reconnaît le possible comme dimension ontologique indépendante, comme l'être lui-même, *Sein als Sein*, qui possibilise, de prime abord, l'homme et les choses). Nous ne devons pas entendre par là que l'être réside dans un autre monde platonicien *avant* qu'il ne se donne à nous — ce qui serait un malentendu incompatible avec le fait que la « possibilisation » est verbale plutôt que nominale ou hypostasiée (comme elle l'est dans les notions métaphysiques de *potentia* et *possibilitas*). Donc, bien que l'être en tant qu'être qui « possibilise » tout étant reste radicalement *différent* de tout étant, il n'en est aucunement *séparé*.

Le célèbre « tournant » (*Kehre*) de la pensée de Heidegger pendant les années trente et quarante s'est manifesté aussi dans sa pensée sur le « possible ». Tandis qu'avant le « tournant », Heidegger a tendance à penser le possible à partir de la perspective du *Dasein*, il tend ensuite à le penser plutôt à partir de l'être lui-même. Cela se manifeste clairement dans un passage capital de *Über den Humanismus* (1947), où il remplace le terme ambigu de « *ermöglichen* » par le terme « *Vermögen* » : terme qui arrive à identifier nettement l'être avec la « possibilisation » (de l'être des étants). Nous traduisons « *Vermögen* » par « pouvoir-être » ou « possibiliser ». Voici le passage :

« L'être est, en tant qu'il est l'élément, la "force tranquille" de la possibilisation aimante (*mögenden Vermögens*), c'est-à-dire du possible (*des Möglichen*). Sous l'emprise de la "logique" et de la "métaphysique", nos mots "possible" et "possibilité" ne sont en fait pensés qu'en opposition à la "réalité", c'est-à-dire à partir d'une interprétation déterminée — métaphysique — de l'être conçu comme *actus* et *potentia*, opposition qu'on identifie avec celle d'*existentia* et d'*essentia*. Quand je parle de la "force

tranquille du possible", je n'entends pas le possible d'une *possibilitas* seulement représentée, non plus que la *potentia* comme *essentia* d'un *actus* de l'*existentia*, mais l'être lui-même qui, désirant, possibilise (*vermag*) la pensée et par là l'essence de l'homme, c'est-à-dire la relation de l'homme à l'être. Possibiliser (*vermögen*) une chose signifie ici : la garder dans son essence, la maintenir dans son élément¹⁶. »

Le fait que Heidegger reprenne ici la phrase capitale de S.Z. — « la force tranquille du possible » — nous signale son intention de développer et retravailler le sens originel de cette notion. Comme nous l'avons fait remarquer dans l'analyse précédente du terme *ermöglichen*, la notion de « possibiliser » dans S.Z. était parfois employée en référence à deux sujets différents : l'être de l'homme (*Dasein*) ou l'être comme tel (*Sein als Sein*)¹⁷. Ici dans *Über den Humanismus*, Heidegger remplace *ermöglichen* par *Vermögen* et identifie ainsi, d'une manière très explicite, l'être comme tel avec le pouvoir-être, à savoir le pouvoir de possibilisation de l'être. De plus, tandis que *ermöglichen* pouvait être soit authentique soit inauthentique, *Vermögen* est toujours authentique. Bref, *Vermögen* est *ermöglichen* pris dans son essence authentique ; c'est-à-dire pris dans le sens de l'être comme tel et non plus simplement dans le sens d'une projection de l'homme. Comme Heidegger le précise : « C'est par la puissance (*Kraft*) de la possibilisation de l'amour (*das Vermögen des Mögens*), que quelque chose est possibilisé, ou peut être (*vermag*), dans son être authentique. Cette possibilisation (*Vermögen*) est proprement le "possible", dont l'essence repose dans l'amour (*Mögen*)¹⁸. »

La « possibilisation » est ainsi identifiée avec l'être lui-même, dans le sens qu'il possibilise ce qui est le plus propre (*eigenst*) à l'homme et le plus authentique (*eigentlich*) : la pensée. De même, la pensée est ce qui soigne et s'occupe de l'être, tout en restant à l'écoute de ce qui lui est le plus propre. Heidegger fait jouer ici les richesses

cachées du terme *Vermögen*, et notamment sa racine *mögen* qui veut dire « aimer ». Se tenir à l'écoute de l'être (*auf das Sein hören*) veut donc dire l'aimer tout en gardant (*wahren*) sa vérité (*Wahrheit*) telle qu'elle se manifeste dans le monde : « La pensée c'est [...] prendre charge d'une chose ou d'une personne dans leur essence, c'est les désirer ou les aimer¹⁸. » Possibilisation de l'être veut dire amour de l'être. L'amour de l'être étant compris dans son double sens : 1. comme l'amour de l'homme pensant pour l'être et 2. comme l'amour de l'être pour l'homme pensant, amour qui possibilise (*vermag*) au préalable l'amour de l'homme pour l'être — c'est-à-dire — la pensée de l'homme.

La pensée se caractérise donc comme étant la possibilité la plus propre et la plus authentique de l'homme (*eigenst und eigentlich möglich*). La pensée est ce qui est possibilisé par la « possibilisation aimante » de l'être, pour qu'elle puisse à son tour possibiliser l'essence (*Wesen*) de tous les étants. L'être possibilise la pensée qui possibilise l'être des choses. Cette réciprocity de la possibilisation de l'être s'exprime dans le dédoublement accusatif/nominatif de l'article « das » : « *Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken* » (« L'être possibilise la pensée qui possibilise l'être »)¹⁹. L'être comme possibilisant-aimant est le possible (« *Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das "Mög-liche"* »). Heidegger nous montre, dans ce passage décisif de *Über den Humanismus*, que la vérité implicite des trois notions précédentes du possible — *Möglichkeit, Seinkönnen, Ermöglichen* — n'est rien d'autre que l'être lui-même, compris comme pouvoir-être ou possibilisation aimante (*mögende Vermögen*), comme *Posse* plutôt qu'*Esse*. Il est alors tout à fait logique que dans *Zeit und Sein* (troisième partie projetée de *S.Z.*, repensée par le dernier Heidegger et publiée seulement en 1969), Heidegger reprenne cette notion de *Vermögen*, pour traduire la définition primordiale de

l'être chez Parménide comme « *esti gar einai* » (c'est-à-dire, possibilisation de l'être ou pouvoir-être²¹).

III

S'il peut y avoir une analogie entre une transformation de notre pensée de l'être à partir d'une telle découverte ontologique du « possible », et une transformation de notre pensée de Dieu à partir d'une découverte théologique du « possible », il est certain que nous allons découvrir des différences fondamentales entre ces deux sens du « possible ». Toute analogie comporte aussi bien des différences que des ressemblances.

Bien que nous soyons arrivés à la notion religieuse du « possible » par une méthode analogique, nous allons voir que cette notion existe dans un sens tout à fait propre à l'expérience religieuse, et n'est aucunement une application secondaire ou supplémentaire du sens proprement ontologique du « possible » (soit, le sens heideggerien de *Vermögen*).

En ce qui concerne la déconstruction des « idoles » onto-théologiques de la théologie occidentale, il se révèle qu'une conception post-métaphysique du « Possible » s'opposerait aux conceptions traditionnelles du Dieu comme actualité pure ou présence atemporelle. On pense alors à la notion scolastique de Dieu comme *Telos* « parfaitement actualisé » de toute création, notion clairement manifeste dans l'assertion de saint Thomas que « *Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate* » (*Summa theologica*, I pars. Qu. 3 a 4, c.). Donc, en tant qu'Être suprême (*Summum Ens*), Dieu est appelé omni-présence (*Omnipraesentia*) dans tous les étants créés, dans la mesure où il est leur Créateur, la cause ultime de leur être (*Causa essendi*) (saint Thomas, I pars. Qu. 8 a 3)²². La théologie scolastique a pleinement intégré « le modèle » onto-théologique lorsqu'elle a défini l'Être

suprême de Dieu comme *Actus* atemporel et supra-historique, s'écartant ainsi radicalement de toute « possibilité » temporalisante et matérielle. Cette définition de Dieu se trouve maintes fois reprise dans des synonymes divins traditionnels, tels que *Ipsum Esse Subsistens*, *Ens Realissimum et Increatum*, *Nunc Stans et Aeternum*, et bien sûr, *Ens Causa Sui*. Même le philosophe Leibniz, qui semble en quelque sorte racheter le « possible », finit pourtant par le réduire à une simple *possibilitas* : possibilité logique représentée et contenue dans l'Entendement d'un Dieu parfaitement actualisé déjà dans son être divin.

Mais cette notion onto-théologique de Dieu comme *Causa Prima*, *Ultima Ratio* de toutes choses créées est, selon Heidegger lui-même, non seulement l'oubli du divin compris à partir de l'être (comme sacré), mais aussi l'oubli du Dieu de la foi : « Devant un tel Dieu, l'homme ne peut ni prier ni offrir un sacrifice. Il est impossible que l'homme s'agenouille, chante ou danse devant la *Causa Sui*. Par conséquent, la pensée qui a abandonné le Dieu conçu comme *Causa Sui*, est peut-être plus fidèle et plus disponible au Dieu véritablement divin que la métaphysique en tant qu'onto-théo-logique ne voudrait l'avouer²³. » La différence essentielle entre une critique proprement religieuse de l'onto-théologie et la critique faite par Heidegger, repose sur la différence fondamentale entre leurs « fins » respectives : celle-ci a pour fin de libérer notre appréhension de l'être en tant qu'être ; et celle-là a pour fin de libérer notre appréhension de Dieu en tant que Dieu (qui existe autrement qu'être et au-delà du sens ontologique).

Il semblerait profitable, même urgent, d'aller au-delà de la notion théologique traditionnelle, c'est-à-dire onto-théologique, de Dieu comme réalité (*Esse*), vers une notion radicalement post-métaphysique de Dieu comme possibilité (*Posse*). Mais comment pouvons-nous penser l'analogie entre l'être-possibilisation de la pensée philosophique et le Dieu-Possibilisation de la pensée propre-

ment religieuse ? Nous allons souligner, en nous appuyant sur la notion de *Vermögen* (« amour possibilisant »), le rapport analogique entre d'une part, l'amour possibilisant de l'être comme *appropriation* (*Ereignis*)/phénoménologie/topologie, et d'autre part, l'amour possibilisant de Dieu comme *désappropriation de soi* (*Kénose*)/éthique/eschatologie. L'analyse qui suit n'est qu'une esquisse préliminaire de quelques implications concevables de cette analogie entre l'être-posse et le Dieu-Posse.

a) Le Possible kénotique.

A partir du moment où l'on commence à considérer Dieu comme *Posse* plutôt que comme *Esse*, on a l'impression de penser plus fidèlement le caractère originellement biblique, à savoir kénotique, de son amour. Même si nous ne nous laissons pas impressionner par le lien étymologique que dévoile Heidegger entre les deux termes *mögen* : aimer et *vermögen* : possibiliser, nous ne pouvons ignorer que la notion du Dieu qui possibilise l'homme et le monde semble être plus proche de la notion biblique de l'Amour, que le Dieu qui les actualise. Si l'Amour divin est bien celui qui offre à l'homme la promesse du Royaume — comme le prétendent l'Ancien et le Nouveau Testament — n'est-il pas plus juste que cet Amour soit pensé comme un *Posse* qui possibilise le Royaume ici sur terre (en se donnant à l'homme comme possibilité libre de le réaliser) plutôt que comme un *Esse* qui serait déjà le Royaume réalisé dans un ailleurs ? Ainsi la notion de *Posse* nous permettrait-elle d'éviter en quelque sorte l'ancienne antinomie onto-théologique de l'omnipotence/liberté : à savoir que la création est une pure omnipotence en tant que « *Causa Sui* » complètement actualisée en soi, et que, par contre, l'homme en tant qu'être créé est toujours libre ? Il se peut que l'homme ne puisse être vraiment compris comme libre que si l'on entend « création » divine comme possibilisation d'un monde et non comme sa réalisation. Donc, la

vraie liberté serait de réaliser, ou de refuser de réaliser, le monde possibilisé par Dieu²⁴. Dans ce cas, l'homme aurait toujours le choix, et *ipso facto* la responsabilité, soit de réaliser la possibilité du monde authentique « créé » — dans le sens radical de « possibilisé » — par le Dieu possibilisant, soit de le récuser en optant plutôt pour un monde déterminé par sa propre volonté monologique : une volonté qui n'est pas ob-éissante (*ob-audire* : à l'écoute de) à la grâce possibilisante qu'est Dieu lui-même. Bref, dès qu'on comprend Dieu comme *Posse*, on apprécie mieux la qualité spécifique de son Amour comme *Kénose* : don total de tout ce qu'il est, de tout ce qui lui est le plus propre — sa vie auprès du Père — afin de libérer les hommes²⁵.

On éviterait du même coup une deuxième anomalie dans la conception théologique traditionnelle de Dieu : que Dieu est la Bonté absolue et a, cependant, créé un monde qui contient le Mal. Une telle anomalie disparaîtrait si nous considérons : 1. le Bien dans le monde comme le résultat d'un dialogue entre l'homme qui le réalise et l'Amour kénotique qui le possibilise ; 2. le Mal comme le résultat du manque d'un tel dialogue. Le monde du Mal ne serait donc qu'un monde dépourvu du *Posse* divin : un monde, si l'on peut dire, « non créé » dans le sens de non possibilisé par la grâce, mais plutôt « fabriqué » par la volonté solipsiste de l'homme, qui en serait donc seul responsable. Cette révision de la pensée théologique du bien et du mal fait ressortir l'urgence d'une justice sociale qui rendrait possible la réalisation d'un monde meilleur : Royaume de Dieu possibilisé et promis par le Dieu biblique, mais seulement réalisable par l'homme lui-même en dialogue avec Dieu. C'est alors qu'on pourrait dépasser la notion classique de Théodicée qui essaie de justifier le mal comme décret de la volonté divine, comme moment indispensable dans le dessein de Dieu. Nous voilà plus proche du Dieu prophétique du judéo-christianisme, Dieu qui nous appelle à la construction du Royaume sur terre,

et qui s'oppose ainsi à toute « idole » réconfortante d'un autre monde déjà parfaitement réalisé au-delà de celui-ci. Une telle « idole » est le résultat historique d'un certain greffage de la métaphysique platonicienne à l'eschatologie biblique ; il était justement critiqué par Kant, Feuerbach, Marx et Nietzsche entre autres²⁶.

Enfin, l'application analogique de cette notion post-métaphysique du « possible » à la théologie, nous permettrait de surmonter une troisième anomalie dans la compréhension onto-théologique de Dieu : à savoir que Dieu est amour en soi, absolument autosuffisant en tant que *Causa Sui*, et en même temps, amour kénotique de l'autre, à savoir de l'homme. Comme Aristote l'avait déjà compris, si le Divin est considéré comme *Telos* parfaitement actualisé en soi, il peut engendrer l'amour — au sens du *dynamis*-désir-propulsion vers l'*entélécheia* — dans tous les êtres imparfaitement actualisés, mais il ne peut aimer ces êtres lui-même. Ce Dieu de l'*Actus purus* ne peut être qu'Amour de soi et en soi, Amour-aimant-soi-même, d'après le modèle aristotélicien du *Telos* comme pensée-pensant-soi-même (*Noesis tes Noeseos*). C'est ce que la théologie scolastique a exprimé lorsqu'elle parlait de l'*amor quo Deus ipse amatur* », ou affirmait que Dieu est « *aseitas* » (*a se esse* : Anselme) et que « *necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et Seipsum amet* » (saint Thomas). C'était à partir d'une même perspective onto-théologique qu'émergeait la doctrine « fusionnelle-substantialiste²⁷ » de la Trinité comme *Commercium Amoris*, le Saint Esprit étant considéré comme *Nexus Amoris* ou « possession commune » (saint Augustin) entre les deux autres « substances » divines, le Fils et le Père.

Notre compréhension de l'amour divin est donc plus fidèle à l'expérience de la foi à partir du moment où nous considérons cet amour comme « Possibilisation » ou « Peut-Etre » : Dieu qui n'est pas déjà parfaitement réalisé en soi (comme le prétendait la métaphysique) et qui a, par

conséquent, besoin de l'autre, de l'homme, pour devenir — « au dernier jour » — pleinement incarné dans le Royaume. Un Dieu qui aime kénotiquement serait plutôt un Dieu vulnérable devant l'autre, devant l'homme qui à son tour l'aimerait en tant qu'Autre. Ce Dieu-là n'est-il pas le véritable Dieu de la Bible ? Il serait, comme dit Levinas, « nudité », « faim » et « dénuement ». « La nudité du visage est dénuement. Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui — c'est donner... au seigneur, à celui que l'on aborde comme le "Vous" dans une dimension de hauteur²⁸. » Dieu serait donc le *Posse* aimant, qui possibilise l'homme, et qui ne peut devenir parfaitement incarné comme Royaume sur terre que si l'homme L'aime et ainsi Le réalise à son tour²⁹. C'est uniquement à partir d'une telle notion de l'Amour kénotique comme faim et vulnérabilité devant l'homme, que l'on peut vraiment apprécier le Dieu-Yahweh comme « celui qui est ce qu'il peut être » (Buber) et qui se révèle chez Isaïe comme « l'appel vers l'homme qui ne l'écoute plus » ; ou bien, comme le Christ qui s'identifie avec les pauvres, les impuissants et ceux qui sont assoiffés et demandent à boire et à aimer. Il y a certes une différence entre le Dieu-Esse du triomphalisme onto-théologique et un tel Dieu-Posse de l'Amour kénotique, Dieu de la Bible qui n'est pas mais *peut* être, Dieu à venir et à réaliser, qui nous amène au-delà du monde de l'indicatif (ce qui est : le monde compris d'une manière ontologique) vers le monde du conditionnel (ce qui pourrait se réaliser comme Royaume sur terre si l'homme répondait à l'appel possibilisant de l'Amour divin et transfigurait ainsi notre monde). Le Royaume à venir n'est pas une réalité mais une possibilité conditionnelle. C'est ce qu'expriment les prophètes d'Israël quand ils nous apprennent que Dieu ne *peut* sauver son peuple que *s'il* retourne à lui (Jer : 49:8) ; conviction que confirme le Christ quand il nous apprend à prier pour que « le Royaume puisse venir sur

terre ». Ce qui ne peut arriver que *si* d'abord « la volonté de Dieu est faite sur terre » par l'homme³⁰.

Penser le Dieu de la révélation comme *Peut-Etre*, plutôt que comme *Ipsum Esse Subsistens*, nous permet de dépasser les trois anomalies onto-théologiques citées ci-dessus, sans tomber dans les fausses solutions d'une théodicée ou d'une dialectique totalisante. Bref, penser Dieu comme possibilisation kénotique nous donne l'occasion de mieux comprendre ce qui est révélé dans les deux Testaments depuis des siècles, à savoir : 1. que Dieu est toujours Bien et jamais source du Mal ; 2. que Dieu rend possible la liberté et s'oppose à toute forme d'omnipotence totalisante ; 3. que Dieu est amour pour l'homme — ouverture infinie à l'altérité — plutôt qu'amour de soi — égocentrisme totalisant.

b) *Le Possible eschatologique.*

De plus, la conception de Dieu comme « Peut-Etre » reprend la notion prophétique de la Bible, largement oubliée dans la théologie traditionnelle, d'un Dieu radicalement historique et temporel, à savoir eschatologique. A l'encontre de la théologie « métaphysique » qui désigne Dieu comme un « *Nunc Aeternum* » en dehors de l'histoire, cette nouvelle compréhension de l'Amour divin comme « Peut-Etre » eschatologique, qui possibilise toute histoire authentique, nous révèle que Dieu se donne temporellement à l'homme. Donc, bien que Dieu reste radicalement « autre » et « transcendant », en tant que *Posse*, il ne dispose en rien d'un autre être, même s'il est reconnu comme lui étant spécifique, qui s'opposerait à l'être phénoménologique de notre monde. Comme nous le fait comprendre Levinas, Dieu n'est pas un *autre être*, mais un *autrement qu'être*, et est donc irréductible à tout horizon ou totalité de l'être. L'altérité transcendante du Dieu possibilisant de la révélation n'est pas du tout d'ordre ontologique ; elle est d'un ordre radicalement différent, d'ordre eschatologique³¹. En tant que telle, elle reste

uniquement compréhensible à la foi qui vit dans l'espérance d'un Dieu qui « peut être » à la fin (*Eschaton*) de l'histoire. Cet ordre eschatologique est de nature essentiellement différente de l'ordre topologique de l'être qui s'occupe plutôt de l'être comme possibilisation de « ce qui est » (*to ti on*) — soit comme *potentia/possibilisation* métaphysique, soit comme *Vermögen* post-métaphysique. L'eschatologie qui porte la promesse d'un *U-topos* messianique ne concerne pas l'être qui se dévoile comme le lieu (*topos*), ouvert du *Dasein*, comme cette clairière (*Lichtung*) qui inspire à l'homme l'étonnement, la considération (*Sorge*) et, par conséquent, le questionnement de l'être³². Le possible eschatologique exige de nous non pas un questionnement de l'être, mais une réponse éthique et pratique ; il s'adresse, en plus, à toute la communauté des hommes plutôt qu'aux penseurs peu nombreux du « destin de l'être ».

Mais il faut préciser l'écart radical que fait apparaître l'analogie entre la notion authentiquement théologique de Dieu comme possibilisation *eschatologique*, et la notion authentiquement ontologique de l'être comme possibilisation *topologique*. Si nous reprenons le terme clef de notre analyse — « l'Amour possibilisant » (*Vermögen*) —, il faudrait distinguer entre l'Amour (*Mögen*) compris ontologiquement comme « soigner » ou « garder » (*wahren*), et l'Amour compris théologiquement comme « charité » ou « kénose ». L'Amour de l'être est toujours la « garde » d'une chose dans son lieu (*topos*) de dévoilement, dans son essence topologique : « *Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren*³³. » Même quand il est question d'un lieu sacré, on a toujours affaire à une garde topologique du dévoilement de l'être et nullement à une kénose ou charité eschatologique portant sur une révélation de Dieu. Comme Heidegger nous le dit nettement, le sacré est une des cinq principales manières par lesquelles la vérité de l'être se dévoile³⁴. Dans la mesure où Dieu est considéré comme sacré (par exemple,

chez Heidegger, ou même Eliade), nous avons affaire à une perspective phénoménologique de l'être, plutôt qu'à une perspective eschatologique de la révélation. Le Dieu de la foi n'apparaît (*phainesthai*) pas dans un lieu comme un *phainomenon* qui est là. Il ne se révèle qu'à travers l' Icône (Marion) ou le Visage (Levinas), à travers certains hommes à l'écoute de Dieu : les prophètes, les saints ou l'Homme-Dieu Jésus-Christ. Ces Icônes divines attestent toujours l'écart entre l'*Autre*, comme Possibilisation verticale et divine et *le Même* (*to auto*), comme phénomène horizontal et fini, c'est-à-dire, comme possibilisation de l'être. Toute théologie qui ignore cet écart fondamental entre l'altérité infinie du Dieu eschatologique et la finitude radicale de l'être topologique se prête à l'« idolâtrie ».

Tandis que la Charité qui caractérise l'amour possibilisant de Dieu s'articule comme désappropriation de soi (*kénose*), le Soin/Garde qui caractérise l'amour possibilisant de l'être s'articule plutôt comme « appropriation » (*Ereignis*). L'interprétation ontologique de *Vermögen* comme possibilisation de l'être porte aussi le sens de « pouvoir » ou « propriété » de l'être contenu dans le terme allemand³⁵. En tant que tel, *Vermögen* veut dire « pouvoir » aussi bien que « vouloir/aimer », comme l'explique bien Roger Munier dans la note 4 de sa traduction de *Lettre sur l'humanisme*. Voici un exemple de sa traduction du passage clef sur *Vermögen*, que nous avons déjà analysé ci-dessus : « L'être en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le "possible"... l'être lui-même qui, désirant, a pouvoir sur la pensée et par là sur l'essence de l'homme. » (« *Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das "Mog-liche" [...] das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen... vermag* »)³⁶.

Il faut comprendre ce sens de « pouvoir » de *Vermögen* comme appartenence-appropriation (*gehören-ereignen*), ce que suggère Heidegger lui-même quand il ajoute :

« Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag... insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört³⁷. » C'est justement une telle conception de l'être comme possibilisation-pouvoir (*Vermögen*) appropriant (*ereignen*) ce qui lui est le plus authentiquement propre (*eigentlich eigenst/eignet*), qui nous mène à l'ultime expression de l'être chez Heidegger : das *Er-ignis*. On peut même dire que le concept de l'*Ereignis* sert à expliciter le sens d'appropriation-propriété-appartenance déjà exprimé dans le motif de pouvoir de *Vermögen*. Le passage suivant de la conclusion de *Zeit und Sein* (1969) — œuvre qui commence avec l'équation de l'être (*esti gar einai*) et *Vermögen*³⁸ — énonce ce sens succinctement : « Dans la mesure où il y a être et temps seulement dans l'appropriation (de l'être et du temps), à cette dernière appartient donc la propriété qu'elle porte à son propre homme en tant que celui qui entend l'être durant qu'il insiste au cœur du temps véritable. Ainsi approprié (ainsi rendu propre à ce qui lui est propre), l'homme est à sa place et a sa part dans l'*Ereignis*. Cette appartenance repose dans le "rapprochement" (*Vereignung*) qui distingue l'*Ereignis*... Que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : l'*Ereignis* — l'appropriement approprié. Ainsi, à partir du Même et en direction du Même nous disons le Même³⁹. » Ce motif de propriété/appropriation — exprimé dans la ligne sémantique *Eigentlichkeit, Eignen, Ereignis* — est, comme l'affirme Derrida, « le fil le plus contenu et le plus difficile de la pensée heideggérienne⁴⁰ ».

Il semble donc nécessaire d'établir et de préserver une distinction fondamentale entre la « possibilisation » appropriative de l'être et la « possibilisation » désappropriative du Dieu de la Révélation ; distinction que nous pouvons préciser en appelant la première *pouvoir-être* et la seconde *Peut-Etre*. Cette différence terminologique s'exprimerait plus nettement encore en anglais dans le contraste entre le possible ontologique comme *can-be* et le possible eschatologique comme *May-Be*. Bref, tandis

que le terme *can-be* comporte le sens du possible comme pouvoir ou capacité d'être, le terme *May-Be* comporte le sens d'une possibilité conditionnelle, d'une promesse, et même de la permission éthique.

c) Le Possible éthique.

Ce dernier point introduit une nouvelle différence essentielle entre le possible ontologique et le possible théologique, à savoir, la question de l'éthique. En tant que « Peut-Etre », Dieu est toujours « Doit-Etre ». Alors que le possible ontologique peut s'exprimer comme *Sein-können*, le possible théologique doit toujours s'exprimer comme *Seinsollen*. C'est seulement à partir d'une reconnaissance de cette exigence éthique de la foi que Dostoïevski pouvait proclamer dans *les Frères Karamasov* : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. » Du point de vue de l'être, tout est permis. Ce qui ne veut pas dire que l'ontologie est immorale ; seulement qu'elle est a-morale⁴¹. L'ontologie post-métaphysique est le surpassement de l'onto-théologie traditionnelle qui, depuis Platon, réduisait l'être à un certain critère idéal-éthique de jugement (*Eidos* suprême considéré comme *Agathon* chez Platon). L'ontologie fondamentale de Heidegger est une tentative de montrer que la question de l'être ne peut se poser qu'à partir d'une perspective essentiellement phénoménologique, à savoir une perspective qui *décrit* les choses et les événements comme ils *apparaissent* — comme des phénomènes — sans jamais se demander s'ils *doivent ou ne doivent pas* apparaître. L'ontologie véritable est description phénoménologique et non pas prescription éthique. Elle se trouve aussi bien en dehors de toute problématique du Bien transcendant que du Dieu transcendant. C'est pour cela que ceux qui critiquent l'ontologie heideggérienne d'être anti-éthique ou antireligieuse manquent toujours leur coup. L'ontologie heideggérienne est à l'écoute de la vérité de l'être qui se dévoile phénoménologiquement devant nous à travers l'homme (*Da-sein*),

l'histoire (*Seinsgeschichte*), ou les choses artistiques et sacrées (*Sein-seiendes*). Elle ne se préoccupe nullement de la vérité éthique ou religieuse dans son sens propre (non ontologique).

Il faut toujours tenir compte du décalage fondamental qui existe entre la perspective ontologique d'un côté et la perspective éthique et théologique de l'autre. Ainsi, nous devons nous méfier des critiques qui dénoncent Heidegger comme « païen » ou « antichrétien » parce qu'il ne parle que du « Dieu » qui se manifeste dans la perspective de l'être, c'est-à-dire comme sacré/divin. L'ontologie du sacré ne porte aucune atteinte à l'existence ou à la non-existence du Dieu transcendant de la théologie judéo-chrétienne. Elle ne décrit qu'une dimension spécifique, celle du sacré, de la phénoménologie de l'être. Heidegger a explicitement reconnu ceci quand il a expliqué à Herman Noack (1954) que le Dieu discuté dans *Über den Humanismus* est le Dieu des poètes et non celui de la révélation⁴². Bref, tandis que la vision poétique — et d'après Heidegger ce sont les poètes qui nomment le sacré (*W.M.*) — se déroule dans une perspective ontologique, l'exigence éthique, dans son sens le plus propre, s'inscrit plutôt dans la perspective eschatologique de la transcendance. Donc, bien que du point de vue poético-phénoménologique, « l'absence de Dieu » soit considérée comme un événement inéluctable dans le Destin de l'être⁴³, du point de vue éthico-théologique, cette absence est plutôt comprise comme manque de fidélité humaine à la justice sociale exigée par Jésus et les prophètes. C'est dans ce sens que le retour de Dieu est non seulement quelque chose que l'homme *peut* réaliser (parce que Dieu lui confère la possibilité de le faire), mais quelque chose que l'homme *doit* réaliser et dont il est responsable. L'ontologie, au contraire, ne comporte pas une telle responsabilité humaine : « L'être ne se transmet à l'homme qu'autant qu'advient l'éclaircie de l'être. Mais que le "là", l'éclaircie comme vérité de l'être lui-même advienne

(*ereignet*), c'est le décret de l'être lui-même. L'être est le destin de l'éclaircie⁴⁴. » Il serait correct de dire que l'*Ereignis* va nécessairement venir indépendamment de toute volition humaine. Mais il n'en va pas de même pour l'A-venir de Dieu : ceci *peut* (*may*) venir seulement si l'homme répond adéquatement à la vocation éthique du Dieu eschatologique de la Révélation⁴⁵.

Si l'être est bien la possibilisation aimante (*Vermögend-Mögende*) qui « approprie » tout ce qui lui est le plus propre, Dieu est plutôt la possibilisation aimante qui « dés-approprie », qui appelle l'homme au-delà du propre à l'Autre, au-delà de l'ontologique vers l'éthique. Le Dieu kénotique de la Bible se différencie donc radicalement de l'être comme « appropriation » (*Er-eignis*). Ce sont les gens qui ont renoncé à toute propriété, pouvoir, habitation (*Heimat*) et lieu (*topos*) terrestre, bref à tout ce qui leur est propre, qui peuvent s'appeler les « fils de Dieu ». Bien sûr, dans la perspective proprement ontologique, la notion d'appropriation n'est porteuse d'aucun sens éthique. Mais cela n'empêche pas qu'à partir de la perspective religieuse, comme Levinas l'a bien remarqué, nous jugeons éthiquement toute attitude envers le monde. Par conséquent, tandis que la pensée de l'être s'intéresse à l'homme en tant qu'*être au monde*, la théologie ne s'y intéresse que dans la mesure où il est être *hors du monde*, et qui se dirige au-delà de l'être (comme possibilisation finie du monde) vers Dieu comme possibilisation infinie et éthique du Royaume futur sur terre. C'est seulement lorsque l'on est passé de l'horizon phénoménologique de l'être à la promesse eschatologique de Dieu que l'on peut parler de l'exigence éthique.

C'est l'attitude dés-appropriative de l'éthique que le Christ a représentée quand il refusait de considérer comme « propriété/appropriation » (*harpagmon*) « le fait d'être égal au Père » et renonçait à tout ce qui lui était le plus propre (sa vie auprès du Père) afin de s'incarner comme homme, et ainsi de *possibiliser* kénotique-

ment la vie christologique de tout homme. La même exigence éthique se trouve dans la pensée judaïque, comme nous le montrent par exemple Buber ou Levinas pour lesquels Dieu se révèle comme l'appel à la Justice. Levinas précise que l'Autre transcendant qui émerge dans la perspective éthique « met en question toute appropriation joyeuse du monde », et récusé en tant qu'infini « mon pouvoir de pouvoir », m'éloigne de tout lieu d'habitation et prononce le mot principal du Dieu prophétique : « Tu ne commettras pas de meurtre. » « L'Infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument *Autre* : la résistance de ce qui n'a pas de résistance — la résistance éthique⁴⁶. » C'est ainsi que Levinas exprime sa conviction que l'expérience de Dieu est toujours vocation messianique de « régénération de l'homme » ; que « l'infini ne se donne qu'en relation éthique... en société avec nous⁴⁷ ».

C'est en fait à partir de cette jonction des perspectives du *Posse* théologique et de l'exigence socio-éthique qu'on peut analyser à nouveau la parenté entre la pensée eschatologique de la foi et la vision utopiste de certains penseurs matérialistes. Nous pensons, en particulier, à Ernst Bloch qui parle du Royaume utopique portant un sens à l'histoire comme « le possible objectivement réel » (*Das objectiv real Mögliche*) ; à Marcuse, qui proclame l'importance capitale de l'imagination esthétique qui seule peut transcender l'être, afin de retracer « la potentialité de l'Utopie » toujours latente dans la matière dialectique de l'histoire ; ou à Castoriadis, qui parle de la matière sociale, *Magma* structurant de la société, comme « ce qui fait qu'il puisse y avoir » un monde et comme « l'à-être » qui « rend possible tout ce qui est⁴⁸ ». Dans la perspective socio-éthique du *Posse*, la théologie eschatologique et le

matérialisme utopiste semblent en quelque sorte se rejoindre. Ils peuvent même se compléter : le matérialisme montre à la théologie que le « possible » reste toujours lié à la dialectique de la matière, et l'eschatologie montre au matérialisme que le « possible » n'est plus compréhensible dans le cadre onto-théologique d'une « *potentia* » immanente de la matière, mais doit être pensé dorénavant comme la dimension radicalement transcendante et *autre* de l'existence, auprès de laquelle la matière représenterait le point de repère immanent⁴⁹.

CONCLUSION

En nous conformant à l'avis de Heidegger que l'ontologie et la théologie ne peuvent dialoguer qu'à travers l'analogie, nous avons appris que, dans le cas du concept post-métaphysique du « possible », cette analogie comporte aussi bien une différence radicale qu'une certaine parenté. Nous n'avons fourni que quelques indications pouvant, nous l'espérons, servir de coup d'envoi à une étude proprement et rigoureusement théologique. Tout en effectuant une déconstruction des concepts onto-théologiques et substantialistes dans la tradition théologique (Augustin, Anselme, Thomas d'Aquin, etc.), nous pourrions peut-être chercher une pierre de touche dans la tradition négligée de la pensée mystique, qui a déjà souvent parlé de Dieu comme possibilisation, plutôt qu'actualisation (« Potentialité » pour Böhme et le mysticisme romantique, « *Possest* » pour Nicolas de Cuse, etc.). De plus, il faudrait analyser la distinction indéniable qui existe entre la notion ontologique de *dunamis* comme « *Kraft* » du possible, comme « Es gibt » impersonnel d'un côté, et la notion évangélique de *Dunamis* comme *kerygma* possibilisant et personnel de l'autre. Quand l'Écriture

Sainte parle de la résurrection rendue possible (*dia tes dunameos*) par le Christ (Cor. I 6:14), ou de *Dunamis* de l'Esprit (*Pneuma*) par lequel le Christ lui-même est racheté de la mort et ses disciples sont préparés pour leur mission messianique (*Pneuma kai dunamis*, Cor. I 2:4; *Dunamis Pneumatos*, R. 15:19; *Pneuma tes dunameos*, Tm. 1:7; et Ac. 4:33/1:8/6:/10; Lk. 1:35/24: 49/9: 1/10:19/24:48), il est certain qu'elle ne fait aucune référence au *dunamis* de l'être, au pouvoir-être. Comme le précise le T.D.N.T., le *Dunamis Theou* (le Peut-Etre de Dieu) « s'exprime comme support ou don de l'Esprit qui se manifeste dans le rapport personnel entre le Christ et l'homme [...] seulement visible par la foi [...] à partir de l'impuissance de l'existence humaine⁵⁰ ». Une analyse différentielle du concept de *Dunamis* pourrait de cette manière clairement distinguer le pouvoir-être (*can-be*) ontologique du Peut-Etre (*May-Be*) éthique-eschatologique. Ainsi nous serions à même de repenser le sens véritable de l'annonce du Prologue de saint Jean : « La lumière luisait dans les ténèbres... et à tous ceux qui l'ont reçue était donnée la possibilité (*Dunamis*) de devenir des fils de Dieu. »

Si nous essayons de penser Dieu comme Peut-Etre de la foi, en « analogie proportionnelle » avec la pensée philosophique de l'être comme pouvoir-être, il faut que nous nous rendions compte qu'une telle pensée analogique n'a rien à *ajouter* à la révélation de la foi. La pensée de Dieu comme Peut-Etre peut espérer simplement *clarifier* la révélation déjà donnée à la foi, en la protégeant des dogmes trop rigides et « substantialistes » de l'onto-théologie et en la comprenant d'une manière plus fidèle, et plus adéquate à sa vérité propre. C'est précisément parce que la vérité de la Révélation est déjà *donnée*, à l'encontre de la vérité de l'être qui reste toujours à *dévoiler* (par la pensée de l'être), que Heidegger a pu dire à Jean Beaufret que « la foi n'a pas besoin de la pensée de l'être⁵¹ » ; ce qui n'exclut pas que la pensée philosophique du « possible »

ne puisse être reprise « analogiquement » par la pensée religieuse pour clarifier les données de la révélation.

Heidegger lui-même semble nous indiquer le chemin quand il admet « qu'il y a certaines conjonctures historiques qui exigent un parallélisme corrélatif intime et sans aucune indifférence » (entre les deux modes de pensée⁵²). Ne sommes-nous pas en ce moment devant une telle « conjoncture historique » lorsque notre monde occidental se trouve partout en crise, crise qui s'exprime aussi bien dans la « fin » de l'onto-théologie que dans le monde « technique » qui en est le symptôme ? Ne se peut-il pas qu'à partir d'une telle crise de la fin, la notion du *Posse* puisse nous amener en même temps à une théologie renouvelée par la notion d'un Peut-Etre eschatologique, et à une ontologie renouvelée par la notion du Pouvoir-Etre topologique ? N'est-ce pas cela que suggère Heidegger quand il dit que « la fin de la philosophie est ce lieu dans lequel l'histoire entière de la philosophie se retrouve dans sa possibilité la plus ultime... et la plus originale... dont l'avènement reste incertain⁵³ » ; ou bien quand il conseille à Buchner de repenser l'être comme « possibilité », en affirmant que « penser l'Avent possible (*Die mögliche Ankunft*) du monde » à partir du « pas en arrière hors de la pensée métaphysique », c'est penser « l'Avènement (*Anwesende*) du Divin dans le monde grec, dans le judaïsme prophétique et dans la parole de Jésus⁵⁴ ». Et ne serait-il donc pas possible que cet « Avent possible du monde » soit contemporain de l'Avent possible du Royaume de Dieu (bien qu'ils adviennent l'un et l'autre par des chemins différents), que la « fin » qui nous fait face ne soit pas seulement « la possibilité ultime » de la pensée de l'être, mais aussi de la foi ?

Pour le moment, l'Avent possible ne peut qu'être pré-figuré. L'Avènement de l'être est pré-figuré par Heidegger et les penseurs de l'être dans certaines « choses » (*Dinge*) qui dévoilent le sens ontologique de notre monde : les souliers célébrés picturalement par Van Gogh, l'ampleur

d'un temple grec, l'équilibre élémentaire d'un pont⁵⁵. L'avènement de Dieu est, pour sa part, préfiguré dans chaque geste d'amour ou de justice envers son voisin : dans tous les « signes » (*semeia*) de l'espérance ou de l'éthique qui nous dirigent vers le Royaume. Il faut bien sûr éviter toute spéculation englobante ou réductrice qui méconnaîtrait la différence essentielle entre ces deux *Avènements* et entre les manières respectives de les *préfigurer*. Tout ce que nous pouvons savoir, c'est que dans notre expérience concrète de l'être, et dans notre expérience concrète de Dieu, s'inscrivent deux dimensions futures du « possible » — l'*Ereignis* pour celle-là, le Royaume pour celle-ci — qui dirigent, chacune à sa manière, nos deux ordres d'expérience (ontologique et religieuse) au-delà de leur condition actuelle vers la possibilité d'une expérience rédemptrice et transfiguratrice⁵⁶.

Dans l'immédiat, il est clair que la pensée de l'être et la pensée de la foi restent toujours radicalement hétérogènes : l'expérience de la foi se manifestant comme l'« attente (*erwarten*) eschatologique » de l'espérance et comme praxis socio-éthique de la *Kairos*⁵⁷ ; l'expérience de la pensée de l'être se manifestant plutôt comme « disposition topologique » à l'accueil (*warten*) de l'être, comme lieu de l'ouverture à l'être. C'est dans ce sens que Heidegger dit : « Je ne nie pas Dieu. Je décris son absence. Ma philosophie est une manière de rester ouvert à l'accueil de Dieu⁵⁸. » Donc, tandis que la foi lutte éthiquement — par la pensée et la praxis — afin de transfigurer l'absence actuelle de Dieu en sa présence dans un Royaume possible sur terre, la pensée de l'être accueille et décrit cette absence comme ce qui *est*, en la questionnant comme manière par laquelle l'être se voile. C'est dans cette différence entre la pensée de l'être et la pensée de Dieu que s'enracine leur dialogue d'amitié-en-inimitié.

NOTES

1. *Sein und Zeit*, Verlag, 1927, Introduction II ; Partie I, chap. 4 ; Partie II, chap. 1, 2, 3. Aussi le passage sur *das Vermögen* dans *Brief über den Humanismus* (éd. bilingue, Aubier, 1964), p. 37 f.

2. « Conversation with Martin Heidegger », par Hermann Noack, in *The Piety of Thinking, Essays by Martin Heidegger*, Hart et Maraldo, Indiana University Press, 1976, pp. 59-76.

3. Parallèle dans le sens d'une libération des mêmes concepts métaphysiques — substance, âme, présence, etc. *Distincte* dans la mesure où ces concepts sont libérés pour la théologie à partir d'une expérience de la foi radicalement différente de l'expérience de l'être. Hegel, représentant ultime de l'ontothéologie, niait une telle distinction dans son identification absolue de la « manifestation » ontologique et la « révélation » religieuse de l'Esprit. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Meiner, Hambourg, 1966, p. 65. Cf. aussi D. Dubarle, *Manifestation et Révélation*, Beauchesne, Paris, 1976, pp. 77-206.

4. Bien sûr une telle réponse n'est pas légitime pour la pensée de l'être.

5. Heidegger ne s'intéresse point au Dieu transcendant de la foi *en tant que tel*. Il reconnaît qu'un tel Dieu est l'affaire de la croyance religieuse. Donc, il interroge uniquement le dieu (ou les dieux) immanent de l'être, dimension sacrée ou divine (qui n'est qu'une dimension parmi d'autres) de notre expérience ontologique. Dans l'ordre de l'être, Jésus et Apollon, comme l'a bien reconnu Hölderlin, apparaissent comme des égaux, comme deux dieux parmi bien d'autres. Le sacré signifie l'apparition esthétique ou strictement phénoménologique du divin. Et c'est pour cela que Heidegger peut l'identifier avec le divin dont parlent Hölderlin et les poètes, mais aucunement avec le Dieu transcendant de la révélation. Comme Heidegger l'admet dans l'*Humanismusbrief*, l'existence du Dieu transcendant n'est pas une question pour le penseur de l'être. Mais bien que ces deux attitudes (religieuse et ontologique) envers « dieu » soient distinctes, elles ne sont pas nécessairement contradictoires. C'est possible, par exemple, de passer d'un ordre expérimental à l'autre, du Jésus aperçu esthétiquement et phénoménologiquement au Jésus aperçu par la foi (comme celui qui n'est pas réductible au monde de l'être). La seule chose qui sépare ces deux attitudes est l'acte de foi. Et Kierkegaard avait raison de dire que percevoir, décrire (l'acte esthétique) et croire (l'acte religieux) désignent deux expériences essentiellement hétérogènes. Ce qui n'empêche pas que la foi intimement liée avec (même si elle est toujours irréductible à) l'expérience esthétique et phénoménologique de doute, d'angoisse, de questionnement ou d'étonnement devant le monde. Une vérité que Heidegger lui-même reconnaît dans l'*Humanismusbrief* quand il dit que l'ontologie peut *préparer* le chemin vers la foi, bien qu'elle ne puisse pas le traverser.

6. *Einführung in die Metaphysik*, 1953, pp. 5-6.

7. Platon avait déjà dénoncé dans *la République* cette attitude de l'indifférence superficielle qu'il a appelée *polypragmosyné*.

8. Une raison pour laquelle la théologie et la philosophie étaient si souvent confondues était la prétention « scientifique » de toutes les deux à fonder notre expérience. Même Heidegger dans la période de *Sein und Zeit* et *Phänomenologie und Theologie* avait tendance à considérer la théologie comme une science régionale et positive, fondée elle-même dans l'ontologie fondamentale. Le dernier Heidegger, en revanche, semblait reconnaître la pensée de l'être et de Dieu comme deux disciplines distinctes traitant d'expériences également distinctes (de l'être et de la foi).

9. *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., chap. 4.

10. *The Later Heidegger and Theology*, Robinson and Cobb, Harper and Row, N.Y., 1963, p. 43 : « A is to B as C is to D. As philosophical thinking is related to being, when being speaks to thinking, so faith's thinking is related to God, when God is revealed in his word. » Les contradictions dans *Phänomenologie und Theologie* (1927) (notées par G. Morel dans *Questions de l'homme*, t. II, l'Autre, Aubier, 1977) pourraient être résolues à la lumière de la notion tardive de l'analogie de proportion, qui respecte mieux l'altérité de l'existence ontologique et de l'existence croyante, sans chercher à subordonner celle-ci à celle-là dans un rapport de spécifique à général, ou à créer une tension « dialectique » entre les deux, ce qui reste un procédé peu convaincant dans *Phänomenologie und Theologie*. La notion de « l'analogie de proportion » sert aussi à clarifier l'approche de Bultmann (et de la théologie existentialiste en général) dans la mesure où elle nous oblige à reconnaître que toute analyse de l'existence croyante, diffère de l'analyse de l'existence ontologique, non seulement parce qu'il est question ici de deux genres expérientiels complètement différents (croyance en Dieu/pensée de l'être), mais aussi parce que le *ce à partir de quoi* chacun des genres se déroule, est également distinct (Dieu et l'être). Bref, il est question d'une analogie entre quatre termes (foi-Dieu/pensée-être) et pas seulement d'une application simple.

11. Bien que, pour des raisons méthodologiques, nous commençons ici par parler du « possible » dans un sens analogique, nous serons par la suite en position de reconnaître et de penser le sens proprement religieux du « possible » (sens tout à fait autre que le sens ontologique de ce terme). Il faut donc différer pour le moment la question problématique de leur rapport mutuel. Il suffit de dire ici que la notion du *possible* n'est aucunement un terme ontologique englobant (qui serait appliqué d'une manière dérivative à la théologie), mais d'abord est une dimension d'expérience neutre (préontologique et préthéologique), dans laquelle se déroulent nos expériences de liberté, d'anticipation, de projection ou d'ouverture au futur. Ainsi, neutre en soi, le « possible » entre dans le registre théologique si on l'interroge ou l'interprète à partir de la foi, et entre dans le registre ontologique dès qu'on l'interprète à partir de la question de l'être. Ces deux ordres d'interprétation sont tous les deux, si l'on peut dire, implicites ou préfigurés dans l'expérience du « possible ». Ce qui veut dire que le « possible » n'est exhaustivement réductible à aucun des deux. Bref, l'ontologie du « possible », aussi fondamentale soit-elle, ne peut pas — comme voudrait le faire croire par moments Heidegger — fournir des structures universelles ou englobantes de l'expérience du possible, structures par rapport auxquelles la théologie, et les autres sciences régionales, devraient se situer. L'expérience ontologique (de questionnement, de projection, de soin, et de l'être comme possibilité) trouve déjà inscrits en elle une intentionnalité et un sens propres à l'être, et ne peut donc pas prétendre être le *seul* sens fondamental du « possible ». L'expérience religieuse, pour sa

part, rencontre le « possible » à partir des projets de la foi qui sont propres à elle et irréductibles à l'ordre ontologique. C'est ce sens proprement religieux que nous allons appeler « eschatologique ».

12. En particulier *Entwurf zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, Nietzsche, II, pp. 458-480 ; *Die Physis bei Aristoteles* (trad. F. Fedier, *Questions II*, Gallimard, 1968, p. 249 et sqq.) ; Lettre à Buchner (1950, trad. A. Hofstadter, *Poetry, Language, Thought*, Harper and Row, p. 183 et sqq.) ; *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929 ; trad. angl. U.P. 1977, pp. 252 et sqq.), Sections, 24, 25, 29, 45 ; *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Niemeyer, 1971 ; trad. franç., Gallimard, 1977, pp. 215-232) ; voir également conférence inédite de F. Fedier sur Heidegger et le concept de *Dunamis*, 1978 ; et *Vom Wesen des Grundes* (Niemeyer, 1931), 7^e éd. pp. 40-41.

13. *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, 1927, pp. 42 sq., 143-145, 188, 248, 259.

14. Note de John Macquarrie dans sa traduction de S.Z. (*Being and Time*, Blackwell, 1973), p. 558.

15. *Was ist Metaphysik ?* (deuxième édition, 1943) : « Das Sein wohl west ohne das Seiende, niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein » ; cf. *Identität und Differenz* (1957) sur la « différence ontologique ».

16. *Über den Humanismus*, éd. bilingue, Aubier, 1964, p. 37 sq.

17. En effet, les deux « êtres » en question ici sont les mêmes, mais vus de deux perspectives différentes ; celle de l'être apparaissant à l'homme et celle de l'être en tant que tel : ce que Heidegger appelle le « Januskopf ».

18. « Das Vermögen des Mögens ist es, "kraft" dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich "Mögliche", jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. » *Über den Humanismus*, op. cit., p. 36.

19. « Das Denken ist [...] sich einer "Sache" oder einer "Person" in ihrem Wesen annehmen, das heisst : sie lieben : sie mögen », (*ibid.*, p. 34).

20. *Ibid.*, p. 36.

21. Trad. franç. dans *Questions IV* (Gallimard, 1976), par F. Fedier, p. 23 : « Le *Esti* accentué veut pourtant bien dire, traduit littéralement, "il est". Soit. Mais l'accentuation, hors du *Esti*, fait ressortir par l'écoute ce que les Grecs pensaient alors déjà dans le *Esti* accentué et que nous pouvons circonscrire par : "Il est capable." Cependant, le sens de cet être-capable demeura alors et par la suite tout aussi impensé que le "Il", qui est capable d'être. Être-capable d'être signifie : obtenir et donner être. Dans le *Esti* est en retrait le "Il y a". » Ce sens de *Vermögen* comme « être-capable » ou « pouvoir-être » est complètement perdu dans la traduction anglaise de *vermögen* par Edgar Lohner comme « power » tout court.

22. Cf. B. Welte, *la Métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'Être chez Heidegger*, in R.S.P.T., oct. 1966 et Bertrand Rioux, *l'Être et la Vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, P.U.F., Paris, 1963.

23. Cité par J.L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger*, Harper, New York, 1971, p. 205. Cf. « Phenomenology and Theology », pp. 3-22 et « The Problem of a Non-Objective ying Thinking and Speaking in Today's Theology », pp. 22-32 par Heidegger (trad. Hart et Moraldo, *The Piety of Thinking*, op. cit.).

24. Mais dès que ces notions d'omnipotence-omniscience et de liberté sont réintégrées dans le domaine de l'expérience de la foi, elles doivent être redéfinies. Sinon, la notion du *posse* ne peut servir que comme correction directe de notions essentiellement onto-théologiques et resterait ainsi un terme ontothéologique ou leibnizien. La redéfinition de tous ces termes ne peut pas être accomplie par la phénoménologie heideggerienne, bien qu'on

puisse lui emprunter son point de départ « analogique », mais exige en fin de compte une herméneutique spécifiquement religieuse (cf. Paul Ricœur : note 58).

25. Ce dont nous parlons ici reprend l'ancienne problématique théologique de la « grâce ». Mais afin de re-découvrir le sens originel de la Création comme grâce, il faut déconstruire la notion ontothéologique de la Création comme « actualisation » et la reconnaître plutôt comme « possibilité » eschatologique. On trouve une telle reconnaissance déjà préfigurée chez certains théologiens modernes — notamment Barth, Bultmann et des théologiens de la Libération (tels Moltmann, Metz et Segundo) —, suivant certains textes clefs de Paul et du deuxième Isaïe au sujet de la Nouvelle Création, cf. aussi Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, (Boston, 1958, pp. 190, 216, 221-236).

26. Il faut prendre garde ici à ne pas retomber dans une espèce de priorité métaphysique du réel sur le possible. Quand nous parlons d'une réalisation eschatologique de la possibilité du Royaume, nous ne voulons pas dire que le *Posse* divin disparaîtrait dans un *Esse* ou Présence ontologique. L'Eschaton du Royaume, promis dans les deux Testaments, ne peut être compris d'après un tel modèle métaphysique, mais seulement d'après un modèle eschatologique selon lequel le *Posse* et l'*Esse* deviendraient contemporains dans un « face-à-face » hors du temps, où ils seraient *transfigurés* dans une relation de co-existence, sans jamais devenir identiques, sans perdre aucunement leur altérité essentielle. Mais de telles hypothèses sont, nécessairement, de l'ordre de l'*espoir* et non du *savoir*.

27. Cf. *l'Homme Jésus et le Principe trinitaire*, Christos Sidiropoulos, doctorat en psychologie de la Religion, dirigé par C. Wackenheim, université de Strasbourg, pp. 35-54.

28. *Totalité et Infini*, *Phenomenologica*, La Haye, Nijhoff, 1961, Section I, b, 5, p. 48.

29. Une autre partie de la théologie traditionnelle représentée par le quietisme avait souvent tendance à adopter l'attitude inverse qui opposait la Grâce divine à l'action éthique ou créative de l'homme.

30. De telles réflexions nous permettraient de repenser le débat célèbre sur le pélagianisme, doctrine hérétique qui soulignait la responsabilité humaine en ignorant le rôle de la Grâce divine. Cette hérésie a été réfutée par saint Augustin, le concile d'Orange et encore dans le XVII^e siècle. Mais trop souvent de telles réfutations rejoignaient l'extrémisme quietiste. Nous pouvons résoudre un tel débat en dépassant toute antinomie métaphysique entre l'Omnipotence de la Grâce et la liberté humaine en faveur d'une notion eschatologique du « Peut-Etre » divin qui nous permettrait de considérer l'Amour et le Royaume divin comme cette Grâce possibilisante, qui est le complément réciproque de toute praxis humaine. Une telle conception eschatologique se révèle à partir de notre expérience concrète de communion dialectique qui existe déjà, ici et maintenant, entre le *Charis* divin et l'action éthique de l'homme.

31. Cette altérité eschatologique ne peut être comprise ni comme « néant » (le contraire dialectique de l'être), ni non plus comme « *potentia* » ontologique (le corrélatif dialectique de l'être), ni finalement comme « *telos* » (la consommation de l'être comme présence absolue). Tous ces termes se placent dans l'ordre ontologique et ignorent le fait que le *Posse* eschatologique *vienn*e vers nous d'au-delà de l'être et reste donc toujours irréductible à toute dialectique ontologique. Pour reprendre une distinction de Moltmann, l'Eschaton possibilisant est *adventurus* (à venir à l'être) plu-

tôt que *futurus* (à sortir de l'être : *futurus* signifiant étymologiquement ce qui naîtra et émergera de la nature ontologique, *Phusis*). L'important c'est de reconnaître que la différence et l'altérité du *Posse* par rapport à l'*Esse* ne doivent jamais être sacrifiées à la totalité de la présence (cf. Levinas et Derrida). Car c'est à partir de l'entre-deux (*Zwischen*) irréductible du *Peut-Etre* et de l'être que la pluralité de notre existence se trouve garantie. Parler ainsi c'est avoir dépassé un discours strictement phénoménologique en faveur d'une herméneutique méta-phorique qui interpréterait nos expériences les plus concrètes comme des « signes » ou « traces » eschatologiques portant un contenu d'espérance ou de foi (théiste ou bien « rationnelle » comme pour l'eschatologie kantienne ou « utopiste » comme pour l'eschatologie blochienne) dans un futur transfigurant. Dans un tel Eschaton du Royaume, la diachronie actuelle entre l'être et le Peut-Etre serait transfigurée en comm-union dialogale sans jamais se réduire à une union totalisante. Car bien qu'une telle identité totalisante ne soit aucunement une transgression de la « spéculation rationnelle » (comme le démontre suffisamment la métaphysique classique depuis les Grecs jusqu'à l'Idéalisme allemand), elle serait une transgression de l'exigence éthique du Royaume (une faute contre l'Esprit), laquelle devrait toujours respecter l'altérité de l'autre et la pluralité fondamentale de l'existence.

32. Le Peut-Etre Divin reste toujours au-delà de toute présence topologique de notre monde ; ce qui n'empêche pas que c'est le Peut-Etre qui possibilise toute présence authentique d'un lieu (*Topos*) sans jamais s'y réduire, sans jamais renoncer à sa condition essentiellement *U-topique*. L'important, pour le théologien aussi bien que pour le penseur de l'être, c'est de respecter la différence fondamentale entre, d'un côté le « lieu sacré », où le Dieu ou les dieux séjournent dans l'être (le *Topos* de Hölderlin et de Heidegger), et de l'autre, le « lieu eschatologique » ou non-lieu (*U-Topos*). Dans ce dernier cas, le lieu fonctionne comme un signe utopique d'un Dieu qui se trouve au-delà de l'être, qui n'est pas encore parfaitement incarné dans un lieu sacré, mais qui nous appelle davantage vers la foi agissante et la responsabilité éthique ; seul moyen d'incarner le Royaume-à-venir sur terre. Par exemple, une église peut être pensée de deux manières : soit comme lieu sacré où se manifeste une présence divine (hiérophanie), soit comme lieu saint qui témoigne de l'absence de Dieu et sert donc de signe ou de méta-phore pour nous rappeler l'acte transfigurant de la mort et de la résurrection du Dieu. Telle est la différence entre le lieu comme *présence* et comme *possibilité* de Dieu. Il n'y a pas d'antagonisme entre les deux ; seulement une différence qu'il faut respecter et penser. Sinon, les penseurs du Sacré peuvent être tentés de récupérer les penseurs du Saint, et vice versa. Si l'on y voit une opposition infranchissable, alors il n'est plus question d'une incarnation possible (concernant le Christ, ou les Dieux d'autres cultures, mythes et religions, ou même la transfiguration eschatologique de la terre en Royaume). Opposer le *Topos* et l'*U-topos* d'une manière définitive, n'est-ce pas refuser pour toujours l'avent d'un Dieu ? N'est-ce pas différer Dieu à l'infini ? Par contre, dire avec saint Paul que le Dieu eschatologique est *déjà ici* comme *possibilité*, c'est dire que Dieu en tant qu'Eschaton s'adresse à nous à chaque moment présent comme appel éthique, nous signalant le travail de justice sociale qu'il faut faire sur terre afin de réaliser la promesse prophétique de Dieu. Penser Dieu comme le « possible » eschatologique, ce n'est pas penser un futur déjà actualisé en soi qui s'approche de nous qu'on le veuille ou non. Dieu est notre A-venir non pas dans le sens d'un tel *Deus futurus* mais dans le sens

d'un *Deus ad-venturus* (pour reprendre la distinction de Moltmann) qui dépend de nous pour être rendu présent et incarné dans notre monde. La notion eschatologique de Dieu comme possibilité du Royaume ne nous enlève pas la responsabilité du présent, du réel, mais la renforce. Levinas reconnaît bien l'altérité irréductible de l'avenir comme *ad-venturus* dans *le Temps et l'Autre* (Fata Morgana, 1979), p. 64 : « L'Avenir, c'est ce qui n'est pas saisi... c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre » ; et il conclut, p. 68 : « La condition du temps est le rapport entre humains. » Cf. aussi Rudolf Bultmann, *la Théologie du Nouveau Testament*, vol. I, chap. I, § 4 où il parle de la *parousia* eschatologique comme « avènement-avenir » ; ou encore *ibid.*, § 37, où il affirme : « En tant que *possibilité*, la foi ouvre un nouveau chemin du salut... la possibilité de la foi dans la décision individuelle est elle-même un événement eschatologique. » Jürgen Moltmann est un autre théologien moderne qui a bien compris ce caractère « autre » et « eschatologique » de la *possibilité*, *La Théologie de l'Espoir/Theologie der Hoffnung*, 1965, p. 162 : « La résurrection du Christ n'est pas une possibilité à l'intérieur du monde et de l'histoire, mais une *nouvelle possibilité* pour le monde, l'existence, l'histoire... non pas un processus possible dans l'histoire du monde, mais le processus eschatologique auquel l'histoire du monde se donne. » Ou encore, p. 312 : « Pour l'amour nous avons toujours besoin de l'espoir dans le futur, car l'amour vise les *possibilités* pas encore réalisées de l'autre, et lui donne la liberté devant le futur des possibilités... Le monde n'est pas encore achevé mais se trouve incarné dans l'histoire comme monde de *possibilités*, monde où nous pouvons nous donner à la vérité promise du futur... » C'est cette même espérance et liberté devant la promesse eschatologique que Kierkegaard appelle « La passion pour le possible ».

33. *Über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 36.

34. *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936), in *Holzwege*, Francfort, 1950.

35. *Über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 36.

36. La traduction anglaise d'Edgar Lohner souligne plus fortement encore ce sens de « pouvoir » : « *Being itself, in its loving potency commands [vermag] thought and thus also the essence of man* » (« *Letter on Humanism* », p. 150 in *Phenomenology and Existentialism*, Zaner et Inde, Capricorn, New York, 1973). De plus, le fait que Heidegger emploie le terme « *Kraft* » — que Munier traduit par « force » et Lohner par « power » — pour expliquer le sens de *Vermögen* confirme en quelque sorte ce motif de pouvoir.

37. *Über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 34.

38. *Temps et Etre*, in *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 23.

39. *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 46-47 ; aussi la note 11, p. 51 : « *Vereignung*, c'est l'action de *vereignen*, i.e. de laisser appartenir en retour dans l'*Ereignis*. Ce qui a été approprié (*das Ereignete*) doit son appropriation à l'*Ereignis*. Ainsi est-il rattaché à l'*Ereignis* » ; cf. aussi J. Mehta, *op. cit.*, p. 219.

40. J. Derrida, *Ousia et Gramma*, in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, pp. 74-75 ; J. Greisch, *Herméneutique et Grammatologie*, éditions du C.N.R.S., 1977, pp. 135-136, 157.

41. Ou plus précisément, bien que la pensée de l'être soit la fondation ultime d'un certain sens spécifiquement ontologique de l'éthique (en tant que science régionale parmi d'autres) — le seul sens qui intéresse Heidegger — cette pensée de l'être ne traite jamais de la question du Bien en tant que telle, du sens proprement éthique de l'éthique. Cf. *Humanismusbrief* et *Sein und Zeit* où Heidegger explique qu'il emploie des termes tels que

Gewissen (conscience), *Entschlossenheit* (résolution), *Verfallen* (dé-cadence), *Eigentlichkeit* (authenticité) dans un sens ontologique et non éthique. Il nous semble que Heidegger va trop loin, cependant, quand il subordonne le « Bien au-delà de l'être » de Platon à l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*), au destin englobant de la métaphysique, au lieu de reconnaître avec Levinas que ce Bien est irréductible à toute perspective ontologique. Cf. *Einführung in die Metaphysik* et *Platons Lehre von der Wahrheit*.

42. *Gespräch mit Martin Heidegger*, 1953, *Antösse: Bericht aus der Evangelischen Akademie Hofgeismar* (traduit dans l'appendice de ce livre).

43. Cf. Mehta, *op. cit.*, p. 219 sq. : « *The Godlessness of the present is due neither to a mere failure of belief among men nor to a moral incapacity, but is part of the history of Being itself* » ; pour l'opinion contraire, voir Hans Jonas « Heidegger and Theology », in *The Review of Metaphysics*, XVIII, 1965.

44. *Über den Humanismus*, pp. 92-93.

45. Il faudrait repenser ici toute la problématique de la « prédestination » (Rom. 8).

46. *Totalité et Infini*, *op. cit.*, Section 3, b, 2, p. 174.

47. E. Levinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris, 1963, pp. 37, 139. On pourrait aussi se rappeler l'attitude profondément désappropriative et kénotique du christianisme typifiée dans le rejet des « trois tentations » d'appropriation par le Christ chez saint Luc.

48. Bloch, *le Principe Espérance* (1959, trad. franç. Gallimard, 1976), pp. 284 sq. ; Marcuse, *Eros and Civilisation*, Beacon, Boston, 1955, pp. 187 sq. ; Castoriadis, *l'Institution imaginaire de la société* (Seuil, Paris, 1975), pp. 487-494.

49. Non seulement l'eschatologie de l'Utopie (Bloch, Marcuse, Castoriadis), mais aussi celle de la théologie de la Libération (Moltmann, Metz, Gutierrez et même Teilhard de Chardin) doivent être fondées et clarifiées par une nouvelle herméneutique du *Posse*. Néanmoins, il faut prendre garde à ne pas abandonner une herméneutique de l'expérience concrète de la foi, théiste ou utopiste, pour une métaphysique spéculative renouvelée, comme celle de Schelling, qui servirait d'explication englobante et réductrice de toutes choses.

50. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, Kittel, pp. 313-317 ; aussi Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. I, (trad. angl. S.C.M. Press, 1952), pp. 156-7 f.

51. Conférence donnée en Suisse (1952) rapportée par Jean Beaufret dans *la Quinzaine littéraire*, n° 196 (1974), p. 3 : « Certains d'entre vous savent peut-être que je sors de la théologie, que je lui garde un vieil amour, et que j'y entends même quelque chose. Si j'entreprenais d'écrire une théologie, à quoi bien souvent je me sens incliné, alors en elle c'est le mot être, qui ne saurait intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. » Heidegger n'a jamais cessé d'insister sur une telle différence de perspective. A Noack, en 1953, il réaffirme que « dans la pensée, rien ne peut s'achever qui pourrait servir comme préparation ou comme confirmation pour ce qui s'achève dans la foi et la grâce », ajoutant : « Si j'étais appelé par la foi, je devrais abandonner ma vocation philosophique », (*The Piety of Thinking*, p. 34). Et il avoue que bien que « dans la foi on pense toujours », cette pensée ne peut « ni se substituer à la foi ni la vérifier » (*ibid.*, p. 65).

52. *The Piety of Thinking*, *op. cit.*, p. 65. Il est important de reconnaître qu'un tel parallélisme entre l'ontologie et la théologie reste toujours insurmontable. Il est certain que le théologien, en retravaillant et en repensant

les textes de la tradition — en appelant le Christ, par exemple, « le Chemin et la Vérité » — est à la recherche d'une autre vérité (*Apocalypsis*) que la vérité ontologique (*Aletheia* comme dévoilement de l'être) vers laquelle s'achemine Heidegger. Ces deux vérités ne peuvent se rejoindre telles qu'elles sont. D'abord elles ne peuvent pas s'identifier à partir de notre relation au *passé*, car la reprise herméneutique de la tradition philosophique restera toujours à la recherche d'une vérité de l'être autre que la vérité, du Dieu biblique visée par la reprise herméneutique de la Révélation judéo-chrétienne. Mais elles ne peuvent pas non plus se rejoindre dans une pensée du *présent* : la philosophe voit toujours dans l'existence contemporaine, esthétique ou technologique, autre chose que ce que voit le penseur de Dieu ; pour l'un, le critère est phénoménologique, pour l'autre, il est éthique. Le seul terrain d'accord possible entre ces deux vérités est le *futur* eschatologique. Il n'y a rien de surprenant dans la notion prophétique ou paulinienne du Dieu eschatologique, mais on oublie souvent que Heidegger parle aussi d'une eschatologie de l'être : notion énigmatique intimement liée à la notion de l'*Ereignis* comme « avent possible ». Mais la possibilité d'un tel accord (qui ne serait jamais identification) reste pour nous indéterminée et hors de notre compréhension. Comme dit Paul Ricœur : « L'unité du vrai n'est une tâche intemporelle que parce que d'abord elle est une expérience eschatologique » (« l'Histoire de la philosophie et l'unité du vrai », in *Histoire et vérité*, Seuil, 1955).

53. *Fin de la philosophie* (in *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1964), p. 164 sq.

54. *Poetry, Language, Thought*, op. cit., pp. 184-185 : « *The default of god and the divinities is absence, but absence is not nothing; rather it is precisely the coming-into-presence (Anwesenheit) which must first be appropriated (ereignende), of the hidden fullness and wealth of what has been and what, thus gathered, is presencing (anwesende) of the divine in the world of the Greeks, in prophetic Judaism or in the preaching of Jesus. This no-longer is itself a not-yet of the veiled coming-appropriation (Ereignis) of its inexhaustible nature. Since Being is never the merely precisely actual, to guard Being is vigilance, watchfulness for the has-been and future destiny of Being [...]. The step back from the representational thinking of metaphysics... is necessarily part of thinking the thing, a thinking that thinks about the possible advent (mögliche Ankunft) of world.* »

55. « Der Ursprung des Kunstwerkes », in *Holzwege*, 1950 ; « Bauen, Wohnen, Denken », in *Vorträge und Aufsätze*, 1954.

56. Les deux ordres d'expérience en question ici s'inscrivent dans des traditions antérieures très spécifiques (éthique-évangélique et ontologique). Ces deux traditions servent à préfigurer deux pistes de *possibilités* pour des expériences futures, pistes qui nous guideraient au-delà du monde tel qu'il existe, vers des mondes eschatologiques qui *pourraient* exister.

57. Cf. *The Piety of Thinking*, op. cit., p. 196, tiré des conférences de Heidegger sur la *Phénoménologie de la religion* (1920-1921).

58. *Partisan Review*, 1948, p. 514 sq. C'est seulement à partir d'une reconnaissance de la différence fondamentale de ces deux ordres d'expérience qu'on peut envisager une contemporanéité eschatologique entre l'*Ereignis* (avec son retour du divin) et l'Avènement du Dieu transcendant. N'est-ce pas cela que Heidegger lui-même suggère quand il dit dans son interview pour *Der Spiegel* que « seul un Dieu peut nous sauver maintenant ». Bien entendu, Heidegger parle toujours ici comme penseur de l'être (et aucunement comme « converti » religieux) et le « nous » fait référence aux

habitants du monde *ontologique* de la *Technik*. Mais cela n'empêche personne de concevoir la possibilité d'une contemporanéité ultime entre une telle transfiguration du monde technique en monde de l'*Ereignis* et l'Avènement eschatologique du Salut : la transfiguration du monde d'injustice en monde de justice et d'amour. Mais pour préciser ce rapport possible, il faudrait employer deux herméneutiques différentes afin de tracer et d'interpréter l'altérité essentielle de ces deux chemins eschatologiques : 1. le chemin de l'être en tant que pré-figuré dans les « traces » de notre expérience de *Warten* ou de *Gelassenheit* ; 2. le chemin du Royaume comme pré-figuré dans les « signes » de notre expérience proprement religieuse d'*Erwarten* et de la foi. Une telle distinction herméneutique est déjà préparée par le travail de Paul Ricœur : cf. en particulier, *The Task of Hermeneutics*, in *Philosophy Today* 17, 1973, pp. 112-128 ; *The Hermeneutical function of Distanciation*, *ibid.*, pp. 129-141 ; *Herméneutique de l'idée de révélation* dans la *Révélation*, facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977, pp. 15-54 ; *le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, pp. 373-458, en particulier, « la Liberté selon l'espérance », p. 395 sq. : « Si la prédication de Jésus et de l'Eglise primitive procède du foyer eschatologique, il faut réajuster toute la théologie selon la norme de l'eschatologie et cesser de faire du discours sur les choses dernières une sorte d'appendice plus ou moins facultatif à une théologie de la Révélation axée sur une notion de *logos* et de manifestation qui ne devrait rien elle-même à l'espérance des choses à venir... La résurrection, interprétée dans une théologie de la promesse, n'est pas un événement qui clôt, en remplissant la prophétie, mais un événement qui ouvre, parce qu'il renforce la promesse en la confirmant. La résurrection, c'est le signe que la promesse est désormais pour tous ; le sens de la résurrection est dans son avenir, la mort de la mort, la résurrection de tous d'entre les morts. Le Dieu qui s'atteste n'est donc pas le Dieu qui est, mais le Dieu qui vient. Le déjà de sa résurrection aiguise le « pas encore » de la récapitulation finale. Mais ce sens nous arrive masqué par les christologies grecques qui ont fait de l'Incarnation la manifestation temporelle de l'être éternel et éternellement présent, dissimulant ainsi la signification principale, à savoir que le Dieu de la promesse, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, s'est révélé comme Celui qui vient pour tous [...] la tâche d'une herméneutique de la résurrection est d'en restituer le potentiel d'espérance, de dire le futur de la résurrection. » Voir aussi Jean Greisch *le Témoignage de l'Esprit et la Philosophie*, in *l'Esprit saint*, facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1978, qui parle de la différence entre les deux herméneutiques et du rapprochement ultime qu'il décrit comme « contact au cœur d'un chiasme ». Ce qui est certain c'est que toute herméneutique religieuse ne peut qu'être *métaphorique*. Comme le dit Wolfhart Pannenberg : « La structure proleptique reflète le caractère inadéquat et provisoire de tout énoncé christologique. Après tout, les mots dont nous servons pour parler de la réalité eschatologique exprimée par Jésus sont tirés de notre expérience d'une réalité qui n'est *pas encore* la réalité de l'*eschaton*... de tels mots ne font qu'une exégèse de l'histoire de Jésus et doivent être continuellement corrigés à la lumière du futur eschatologique. Parce que seulement l'*eschaton* pourra nous révéler la vérité... » (*Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1964, chap. 10, III.)

LA CONTRÉE DE LA SÉRÉNITÉ
ET L'HORIZON DE L'ESPÉRANCE

Jean Greisch

*hinter der Welt
wirft die ungebetene Hoffnung
die Schlepptrasse aus*

PAUL CELAN

I

HEIDEGGER ET LA THÉOLOGIE ?

« Nous savons trop de choses et croyons trop rapidement, pour pouvoir établir notre demeure dans l'expérience d'un questionnement véritable » : cette remarque de Heidegger concernant l'aletheia héraclitienne¹, ne convient-il pas de la rappeler quand, une fois de plus, il s'agit de se pencher sur le problème du rapport possible ou impossible de la pensée heideggérienne à la théologie ? La question de ce rapport n'est pas inédite ; elle a donné lieu à un débat commencé il y a plusieurs décennies déjà, qui a produit beaucoup d'interprétations divergentes, nourri des controverses et suscité des espoirs. Ce débat, pour des raisons sans doute diverses, continue à circuler parmi nous. Si nous le faisons nôtre, nous nous inscrivons nécessairement dans une certaine *Wirkungsgeschichte*,

une « histoire de l'effcience² » de l'œuvre heideggérienne. Quoi que nous disions, nous sommes désormais les héritiers et donc les commentateurs de l'œuvre de Heidegger, et cette dette définit notre situation herméneutique. Nous n'appartenons plus à la première génération, celle de Marbourg, qui pouvait partager avec Heidegger le cheminement d'une interrogation ; nous sommes lecteurs de ses textes, et c'est à travers ceux-ci que nous retrouverons peut-être la rigueur et la force de l'interrogation qui leur a donné le jour.

Heidegger et la théologie contemporaine : il serait tentant de se demander qui, dans cet étrange affrontement, tient le rôle du Sphinx et qui celui d'Œdipe. En relisant les contributions majeures venant de la part des théologiens, on peut facilement se convaincre que, dans la plupart des cas, c'est bien la théologie qui occupe la position d'Œdipe. Notre sens de la continuité herméneutique nous interdit de procéder à un renversement brutal des rôles. Cependant, il nous semble urgent de marquer une certaine césure par rapport au débat antérieur, césure qui s'autorise d'un soupçon : la pensée heideggérienne ne représenterait-elle pas aussi pour la théologie « une grande question, une grande désillusion, et peut-être — quand même — une grande promesse », comme le disait de la pensée hégélienne un théologien qui n'avait pas l'habitude de mâcher ses mots³ ? En effet, nous ne pouvons plus nous cacher la stérilité de certaines reprises théologiques de la pensée heideggérienne : après avoir hérité du premier Heidegger le « jargon de l'authenticité » (Adorno), une nouvelle génération de théologiens a tenté de suivre Heidegger à travers le « tournant » de la question de l'être, croyant pouvoir reconnaître dans l'allure de l'*Ereignis* un Événementiel proche d'une histoire du salut.

Or il semble bien que la dernière pensée de Heidegger — quoi qu'il en soit par ailleurs de son ouverture au « religieux » et au « divin » — s'écarte encore davantage

par rapport au discours théologique proprement dit. Le seul indice de la réalité de cette étrange rencontre de troisième type entre deux discours qui se présentent comme hétérogènes reste négatif : la théologie contemporaine retient de Heidegger la conviction qu'il est essentiel de dénoncer l'onto-théologie sous toutes ses formes. Mais l'empressement même avec lequel on cherche à blanchir le discours théologique de tout soupçon de complicité avec une onto-théologie supposée (ou encore, dans un autre contexte, de tout soupçon d'idolâtrie), ne ressemble-t-il pas à l'enterrement furtif d'un cadavre ? « L'onto-théologie — ou comment s'en débarrasser ? » : comme dans la pièce de Ionesco, l'opération prend des proportions tellement gigantesques, parce que personne n'a l'air de savoir d'où il provient ni en quoi il consiste !

L'important n'est pas cependant de jargonner, ni de se lamenter ou de se réjouir sur une mort aussi douteuse, seul compte en définitive selon la maxime de Spinoza, le dur désir de comprendre. Or, ce que le théologien peut d'abord apprendre de Heidegger, c'est cette endurance d'une pensée traçant son chemin pour définir pour elle-même, et non à partir de critères externes, sa rigueur et ses enjeux. *Was heisst denken?* « Que veut dire "penser" ? », mais aussi : « Qu'est-ce qui appelle à penser ? » ! Heidegger nous aura rappelé avec insistance que la philosophie a d'abord charge de cette question et qu'elle doit en quelque sorte inventer (dans le double sens d'une imagination et d'une redécouverte) son propre espace du pensable. Le théologien, quant à lui, est invité pareillement à s'approprier cette question, même si pour des raisons qui tiennent à la nature même de l'expérience théologique, il estime devoir élire sa demeure ailleurs qu'à l'abri ou dans la proximité de l'*Ereignis* heideggérien.

Si le dialogue avec la pensée heideggérienne doit être pour une pensée théologique et croyante autre chose qu'un dialogue à corps perdu (et à âme éperdue), il faut que, plus clairement que par le passé, les conditions de

« possibilité » (ou d'impossibilité) d'un tel dialogue soient clairement énoncées de part et d'autre. Tout au long de son itinéraire, Heidegger a jalonné son chemin de pensée de bornes suffisamment lisibles, pour que le théologien puisse y déchiffrer son destin. Le théologien ne devrait-il pas à son tour jalonner son propre parcours de signes, à l'exemple du vieux Parménide ? Pour que le dialogue soit fécond, il ne suffit pas qu'il soit sincère : dans l'ordre de la pensée, la bonne foi signifie rarement grand-chose, si elle ne conduit pas à un contact avec la « chose-même », si le dialogue ne manœuvre pas « *hart am Wind der Sache* », comme le dit Heidegger. Pour cette raison, nous croyons d'ailleurs qu'il n'y a pas un œcuménisme de la raison, qui garantirait d'emblée des dialogués iréniques. Cet idéal d'une certaine *Aufklärung* a disparu avec d'autres enchantements du concept. Le dialogue dans l'ordre de la pensée prend nécessairement la forme de l'*Auseinandersetzung*, ou — ce qui revient au même — du « combat amoureux concernant la chose-même ». Lorsque dans *Aus der Erfahrung des Denkens*, Heidegger entreprend de définir les trois dangers constitutifs de la pensée elle-même⁴ (ces dangers n'étant pas de simples menaces, mais plutôt des « tentations », des « occasions de chute », rendues possibles par une complicité inscrite dans la nature même de la pensée), il oublie de mentionner la théologie. Cela est d'autant plus surprenant que Heidegger déclare au sujet de son propre héritage théologique : « *Herkunft bleibt stets Zukunft* », « le passé demeure toujours un à-venir⁵ ». Certains théologiens ont accueilli cette parole comme l'annonce d'une complicité à venir entre une autre pensée de l'être et une théologie renouvelée de fond en comble. Mais pourquoi la théologie ne figure-t-elle pas parmi les tentations de la pensée heideggérienne ? Devant cette lacune, il devient difficile de soutenir que la pensée heideggérienne soit une espèce de *praeambulum* à une théologie à venir, délestée du poids de l'héritage onto-théologique. Une lecture attentive de l'œuvre heideggé-

rienne confirme cette impression d'une pensée n'ayant aucun besoin d'une assistance extérieure pour subsister, puisqu'elle a appris à se recueillir en elle-même et à se contenir dans son *Abgeschiedenheit*. Sans doute l'univers heideggérien ressemble assez peu à une monade sans fenêtres (Heidegger n'a-t-il pas toujours cherché à ouvrir ses fenêtres à tous les horizons, à une exception près, dont il sera question plus loin?), mais cela n'enlève rien à l'essentielle *Abgeschiedenheit* de cette pensée. De sorte que la parole énigmatique d'Héraclite, adressée aux curieux en mal d'oracle venant consulter le philosophe dans sa retraite : *einai gar entauta theous*, « ici aussi il y a les dieux », Heidegger n'aura jamais cessé de l'adresser implicitement aux nombreux visiteurs théologiques de sa demeure de la pensée, sans doute comme une parole de salutation, mais aussi comme un avertissement⁶.

Comme exercice préliminaire à une rencontre avec la pensée heideggérienne, le théologien ne pourrait-il pas, à son tour, et à ses propres risques et périls, définir les trois dangers et les trois tentations constitutives de son propre chemin ? Cela pourrait conduire — par mode de suggestion — à une formulation du genre suivant :

Trois dangers guettent la pensée théologique.

Le bon et donc le salutaire danger est son voisinage avec la parole du prophète et le chant du mystique.

Le malin et donc le plus aigu danger est la pensée elle-même. Elle doit penser contre elle-même, à quoi elle ne parvient que rarement. Elle doit penser contre la sagesse humaine pour rencontrer la folie de la croix et la sagesse de dieu. Le mauvais et donc le danger confus est le philosophe — particulièrement sous la forme de l'onto-théologie.

La confrontation des deux triades suggère qu'à l'avenir la confrontation entre pensée théologique et heideggérienne devrait prendre une allure plus pascalienne — distinction des ordres, celui de l'être en tant qu'être ou de l'*Ereignis*, celui de la foi en tant que foi, autrement dit,

celui de l'expérience théologique — ce qui le rendrait également plus exigeant, confrontation à visage découvert, *liebender Streit um die Sache selbst*, et non pas comparatisme stérile ou querelle d'interprétation.

Y a-t-il un « paradigme » pour ce genre de confrontation, ou s'agit-il de partir d'une sorte de degré zéro d'entente ? Nous sommes persuadés que ce « paradigme » existe à l'état latent dans la tradition dont se réclament à la fois Heidegger et les théologiens. Nous pensons ici au célèbre fragment 32 d'Héraclite : « L'Un la Chose Sage et Elle Seule : elle veut et ne veut pas être dite avec le nom de Zeus⁷. » L'*Ereignis* heideggérien veut et ne veut pas être dit du nom de dieu. C'est dans ce sens que nous affirmons que le dialogue entre une pensée heideggérienne et une théologie, même chrétienne, continue à se mouvoir dans l'espace de pensée ouvert par la parole du vieux sage, et la tâche la plus urgente qui attend le philosophe comme le théologien, est celle d'énoncer comment il entend la différence séparant ce « vouloir et ne pas vouloir être nommé ».

En définissant ainsi un paradigme pour un dialogue, on s'engage encore à dépasser les déclarations programmatiques, généreuses et infructueuses à la fois. Il faut entrer dans le maquis du texte heideggérien, pour y déceler les possibilités de rencontre, plutôt que de se contenter d'un survol des grands thèmes heideggériens. Car dans le détail ne se cache pas seulement le diable, mais également la « chose-même ». Pour cette raison, nous proposons ici une relecture d'un texte heideggérien bien précis, le texte intitulé *Gelassenheit*⁸, afin d'en dégager une confrontation avec une philosophie et une théologie de l'espérance. Ce rapprochement peut paraître surprenant et suspect à la fois. Il s'agit donc de montrer par un patient travail de lecture que, loin d'être une problématique extérieure importée dans le texte au gré de la violence de l'interpré-

tation, cette confrontation appartient à la trame même du chemin de pensée tracé par ce texte. Sans doute faudra-t-il, le moment venu, penser avec Heidegger contre Heidegger lui-même, mais n'est-ce pas cela qu'il nous a enseigné ? Nous avons conscience d'aborder la pensée heideggérienne par un chemin de traverse, mais nous croyons que ce chemin conduit à un carrefour déterminant pour un dialogue avec la pensée théologique.

II

LE CHEMIN VERS LA SÉRÉNITÉ

L'opposition entre sérénité et espérance peut jouer dans beaucoup de contextes différents, et elle est certainement familière à la phénoménologie de la religion⁹. Aussi importe-t-il de la prendre ici dans son sens spécifiquement heideggérien. « L'espérance, écrit Stanislas Breton, pourrait être un de ces lieux non communs où théologie et philosophie échangent leurs idiomes et confrontent leurs possibilités¹⁰. » En l'occurrence, l'échange des idiomes (qui prend ici la forme d'un chiasme), concerne deux mots clés : « *Gelassenheit* » (que nous choisissons de traduire par « sérénité ») et « espérance ». Quels idiomes cherchent à se reconnaître à travers ces *Grundworte*, et à quoi conduit leur reconnaissance ?

Il faut souligner le caractère fondamental de la confrontation : Heidegger ne s'intéresse pas à prendre la température de deux affects distincts. La « sérénité » n'est pas un affect parmi d'autres, manifestant l'état d'âme d'une subjectivité. Si l'on peut tenir sur elle le langage de la *Stimmung*, telle qu'elle est définie dans le cadre de l'analytique existentielle¹¹, celle-ci manifeste moins un état

d'âme d'une subjectivité qu'un accord des choses. L'espérance, quant à elle, est également plus et autre chose qu'un affect parmi d'autres¹². Même si chez saint Thomas, elle a pu être pensée d'abord comme affect ou passion, sublimée ensuite en vertu théologique, elle se signale par la complexité de sa structure : passion ontique, projet ontologique et pour finir, vertu théologique. Toutes ces raisons interdisent de confronter espérance et sérénité dans le cadre d'une analyse psychologique. Une telle analyse, qui par ailleurs peut être fort instructive, doit être abandonnée aux psychologues ou aux philosophes doués de flair psychologique comme Nietzsche ou Kierkegaard. Ce qui retient ici notre attention, c'est le moment proprement ontologique des deux « attitudes » ainsi que son lien avec une certaine compréhension de l'homme : pourquoi la pensée de l'être comme *Ereignis* se projette-t-elle dans l'attitude de la *Gelassenheit* et pourquoi se montre-t-elle si réfractaire à une pensée de l'espérance ?

Pour saisir l'enjeu de la confrontation, il importe de déterminer le lieu d'émergence du thème de la *Gelassenheit* dans la pensée heideggérienne, et tâcher de la comprendre en référence à l'économie globale de cette pensée. Ce thème apparaît dans une phase relativement tardive de la pensée heideggérienne, postérieure au tournant dans la question de l'être et à l'émergence de l'*Ereignis*. De manière plus précise encore, il nous semble que l'apparition de ce thème coïncide avec le renoncement au radicalisme de l'interrogation, que Heidegger avait défini jadis comme la véritable piété de la pensée. Or, avec l'élaboration de la pensée de l'*Ereignis*, tout se passe comme si le point d'interrogation était maintenant perçu comme l'indice d'une pensée « agressive », qui n'a pas encore complètement renoncé à l'esprit de vengeance nietzschéen. Interroger le monde, autrement dit, le soumettre à la question, serait encore une manière subtile de se venger de lui et de la résistance qu'il oppose à la pensée. C'est pourquoi il s'agit d'inventer un geste de la pensée

plus originaire que la radicalité du geste interrogatif. Cela revient à comprendre la pensée elle-même comme « expérience », dans un sens assez déroutant de ce mot. La pensée comme telle se comprend désormais comme expérience et chemin à la fois (les deux étant d'ailleurs déjà liés par l'étymologie du mot allemand *Erfahrung*). Mais quelle est la nature de cette expérience, et quel est son objet ? A cette question il faut répondre avec Heidegger qu'on se trouve en présence d'un nouveau chemin de la pensée, « qui au lieu de fournir des représentations et des concepts, s'éprouve comme transformation et s'expérimente comme rapport à l'être¹³ ». L'être compris comme *Ereignis* renvoie à l'instance donatrice qui s'annonce dans le *es gibt* intraduisible. Ce qui « donne à penser » — au-delà même du symbole auquel Heidegger ne s'est pas intéressé — c'est l'être lui-même compris comme don et donation. Il y a donc (bien que cette désignation ne soit pas très heureuse) dans la pensée du dernier Heidegger l'équivalent d'une « expérience ontologique ». Et la pensée qui s'expose, qui s'adonne à cette expérience est une pensée *qualifiée*, qualifiée justement comme sérénité, *Gelassenheit*.

Dans sa remarquable élucidation de la notion heideggerienne d'expérience, Henri Birault fait remarquer que celle-ci, qui représente une conquête tardive de la pensée de Heidegger, correspond à un « concept non empirique et non expérimental de l'expérience¹⁴ ». Autrement dit, Heidegger ne nous fait retourner ni aux platitudes du positivisme ni aux charmes discrets de quelque savoir immédiat. Ce qu'il s'agit au contraire de penser à travers cette notion d'expérience, c'est une espèce de « passivité originaire », l'expérience étant toujours « épreuve », bouleversement, *Widerfahrnis*. Mais il faut se garder d'identifier cette passivité avec un contenu mystique, de même qu'elle n'a rien de commun avec la passivité originaire que Emmanuel Levinas découvre à l'origine de l'expérience éthique¹⁵. La pensée qui refuse de se reconnaître

dans la violence encore transgressive du point d'interrogation, pour se faire *Andenken*, accueil et écoute de la parole originaire de l'*Ereignis*, n'est pas un *Holzweg* détourné pour atteindre le dieu des mystiques. Nous sommes donc d'accord avec Birault pour souligner la double incompatibilité de la sérénité heideggerienne avec la sérénité du mystique et l'écoute d'un dieu révélé :

« ...la parole dont Heidegger nous entretient dans le livre *Sprache*, parole secrète, originaire et solitaire qui ne s'occupe que d'elle-même, qui ne parle qu'avec elle-même et qui, jusque dans sa relation essentielle avec l'essence de l'homme, ne se rapporte encore qu'à elle-même, est sans parenté avec le Verbe ou la parole de Dieu¹⁶. »

Aussi faut-il se garder de toute interprétation quiétiste de la *Gelassenheit* : celle-ci signifie certainement autre chose que le repos du guerrier bien mérité après la gigantomachie concernant l'être (et le néant) dans *l'Etre et le Temps*. Serait-elle une reconversion du « souci », induite par le tournant dans la question de l'être ? Nous laissons cette question ouverte.

« Heidegger ne retourne pas aujourd'hui vers le Dieu qui réjouissait sa jeunesse — *deus qui laetificat juventutem meam*, disent les Psaumes. Heidegger n'est pas l'amant malheureux du christianisme, le poète des dieux qui ont déserté notre monde. Heidegger fait quelques pas en direction de l'être, de sa vérité ombragée, des célestes. Heidegger est bien si l'on veut, le guetteur de l'être, "guetteur mélancolique" mais non point "nostalgique". Ici se révèle la permanence du souci : vigile et vigilance de la pensée, expérience, exercice, épreuve de la pensée — timidement, résolument pensante¹⁷. »

III

L'*Abgeschiedenheit* DE LA MYSTIQUE SPÉCULATIVE

Une telle interprétation, résolument « a-théologique » de la *Gelassenheit* heideggérienne, ne donne-t-elle pas un congé définitif à toute tentative de reprise théologique ? Mais n'est-ce pas quand est respectée et reconnue la solitude et la différence d'une pensée, que l'heure du véritable « dialogue » commence ? En l'occurrence, nous devons nous demander comment les textes consacrés à la *Gelassenheit* se situent par rapport au discours mystique d'une part, et, d'autre part, par rapport à la parole d'espérance. C'est seulement quand cette distance est déterminée qu'il devient possible de répondre à la question : y a-t-il un accord possible entre la pensée de la *Gelassenheit* et une pensée de l'espérance, ou les deux sont-elles séparées par un désaccord fondamental ? Il s'agit donc d'examiner la manière dont Heidegger, en quelques lignes expéditives, donne congé à l'interprétation mystique de la *Gelassenheit*, héritée de maître Eckhart, et d'une manière plus sommaire encore, à une pensée de l'espérance. Nous replaçant dans le mouvement même du texte heideggérien, nous tâcherons d'explicitier la signification de ce double écart, qui cache peut-être un impensé de la pensée heideggérienne, qui mérite d'être approfondi.

Heidegger parle de la *Gelassenheit* dans deux textes, séparés par une dizaine d'années environ. Le premier de ces deux textes publiés en un seul volume¹¹, est historiquement le plus tardif. Il s'agit d'une allocution prononcée en 1955 à l'occasion du cent vingt-cinquième anniversaire du compositeur Conradin Kreutzer. Cette allocution était prononcée à Messkirch, ville natale de Heidegger.

C'est sans doute cette proximité avec la terre natale qui explique l'insistance sur l'enracinement de la pensée, sa *Bodenständigkeit*, présentée comme seule alternative devant les « possibilités inquiétantes du siècle de l'atome ». Face à la « pensée calculatrice » qui a rendu possible la technologie moderne, Heidegger réclame une autre pensée, d'essence plus « méditative » (*besinnlich*). Des écologistes soucieux de mettre leur pensée au vert trouveraient facilement leur compte dans de pareilles déclarations. La pensée méditative doit préparer le terrain et le fondement pour une autre *Bodenständigkeit* à venir. Mais pour qu'une telle pensée puisse éclore, il faut un changement d'attitude, que Heidegger appelle *Gelassenheit* envers les choses et « ouverture au mystère », autrement dit, ouverture à un Sens, qui concerne le faire et le laisser humain, bien qu'il n'ait pas été découvert ni fabriqué par l'homme¹².

Il faut bien avouer que ce sont là des déclarations qui peuvent laisser rêveur. Elles entraînent à esquisser le portrait du paysan de Todtnauberg, incapable d'arracher ses sabots de la terre maternelle et nourricière, alors même qu'il pense. On voit même les soupçons (formulés par Bloch et d'autres) que peut éveiller la *Gelassenheit* ainsi comprise. Nous nous opposons cependant à de telles lectures sauvages : au lieu de soupçonner Heidegger d'être l'apologiste primaire d'un retour à la glèbe maternelle, nous voulons le prendre au sérieux comme penseur. Cela revient à lire la *Bodenständigkeit* dont il est question ici ensemble avec l'*Inständigkeit*, l'insistance, qu'on pourrait traduire également, en écho aux « errances » dont se réclament d'autres pensées, par la « demeure ». La pensée de l'*Ereignis* est alors *bodenständig*, dans un sens proche de la formule du poète : « La racine de ce qui nous éblouit est dans nos cœurs¹³. » L'enracinement, le demeurer, l'habiter et le penser vont ensemble pour Heidegger, et c'est cet accord d'ensemble qui demande à être pensé. La fonction primordiale dans cet ensemble appartient

sans doute au demeurer, et dans ce sens on peut dire que le vent du désert, qui traverse tant de métaphysiques de l'exode, n'a jamais touché la pensée heideggérienne. Mais cela est une autre histoire.

Le second texte qui parle de la *Gelassenheit* est daté de 1944-1945 dans sa version écrite. Il se présente comme une *Eroerterung* tirée d'un *Feldweggespräch* concernant la pensée²¹. L'*Eroerterung*, autrement dit la « localisation pensante » (ce qui correspond au travail de la définition ou du concept dans d'autres pensées), prend ici la forme d'un dialogue entre trois personnages : un chercheur, un savant et un « maître » (*Lehrer*), ce dernier étant sans doute à identifier avec Heidegger lui-même. Le dialogue porte sur l'essence de l'homme et de la pensée. C'est un dialogue nocturne, à ciel découvert. Ces indications ne sont pas purement anecdotiques ; en réalité, elles contribuent à « situer » la *Gelassenheit*, qui est au cœur du dialogue. Le dialogue s'ouvre sur une question concernant le rapport entre penser, représenter et vouloir. Il s'agit encore une fois de sortir des impasses de la pensée moderne et de son enracinement dans un vouloir compris comme « spontanéité ». Mais par quelle opération arrive-t-on à changer de pensée ? On ne change pas de pensée comme on change de gant, autrement dit, par un simple acte de volonté. D'où le paradoxe : il faut trouver un « chemin » permettant de se libérer du vouloir même qui habitait la pensée antérieure. Comment « vouloir le non-vouloir » ? Comment être Heidegger et non Nietzsche ?

Une « trouvaille » (qui se transformera progressivement en « don du ciel » et en « appel ») fait éclater le paradoxe : la *Gelassenheit* est cela même qui permet d'échapper aux apories du vouloir et du non-vouloir. La *Gelassenheit* ne renverse pas simplement les rapports de pouvoir existant entre l'actif et le passif ; elle permet de renoncer au vouloir lui-même. Bien entendu, Heidegger

n'ignore pas que cette « trouvaille » ne tombe pas du ciel. Le mot fait partie d'un long héritage et s'il faut vraiment parler de « trouvaille », c'est plutôt à la mystique rhénane qu'il faudrait l'attribuer. Mais la dette reconnue à l'égard de la tradition de la mystique spéculative s'accompagne chez Heidegger d'une étrange méconnaissance. Heidegger accuse la mystique de n'avoir pas réussi à s'affranchir de la problématique d'une conscience religieuse, voulant déposer l'amour et la volonté propres, pour s'en remettre intégralement au bon-vouloir divin. Une telle problématique se meut encore doublement à l'intérieur de la sphère du vouloir — tandis que, pour Heidegger, il s'agit de s'affranchir de tout vouloir, qu'il soit humain ou divin²². Le discours mystique ne possède par conséquent aucune originalité spéculative : la catégorie mystique de la *Gelassenheit* n'est qu'une catégorie affective et spirituelle dont la signification s'épuise dans le mouvement ascétique qu'elle anime. A l'époque de son travail de dissertation, Heidegger avait annoncé un travail sur maître Eckhart, parce qu'il avait cru déceler chez le maître rhénan une problématique métaphysique originelle de la vérité. Dans notre contexte, tout se passe comme s'il n'y avait aucune différence essentielle entre la thématique eckhartienne de la *Gelassenheit* et son apparition dans le piétisme allemand ou le quiétisme français. Or, ce qui sépare la *Gelassenheit* eckhartienne du « délaissement » de Mme Guyon ou de l'indifférence de Fénelon, voire de la *Gelassenheit* d'un Oetinger, ce n'est pas seulement un fossé de plusieurs siècles, c'est surtout un écart de pensée²³.

Pour les interprètes, la portée spéculative de l'expérience mystique de maître Eckhart ne fait plus de doute. La *Gelassenheit* du mystique, et son corrélat immédiat, la séparation (*Abgeschiedenheit*²⁴), se réalisent sous la triple forme du ne rien vouloir, ne rien savoir et ne rien avoir. Le renoncement à toute forme d'amour-propre n'est qu'une manifestation, sans doute la plus visible, de ce

travail du négatif auquel se soumet le mystique pour atteindre la véritable pauvreté de l'esprit. Ce « chemin de l'âme » est aussi un chemin de pensée. Il faut se le représenter comme un chemin de descente plus qu'un chemin ascendant, comme un mouvement d'anéantissement, un *Zu Grunde gehen*, faisant retourner l'âme à son propre néant incréé. Dans les *Sermons* de maître Eckhart, cette idée du contact avec le néant revêt une importance tout à fait primordiale. La *Gelassenheit* du mystique touche de si près au Néant qu'entre la séparation parfaite et le néant aucune chose ne saurait s'interposer²³. Au cours de ce processus d'anéantissement, l'âme se dépouille également de toute propriété (*Eigenschaft*) et de son nom propre lui-même, de sorte que ce qui subsiste au terme de ce processus, est plus innommable que nommé, plus inconnaissable que connu.

Ce dépouillement de l'âme devenant *unum purum nihil*, pour retrouver sa véritable origine, n'est pas un simple mouvement d'une subjectivité ; le mouvement se « répète » au niveau de Dieu lui-même, qui se dépouille de son être créateur et même de son être de Dieu trinitaire manifesté par la révélation, pour s'exposer dans sa « Nudité »²⁶. Il faut bien reconnaître que pour une pensée théologique qui considère le Dieu trinitaire comme le sommet de la révélation, ce sont là des propos fort étranges et inquiétants. Et c'est ici qu'on mesure l'audace spéculative du discours mystique sur la *Gelassenheit*. Car la *Gelassenheit* ne se contente « ni du Père ni du Fils ni du Saint-Esprit, ni des trois personnes pour autant que chacune subsiste dans ce qui est son propre », elle ne se contente pas non plus de l'unité féconde de la nature divine, c'est-à-dire du Dieu créateur, ni même du « simple et immobile être divin », mais elle veut savoir « d'où vient cet être, elle veut rejoindre le fond simple, le calme désert, elle veut rejoindre Dieu dans son abîme sans fond, dans lequel nous devons nous enfoncer éternellement de néant à néant²⁷ ». L'exigence de « laisser Dieu pour Dieu » n'est

pas un innocent impératif ascétique, mais prend tout son relief sur le fond de cette métaphysique du désert. Il devient difficile de dire où conduit cette fuite en avant vertigineuse du discours mystique ; parfois, elle donne l'impression d'une folle aventure qui dépasse les figures les plus décisives d'une conscience croyante (le Dieu trinitaire) pour foncer « à tombeau ouvert » vers cet Abîme et ce Néant qui le fascine plus que toute chose.

Nous n'avons pas ici à nous prononcer sur la signification ultime d'un tel itinéraire ; ce qui doit plutôt retenir notre attention, c'est la structure spéculative du discours qui l'articule. Sans doute sommes-nous en présence d'un discours déjà mixte, qui ne possède plus la pureté ni l'intransigeance de certaines théologies négatives. Le discours eckhartien combine, comme le montre Stanislas Breton, plusieurs niveaux discursifs, qu'on pourrait appeler respectivement langage de base, de metabase et d'anabase²⁸. Mais même sous cette forme de discours mixte, la *Gelassenheit* possède une triple originalité spéculative qu'il importe de souligner face à l'interprétation heideggérienne :

1. Loin de s'épuiser dans une simple signification ascétique, l'*Abgeschiedenheit* et la *Gelassenheit* donnent lieu à une pensée du renoncement à l'*Eigenschaft*, au propre. Serait-ce un hasard que Heidegger, qui pense l'*Ereignis* dans le lexique du propre, n'arrive pas à reconnaître cet effet de la *Gelassenheit* ?

2. La *Gelassenheit* heideggérienne reste une attitude à l'égard des choses ; elle ne sort pas de l'espace du *Geviert* et du quadruple rapport qui le constitue. La *Gelassenheit* est un certain « séjour auprès des choses » (toujours la métaphore du demeurer !), qui se détaille en un quadruple égard (*vierfältiges Schonen*) : sauver la terre, accueillir le ciel comme ciel, attendre les divins comme les divins, « pouvoir » la mort comme mort (*den Tod als Tod vermögen*²⁹). Tel est l'espace originel de la *Gelassenheit* heideggérienne, inséparable d'une reconnaissance de la fini-

tude de l'*Ereignis*. La *Gelassenheit* mystique n'a plus de *Geviert* où séjourner. Elle s'expose radicalement au Néant.

3. L'espace dans lequel s'aventure la *Gelassenheit* mystique est le « désert de l'être » (*Wüste des Seyns*). Ce désert ne saurait être confondu avec l'espace du *Geviert* où fleurit et s'épanouit l'*Ereignis*.

Ces remarques n'ont pas pour but de discréditer la *Gelassenheit* heideggérienne ; elles font simplement apparaître une différence qui mérite d'être pensée. Peu importe donc que la pensée heideggérienne soit moins radicale ou audacieuse que la mystique spéculative. Car l'essentiel pour une pensée n'est pas de se conformer à des critères externes de radicalité. L'essentiel est sa conformité avec la chose même qu'il s'agit de penser. Heidegger ne s'est jamais plié à la petite guerre de l'escalade des radicalismes, qui occupent aujourd'hui si souvent le devant de la scène philosophique. La véritable question que pose cette confrontation des deux versions de la *Gelassenheit* se trouve ailleurs. Dans le séminaire consacré à la conférence *Zeit und Sein*, Heidegger admet qu'on puisse dire de l'*Ereignis* que d'une certaine façon, il est « au-de-là de l'être ». Et pourtant, pour lui, il est hors de question d'interpréter cet « au-de-là » dans le sens de l'*epekeina tês ousias* des théologies négatives³⁰. Sans doute la « connaissance » de l'*Ereignis* mérite d'être appelée une « docte ignorance », mais, à l'intérieur de celle-ci, il n'y a plus de place pour la distinction entre connaissance vespérale et connaissance matutinale (*Abendbekanntnis/Morgenbekanntnis*), qui traverse le discours mystique et lui confère une partie de son originalité spéculative³¹.

IV

ATTENDRE ET ESPÉRER

La *Gelassenheit* heideggérienne, qui implique le renoncement au faire et au vouloir, se définit pourtant encore comme une « attente » (*Warten*), et il arrive parfois à Heidegger d'emprunter le langage de l'espérance pour dire cette attente³². Et pourtant, cette attente ne peut être comprise comme la tension vers quelque obscur objet du désir. Ce n'est pas une métaphysique du manque et du désir qui permet de dire sa signification. Le refus inconditionnel d'une problématique de ce genre rend possible une critique discrète mais puissante du « principe espérance », qu'il se présente sous sa forme religieuse ou franchement utopique comme chez Bloch. Le principe espérance, tendu activement vers les changements du monde existant, apparaît aux yeux de Heidegger comme le fruit d'une amnésie de la pensée : pour entrer en utopie, il faut être capable d'oublier les « vieux mondes » (et leur support métaphysique : « *das Wesen ist, was gewesen ist*³³ »), comme s'ils n'avaient jamais existé. La *Gelassenheit* heideggérienne ne supporte pas cette violence utopique, de même qu'elle n'accueille pas la *consolation*, qui est un des thèmes dominants d'une pensée religieuse de l'espérance. Les apocalypses sont aussi les grands livres de consolation ; mais c'est là une tradition que Heidegger, si soucieux par ailleurs d'interroger des traditions autres que la tradition métaphysique, n'a guère fréquentée, de même qu'on ne trouve dans son œuvre aucune trace d'une rencontre pensante avec la tradition prophétique. Peut-être savait-il trop bien que la *Gelassenheit* n'est possible qu'au prix du renoncement à toute forme de consolation³⁴.

Mais pourquoi continuer à désigner cette vigile tournée vers la manifestation de l'être, comme une attitude d'attente ? Cette « attente » comporte une dimension paradoxale, que Heidegger analyse longuement dans le dialogue sur la *Gelassenheit*. Celle-ci suppose le renoncement au « rapport transcendantal » à l'horizon. Cette formule, à première vue assez énigmatique, marque le congé définitif que Heidegger entend donner à une pensée transcendantale de type kantien ou husserlien. Renoncer au vouloir, renoncer à la représentation et renoncer à l'horizon transcendantal sont trois choses qui se conjugent dans l'attitude de la *Gelassenheit*. L'horizon transcendantal était l'horizon de la constitution ou de la présentation transcendantale des choses pour un sujet ou pour une conscience. Autrement dit, dans une telle perspective, les choses, le monde, l'être (et peut-être Dieu lui-même) sont envisagés à partir de l'homme. Dans l'horizon, les choses se déplacent en quelque sorte pour se présenter dans le champ d'une conscience humaine. Le renoncement à une telle pensée de l'horizon ne signifie-t-il pas une rechute dans un régionalisme des étants, que la pensée transcendantale avait permis autrefois de dépasser ? Pour Heidegger, il ne saurait être question d'une telle rechute ; il s'agit plutôt de comprendre autrement l'horizon lui-même. Dans la mouvance de la *Gelassenheit*, l'horizon devient la « contrée », lieu d'une rencontre entre l'homme et les choses (et partant entre le mot et les choses), qui n'est plus contrôlé ni commandé par l'homme. La « contrée » est antérieure aux éléments du rapport d'appartenance qu'elle rend possible. Ces formules peuvent paraître énigmatiques ; en réalité, il faut y voir une glose ou une version heideggérienne d'un thème majeur de la métaphysique occidentale : l'appartenance parménidienne de la pensée (*noein*) et de l'être (*einai*). Dans la version heideggérienne de ce thème, le *noein* devient *Andenken*, l'étant parménidien devient l'*Ereignis* et leur appartenance commune est signifiée par la « contrée ».

La nouveauté et le caractère déroutant de cette compréhension heideggérienne tient à la déclaration que ce rapport n'est « ni ontique ni ontologique³⁵ », autrement dit, que nous devons peut-être renoncer à la différence ontologique de l'être et de l'étant pour arriver à penser ce rapport. Ce qui dans la pensée kantienne était la « spontanéité » d'un *cogito* transcendantal devient ici *Inständigkeit*, que nous traduisons maladroitement par le terme « insistance³⁶ ». En effet, penser voudrait dire désormais : habiter la contrée où l'appel de l'être se fait entendre, où l'homme comprend son appartenance essentielle à l'être et où il peut « reconnaître » — laisser être — les choses.

Pourquoi une pensée si généreuse pour les choses est-elle si réfractaire à une pensée de l'espérance ? En effet, Heidegger souligne que le *Warten*, l'attente de l'être, ne saurait être confondu avec un *Erwarten*, une attente qui porterait la marque d'un désir, qui sait toujours ce qu'il veut³⁷. A un préfixe près, l'attitude du *Warten* et du *Erwarten* ne revient-elle pas au même ? Pourquoi le *Warten* ne peut-il pas être pensé comme une figure anonyme de l'espérance ? Le dialogue consacré à la *Gelassenheit* fournit un élément capital de la réponse heideggérienne : l'attente désirante, le *Erwarten* a besoin de se rattacher à un représenter et à des représentations. Pour survivre, elle a besoin de s'imaginer des choses, et elle n'arrive pas à défaire ce lien. Quelle que soit donc sa signification anthropologique, elle n'est pas assez détachée pour pouvoir accueillir l'être. La *Gelassenheit* se recueille en elle-même, en son essentielle « insistance », tandis que l'espérance est sans cesse « hors d'elle-même ».

Dans la contrée où mène la vigile de l'être, il n'y a à répondre de rien, car c'est la contrée de la parole originnaire qui parle à partir d'elle-même³⁸. L'écoute, accordée à cette parole, n'a pas le sens de l'écoute d'une parole qui serait virtuellement « parole de Dieu », car celle-ci en appelle aussi à la conscience éthique, à la responsabilité pour autrui. L'exigence ou l'interpellation (*Anspruch*)

venant de l'*Ereignis* n'a rien d'une interpellation prophétique³⁹.

Une pensée de l'espérance, comme l'a bien vu Kant, présuppose une herméneutique de la liberté et de la libération, les deux étant inséparables⁴⁰. Cela est une raison supplémentaire pour situer l'espérance sur un autre versant de la pensée que la *Gelassenheit* heideggerienne. L'espérance, loin de s'aventurer avec Heidegger dans la « contrée » de la *Gelassenheit*, doit au contraire approfondir la métaphysique de l'horizon. Car la pensée de l'horizon est la véritable condition de possibilité d'une reconnaissance pensante de l'espérance. Que Kant, qui a fait de la catégorie de l'horizon un thème majeur de sa pensée, soit également un des grands témoins d'une philosophie de l'espérance, n'est certainement pas dû au hasard. En arrière de la thématization kantienne de l'horizon, qui est en quelque sorte l'espace du pensable dans lequel les figures concrètes de l'espérance peuvent s'inscrire, se profile un motif capital de l'anthropologie médiévale : l'homme lui-même est l'être d'horizon. L'association entre « horizon et confinium », horizon et limite, est un *topos* courant de la pensée médiévale, tellement courant que les auteurs qui l'utilisent ne savent pas à quelle autorité l'attribuer. Sa signification est claire : il s'agit du statut paradoxal de l'être humain marqué par la finitude (*confinium*) et ouvert en même temps sur la transcendance, ou encore, selon une formule eckhartienne, de l'âme humaine qui occupe un « lieu intermédiaire entre le temps et l'éternité, qui la met en contact avec l'un et l'autre ». Lorsque Heidegger définit l'homme comme « passeur de l'illimité » (« *Grenzgänger des Grenzenlosen*⁴¹ »), il se souvient peut-être encore de l'ancienne anthropologie et métaphysique de l'horizon. Mais l'homme ainsi défini est devenu messenger d'un autre message : celui que lui dicte le dévoilement de la différence.

V

SÉRÉNITÉ ET ESPÉRANCE AU RENDEZ-VOUS DE LA MORT

Que l'espérance et la sérénité habitent deux sommets de la pensée plus écartés encore l'un de l'autre que la distance qui sépare et rapproche pensée et poésie, apparaît également dans la compréhension de la mort enveloppée par l'une et l'autre pensée. Dans sa tentative encyclopédique de déchiffrer l'intégralité des figures de l'espérance, Bloch a montré qu'elles tendent vers un défi ultime lancé contre le pouvoir de la mort. Or, la *Gelassenheit* implique un autre défi, formulé dans un texte que nous avons déjà mentionné : *Den Tod als Tod vermögen*. Une telle pensée échappe à toute tentative de dire la mort dans le lexique de *l'il y a*. Il n'y a pas la mort (étant parmi les étants), mais celle-ci « se donne » (*es gibt*). A cause de cela, les humains sont les mortels et la mort abrite le secret même de l'être et fait éprouver la différence comme différence. Cette compréhension de la mort se réclame encore de l'énorme provocation de la pensée grecque.

En l'occurrence, c'est le fragment 27 d'Héraclite : « Les hommes attendent, quand ils seront morts, ce qu'ils n'espèrent ni ne s'imaginent », qui permet d'articuler la différence entre « attendre » et « espérer ». Dans le séminaire que Fink et Heidegger ont consacré à Héraclite pendant le semestre d'hiver 1966-1967, on trouve une formulation plus explicite de la différence entre « attendre » et « espérer », déjà ébauchée dans le texte sur la *Gelassenheit*. L'espoir (*elpis*) est défini comme une attitude « agressive », calculatrice et projective (anticipation déterminante) à la fois. L'attente, au contraire, se signale par un supplément de retenue et d'acceptation, qui accueille

le mystère de la mort sans chercher à le tracer. C'est dans ce contexte que Heidegger cite la parole de Mozart, prononcée trois mois avant sa mort : « L'inconnu me parle⁴². »

Dans cette pensée de la mort, nous croyons pouvoir percevoir l'ultime son de cloche de la pensée heideggérienne. Cette pensée s'interdit de franchir le pont ultime qui permet aux hommes d'espérance de rejoindre l'autre rive. Et pourtant, cette réserve qui entend le bourdonnement du silence (*Geläut der Stille*), qui fait du « berger de l'être » le « voisin de la mort », permet également à Heidegger d'évoquer la figure du « Dieu ultime », non métaphysique, non « étant suprême », non dernier d'une série, mais celui qui est rencontré quand l'homme s'expose au secret ultime et suprême de la mort⁴³.

En confrontant ainsi deux compréhensions de la mort incompatibles, il semblerait donc que nous soyons obligés à conclure à une hétérogénéité absolue des deux pensées. Tout se passe comme si la pensée heideggérienne se faisait à son tour l'héritière de la critique de l'espérance largement représentée dans la tradition de pensée occidentale.

Les raisons qu'avancent Descartes et Spinoza contre le redoutable pouvoir d'illusion qu'est l'espérance ne sont pas les mêmes que celles qui commandent la réserve heideggérienne. Pourtant, le problème que soulèvent l'une et l'autre critiques est bien celui que formule Bloch : au-delà d'un inventaire exhaustif, d'une espèce d'encyclopédie universelle des figures et des contenus de l'espérance, il s'agit de penser l'espérance comme *principe*. Or penser l'espérance comme principe, penser le « principe espérance », jusqu'au cœur même de l'être, au-delà d'une simple onto-anthropologie, voilà ce qui semble être une difficulté majeure pour une pensée qui se réclame exclusivement de la grande provocation du *logos* grec !

Pourtant, la distance qui sépare le *Warten* qui constitue la *Gelassenheit* du *Erwarten* de l'espérance ne conduit

pas à un chiasme absolu. L'accord au cœur du chiasme peut être perçu quand on suit la pensée heideggérienne de l'*Ereignis* dans la thématization d'un certain espace potentiel, qui s'exprime dans le lexique du « *mögendes Vermögen* ». Une ontologie de l'espérance ne conduit-elle pas à son tour à une thématization d'un espace potentiel originaire ? Cet espace potentiel est invoqué dans un vers de Paul Celan, mis en exergue à cette étude :

*En arrière du monde
l'espérance non priée
lance ses chaînes de halage*

A Celan, nous devons également un poème intitulé *Todtnauberg*, composé à la suite d'une visite à Heidegger, et dans lequel il est justement question de l'espérance d'une parole à venir de la part d'un penseur⁴⁴. Le philosophe n'a-t-il pas pour tâche d'élucider l'accord entrevu par le poète ? Quelque part, au large, croise une *navis stultifera* qui est aussi une *navis speifera*. Mais pour percevoir cette charge d'espérance, il faut remonter en arrière du monde, vers cet espace du possible, où retentit la parole d'une certaine tradition, qui affirme : « *nondum apparuit quid erimus* », « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ». Dans une telle perspective, l'origine d'une chose est moins ce qu'elle est que ce qu'elle n'est pas, autrement dit, ce qu'elle est appelée à devenir. Cet espace potentiel, où peuvent se croiser, malgré leur divergence, une pensée de la *Gelassenheit* et une pensée de l'espérance, est balisé par une autre parole du même poète :

*alles ist weniger, als
es ist,
alles ist mehr⁴⁵.*

NOTES

1. *Vorträge und Aufsätze* III, Neske, Pfullingen, 1954, p. 55.
2. Cf. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976, pp. 140-147.
3. Karl Barth, *la Théologie protestante au XIX^e siècle*, Labor et fides, Genève, 1969, p. 41.
4. Cf. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1947, p. 15.
5. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 96. Sur les rapports entre la pensée heideggerienne et la théologie catholique, nous renvoyons à la monographie de Richard Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
6. Cf. *Brief über den « Humanismus »*, in *Wegmarken*, Klostermann, Francfort, 1967, p. 185.
7. Nous proposons ici la lecture paratactique du fragment, qui met l'accent sur sa gravité religieuse. Pour les interprétations du fragment, cf. Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, Belles Lettres, Paris, 1968, pp. 244-246.
8. *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1957.
9. Cf. J. Sudbrack, *Einiübung der Hoffnung. Ueber Verheissung und Versuchung christlichen Meditierens*, in *Geist und Leben* 51, 1978, pp. 99-117.
10. Stanislas Breton, *le Thème de l'espérance et la réflexion philosophique*, in *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, tome I, Facultés Saint-Louis, Bruxelles, 1976, p. 43.
11. Cf. *Sein und Zeit*, p. 29.
12. Cf. article « Hoffnung », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dir. J. Ritter, tome III, pp. 1157-1166.
13. *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, op. cit., p. 97.
14. Cf. Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 387-388.
15. Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 144-151.
16. *Op. cit.*, p. 398.
17. *Ibid.*, p. 399.
18. *Gelassenheit*, pp. 9-26.
19. *Ibid.*, p. 23.
20. Francis Ponge, *Pièces*, Gallimard, Paris, 1962, p. 154.
21. *Gelassenheit*, pp. 27-72.
22. *Ibid.*, p. 34.
23. Cf. article « Gelassenheit », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, pp. 219-224.
24. Dans son commentaire de Trakl, Heidegger prend à son compte cette notion ; cf. *Unterwegs zur Sprache*, pp. 58-61.
25. Pour l'interprétation des textes de Maître Eckhart, nous renvoyons à Alois Haas, *Nim din selbes wahr. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart*, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Frei-

- burg, Universitätsverlag, 1971, pp. 15-75 ; Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vol. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 152-157 ; R. Schuermann, *Maître Eckhart, mystique et philosophe*, Paris, 1973. Les textes de Maître Eckhart sont cités d'après *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, 1936, p. 413 sq., les textes allemands d'après l'édition Quint, les textes latins d'après l'édition Koch. Pour le traité *Du détachement*, nous renvoyons à la traduction de Paul Petit, *Œuvres de maître Eckhart. Sermons-Traité*, Gallimard, Paris, 1942, pp. 19-29.
26. *Deutsche Werke*, I, p. 275.
 27. Ed. Pfeiffer, p. 281.
 28. S. Breton, « Les métamorphoses du langage religieux chez Maître Eckhart », *RSR*, 67/3, pp. 373-396.
 29. Cf. *Bauen, Wohnen, Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, vol. II, pp. 24-25.
 30. Cf. *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 51.
 31. Cf. Alois Haas, op. cit., pp. 34-35.
 32. Cf. *Vorträge und Aufsätze*, vol. II, p. 139.
 33. G.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, (dir. Lasson), F. Meiner, Leipzig, 1934, p. 3.
 34. *Gelassenheit*, p. 55.
 35. *Loc. cit.*, p. 53.
 36. *Loc. cit.*, p. 60.
 37. *Loc. cit.*, pp. 57-58.
 38. *Loc. cit.*, p. 71.
 39. Nous pensons ici particulièrement à l'interprétation du témoignage proposée par Levinas ; cf. op. cit., pp. 190-194. L'inspiration ou le prophétisme de tout langage, tel que le comprend Levinas, attribue une tout autre vocation au langage que celle que lui reconnaît Heidegger.
 40. Cf. Paul Ricœur, *la Liberté selon l'espérance*, in *le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, pp. 380-420. Cf. article « Horizon », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, pp. 1187-1206.
 41. *Unterwegs zur Sprache*, p. 137.
 42. Cf. M. Heidegger et E. Fink, *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt, 1970, chap. XIII.
 43. Otto Pöggeler.
 44. Cf. Paul Celan, *Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, p. 255.
 45. *Ibid.*, p. 76.

TOPOLOGIE DE L'ÊTRE ET TOPOGRAPHIE DE LA RÉVÉLATION

Joseph Stephen O'Leary

I

UNE NOUVELLE CONJONCTION DE LA FOI ET DE LA PENSÉE ?

Les premiers rapports entre Heidegger et la théologie datent de bien avant *Sein und Zeit*. Comme étudiant en théologie, il avait médité sur les rapports entre l'ontologie et la lumière de la révélation¹. En 1921, il avait montré comment saint Augustin avait méconnu la portée de ses intuitions essentielles en les exprimant dans les catégories du néo-platonisme². C'est en lisant le commentaire de Barth sur l'*Épître aux Romains*, en 1923, qu'il découvre la dialectique existentielle de Kierkegaard, matière première de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*³. Dans leurs réunions, tous les samedis matin, Heidegger et son collègue Rudolf Bultmann lisaient ensemble l'Évangile de Jean. C'est de ces réunions que vont sortir l'essai de Bultmann en 1928 sur l'eschatologie johannique, point de départ du premier grand débat sur Heidegger et la théologie ; et bien plus tard, en 1941, le commentaire révolutionnaire que Bultmann a consacré au Quatrième Évangile⁴.

Aussitôt, les inquiétudes s'éveillent... G. Kuhlmann, parmi d'autres, se demande si on peut adopter la conceptualité heideggérienne sans adopter aussi la primauté du

souci ontologique et sans faire de la théologie une science secondaire et finalement superflue. Ne faudrait-il pas plutôt développer une conceptualité de l'existence croyante qui serait déterminée par la révélation elle-même ? Kuhlmann suggéra qu'une philosophie plus attentive à l'autre comme autre et à l'éthique que celle de Heidegger aurait aidé Bultmann à comprendre que la foi ne peut être « située » à partir de l'expérience de notre propre existence, mais seulement par rapport à l'Autre qui nous interpelle⁵. Bultmann répondit que la théologie ne peut pas être scientifique si elle ne se met pas en rapport avec l'analyse ontologique fournie par Heidegger⁶. Dans la conférence *Phénoménologie et théologie*, Heidegger expose magistralement les mêmes vues, en situant la théologie comme science historique et positive en regard de l'ontologie, science de l'être en général. Les structures dévoilées dans l'analytique du *Dasein* sont reprises dans l'acte de foi et deviennent, par conséquent, objet de la théologie de façon secondaire — on peut, par exemple, montrer le contenu préchrétien de la notion de péché, à la lumière de l'ontologie de la culpabilité de S.Z. par. 58. Cette alliance entre théologie et ontologie n'exclut pas la possibilité que la foi transforme l'existence dialectiquement dans une véritable *Aufhebung* comme le voulait Barth : « Dans l'événement chrétien comme nouvelle naissance, il y a une relève de l'existence d'avant la foi, c'est-à-dire incroyante...⁷. »

Le deuxième grand effort d'appropriation de la pensée de Heidegger vient du côté catholique. Karl Rahner reprend la tentative de Joseph Maréchal de formuler l'ontologie thomiste dans la perspective transcendantale de Kant, en tenant compte de la radicalisation de cette perspective chez Heidegger et de sa transformation en question ouverte sur l'être, lui-même devenu ainsi sujet de l'interrogation. Mais cette ouverture nous ramène assez vite à l'ontothéologie et Rahner nous laisse avec une métaphysique de coloration existentielle — l'illumination

(*Gelichtetheit*) de l'être est identifiée avec la connaissance et l'amour ; Dieu est l'être dans son illumination parfaite, où toute différence entre connaissant et connu disparaît. Rahner appelle cette disparition l'accomplissement de la différence ontologique, qu'il identifie, évidemment, avec la différence thomiste entre être et essence⁸. La même confusion entre l'*esse* thomiste et le *Sein* heideggérien a été faite par tous les représentants du thomisme transcendantal et leur a barré le chemin d'une vraie compréhension de Heidegger. Sans trop d'injustice, on peut classer ici les contributions — si riches et si brillantes à maints égards — de Johannes Baptist Lotz, Gustav Siewerth, Emmanuel Coreth, Bernhard Welte, qui méconnaissent tous le caractère foncièrement phénoménologique de l'approche heideggérienne de l'être et l'impossibilité de la récupérer dans un système métaphysique.

La réception par les théologiens du deuxième Heidegger commence dès la fin des années cinquante, elle aussi, avec la tentation de mettre l'être heideggérien en rapport avec Dieu : le chanoine Macquarrie, le traducteur de *Sein und Zeit*, par exemple, est allé, avec une grande bienveillance mais sans aucun scrupule de fidélité aux questions heideggériennes, jusqu'à présenter la Trinité divine comme trois modes de présence de l'être⁹ ! Heinrich Ott, étudiant et ami de Heidegger, devient, avec son livre *Denken und Sein*, le porte-parole d'une nouvelle entente entre Heidegger et la théologie. Dans ce livre, il essaie encore de créer un rapport direct entre l'être et Dieu, mais à partir de 1960 il s'en tient à l'idée, énoncée par Heidegger lui-même, d'une analogie de proportion ($A:B = C:D$) entre les deux disciplines : « Comme la pensée philosophique se rapporte à l'être, quand l'être parle à la pensée, ainsi la pensée de la foi se rapporte à Dieu, quand Dieu se révèle dans sa parole¹⁰. » L'importance de Heidegger serait de nous avoir fourni un exemple de renouvellement herméneutique, exemple que la théologie suivra par un retour à ses ori-

gines propres dans la spécificité de la foi et du langage de la prière. Chez le jésuite William Richardson, on rencontre également la suggestion que la leçon de Heidegger est surtout une leçon herméneutique et qu'elle nous renvoie à la recherche de l'impensé de la tradition, du non-dit des Écritures mêmes. Mais ni Ott ni Richardson n'ont donné suite à des propos si prometteurs¹¹.

Pourtant l'influence de Heidegger est omniprésente dans la théologie contemporaine. On n'a qu'à se rappeler la fréquence et la véhémence avec laquelle bien des théologiens attaquent l'ontothéologie pour s'en rendre compte. Malheureusement, on peut avoir l'impression que ce mot d'ontothéologie recouvre autant d'idées différentes que le mot « grâce » à une autre époque, et que très peu des théologiens qui en parlent sont conscients des analyses heideggériennes sur « la constitution ontothéologique de la métaphysique¹² ». La crise et la clôture de la métaphysique, dont Heidegger a fait le diagnostic, ont déclenché une crise parallèle de la certitude dogmatique et des catégories traditionnelles à l'intérieur de la théologie. Cette crise peut avoir également d'autres racines, mais pour qui veut comprendre l'ensemble, il apparaît que Heidegger soit une des références essentielles. L'influence positive de la pensée heideggérienne commence aussi à se faire sentir ici et là. Le livre remarquable de Jean-Luc Marion, *l'Idole et la Distance*¹³, montre à quel point une formation heideggérienne peut aider à cerner ce qui est propre au Dieu de la révélation. Là où la dialectique barthienne n'a défini l'altérité divine que négativement¹⁴, J.-L. Marion réussit, pour ainsi dire, à la situer positivement, par l'emploi des catégories de distance (= écart unifiant) et d'icône (le crucifié comme icône de la distance paternelle). Ce sont là les premiers pas d'une topographie méthodique du domaine que la révélation ouvre à notre foi. Mais ce ne sont que les premiers pas. Dans cette communication, mon intention est d'essayer d'entrevoir l'étendue du chemin qui reste à faire et ainsi

de rendre possible une prise de conscience du grand travail d'herméneutique et, pour ainsi dire, de poétique, que le soin d'exprimer dignement la révélation du Dieu qui est Esprit demande de nous.

Le tournant (*Kehre*) dans la pensée de Heidegger a entraîné aussi un changement profond dans sa vision des rapports de la théologie et de la pensée, visible dans la différence entre les accréditations qu'il accorde à Bultmann en 1927 et à Ott en 1960. En 1960, la théologie n'est plus une science positive, mais une pensée de la révélation analogue à la pensée de l'être. Une lumière rétrospective est ainsi jetée sur le débat qui avait tourné autour de Bultmann; il est devenu évident avec le temps que la conceptualité du *Dasein* s'orientait vers l'être et que son destin était de disparaître dans une topologie de l'être dans laquelle l'homme est situé à partir de l'être (ou de l'*Ereignis* dans laquelle être et homme sont appropriés l'un à l'autre). Si, en 1927, on peut forcer le *Dasein* à parler théologie, une fois qu'il est situé à partir de l'être, il devient inaccessible à l'assomption théologique — et *a fortiori* à l'*Aufhebung* théologique. L'a-létheia, splendeur de l'appartenance originelle de la pensée et de l'être, et l'autre vérité de la foi se différencient dans la mesure où on devient attentif à leur caractère propre. Quand Heidegger se met à parler du divin dans ce contexte, c'est tout l'opposé d'un rapprochement avec la théologie qu'on discerne: rien au contraire ne souligne mieux l'altérité et l'autonomie du langage de l'être par rapport à celui de la foi que cet effort de retrouver l'expérience grecque des dieux. Rien ici qui offre un cadre formel que la théologie pourrait remplir du contenu de la révélation, ou qu'elle pourrait transformer dialectiquement. Heidegger lui-même le souligne souvent :

« Certains d'entre vous savent peut-être que je sors de la théologie, que je lui garde un vieil amour, et que j'y entends même quelque chose. Si j'entreprenais d'écrire une théologie, à quoi bien souvent je me sens incliné, alors

en elle c'est le mot être qui ne saurait intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être¹⁵. »

La foi ne doit pas chercher à se situer par rapport à l'être ni, en conséquence, par rapport au *Dasein* humain tel qu'il est défini ontologiquement. La foi situe l'homme dans un autre contexte et la tâche de la théologie est de « penser » cet autre contexte fidèlement. La possibilité de situer ce contexte de la foi « scientifiquement » par rapport à l'être serait niée par le dernier Heidegger¹⁶. La théologie est une « pensée » qui habite la foi et qui se dénature quand elle en sort pour se donner les allures d'une science. Dans la théologie, les éléments savants et scientifiques n'ont de sens qu'au service de cet effort premier de « pensée », cette prise de conscience de ce qui est propre à la foi. Le défi herméneutique ainsi posé est d'avoir à refaire tout le travail de la théologie dans le mode « pensant », de réduire toutes nos idées théologiques à des intuitions transparentes à la foi elle-même, de surmonter une tradition qui s'est voulue « scientifique » pour regagner une conscience aussi pneumatique que celle des théologiens néo-testamentaires. J'ai mis le mot « pensée » entre guillemets, car le fond de l'effort théologique est très différent de l'attitude que ce mot désigne chez Heidegger. Saint Jean, saint Paul ne sont pas des penseurs.

Mais voici qu'une question gênante surgit : si nous voulons respecter la différence irréductible entre foi et pensée de l'être, ne faut-il pas aussi renoncer à tout projet de poursuivre un dialogue entre Heidegger et la théologie ? S'il faut se contenter d'une analogie de proportion entre deux chemins de pensée, n'est-ce pas le destin d'une telle analogie de devenir de plus en plus vague à mesure que théologie et pensée de l'être se laissent déterminer par leurs problèmes propres ? D'autre part, si on laisse échapper la pensée de l'être, avec son sacré et ses dieux, à l'emprise de la pensée chrétienne, n'est-ce pas ouvrir la porte à une renaissance de l'idolâtrie ? On comprend

pourquoi tant d'efforts ont été faits pour récupérer le discours heideggérien dans un horizon chrétien, et pourquoi J.-L. Marion, qui a réussi à éviter les confusions et les contresens de ses prédécesseurs, se sent encore obligé de « mettre en un certain rapport » la topologie de l'*Ereignis* et les dimensions que la révélation dévoile, et de recourir à « un rapport d'icône (gouverné par la distance) entre la distance et l'*Ereignis* »¹⁷.

D'autre part, Heidegger lui-même, dans la suite de la citation ci-dessus, nous apprend que « l'expérience de Dieu et de sa manifesteté (pour autant qu'elle est rencontrée par l'homme) parvient à soi-même dans la dimension de l'être » (trad. Fédier). Il y aurait donc un conditionnement mutuel des deux ouvertures de la foi et de la pensée. Il faudrait en faire la phénoménologie séparément avant de les penser ensemble et ce penser ensemble ne saurait prendre la forme que d'un dialogue dans le pluralisme. Marion essaie de saisir les deux ouvertures dans un rapport qui les unit, mais il perd leur réalité phénoménologique pour retomber dans une opposition doxographique.

Je voudrais, pour ma part, défendre la possibilité d'un dialogue par lequel foi et pensée se différencieraient l'une de l'autre sans qu'aucune des deux pût situer et définir l'autre en termes de ses propres catégories. Il n'y aurait donc aucune théorie chrétienne de l'être, et aucune possibilité, non plus, de penser les phénomènes de la révélation chrétienne en vue de l'*Ereignis*. Le renoncement à une ambition totalisante de la part de chacun des partenaires, en leur rendant l'indépendance mutuelle, ouvrirait l'espace d'un dialogue qui serait pour la première fois authentique. Ni l'*Ereignis*, ni le Dieu de la révélation, qui est Esprit (Jean, 4.24), ne se laissent intégrer dans un discours englobant et unifiant. Le projet d'un tel discours est aussi arbitraire et mal fondé que serait le projet de discuter la musique de Mozart et les problèmes de la physique nucléaire dans une perspective qui les unirait.

On peut lire toute la Bible sans entendre la moindre rumeur de l'*Ereignis*. D'autre part, on peut lire tout Heidegger, et toute la tradition métaphysique, telle qu'il nous apprend à la lire, sans soupçonner le moins du monde que l'Esprit de Dieu a soufflé sur la terre. Plus la philosophie et la théologie rentrent dans leur essence, plus ressort leur hétérogénéité. L'homme est appelé à habiter le domaine de l'*Ereignis* et il est aussi appelé, d'une tout autre façon, à habiter le domaine de l'*Esprit* en demeurant dans l'amour. L'expérience de l'amour doit-elle donc contenir en soi l'expérience de l'être, « relevée en icône », de sorte que cette expérience « demeurerait, mais comme transgressée »¹⁸? Je ne vois aucune nécessité théorique qu'il en soit ainsi et je doute qu'une telle conjonction des deux expériences puisse être montrée phénoménologiquement.

La finitude et l'ouverture d'une existence corporelle et temporelle semblent nous condamner à rester dans le dialogue, comme créatures de l'entre-deux, sans pouvoir, même à l'aide de la révélation, survoler notre situation afin d'en cerner, comme sur une carte, la disposition des expériences et évaluer leur dimension. Même l'effort de construire, du dedans, une phénoménologie totalisante des régions de notre expérience me semble dépasser les limites de la phénoménologie. Ce qui lierait ensemble foi et être ne pourrait être qu'une structure *totale* de notre situation qui serait phénoménologiquement accessible — tel est le statut de la distance chez Marion. Mais on peut se demander si l'attribution de cette fonction totalisante à la distance n'est pas encore une structuration imposée à l'expérience de l'extérieur. Celle-ci est inspirée par le dogme christologique, interprété de telle façon que tout doit rentrer dans la distance filiale, sans résidu. La seule vérification de la thèse de Marion serait une phénoménologie élaborée qui prouverait que, dans l'expérience, la distance fonctionne comme contexte ultérieur intégrant le jeu de l'*Ereignis*, que la foi en Dieu le Père nous ménage

une compréhension concrète de l'être qui fournirait pour ainsi dire, un enracinement à la compréhension « profane » de Heidegger.

En attendant une telle vérification, je fais appel à la doctrine christologique dans un sens opposé. Si Jean-Luc Marion incline au monophysisme, ma tentation sera celle de Nestorius : au lieu d'insister sur la transparence de la chair au Verbe, je dirai qu'il faut garder jalousement son opacité comme condition de l'Incarnation. (De tels appels n'ont, bien sûr, pas de valeur quand notre tâche est de fonder le sens de ces dogmes eux-mêmes à partir d'une expérience authentique de la révélation ; il est probable qu'une telle expérience nous montrera que ces dogmes n'ont pas le sens de schémas explicatifs à la lumière desquels déceler la disposition totale de l'existence.) Ce que je constate, ce n'est pas le statut iconique, c'est l'opacité de l'être par rapport à la révélation. Heidegger et le Nouveau Testament me semblent parler de mondes si différents que les tentatives théologiques de les classer selon les schémas Loi/Evangile (Ebeling), création/Dieu, chair/Verbe me semblent autant d'échappatoires à l'altérité qui peut susciter un vrai dialogue.

Nous écartons donc la recherche d'une vision intégrale de la co-existence de Dieu et de l'être pour épouser la pauvreté, la finitude d'un dialogue ouvert et sans conclusion. Cette prise de position nous renvoie à notre première question : comment le dialogue entre Heidegger et la théologie serait-il possible ? Qu'est-ce qu'ils auraient à se dire ? Je ne vois que deux thèmes possibles de ce dialogue — nous les avons déjà rencontrés : 1. les différenciations à faire entre le monde de l'être et celui de la foi ; 2. les échos, les analogies à relever entre la démarche de la pensée fondamentale et celle d'une théologie qui cherche à retrouver son sol dans l'appréhension croyante de la révélation. Ces deux thèmes, si tenus en apparence, peuvent fournir, en effet, la matière de longues réflexions et aider la foi à prendre conscience de son identité d'une

façon plus mûrie et à s'articuler d'une manière plus adéquate. Ce dialogue ne dictera jamais les grandes lignes de la pensée théologique, mais son rôle de catalyseur peut être très considérable s'il réussit à susciter dans la théologie la même volonté de revenir à l'essentiel, et de trouver un langage qui l'exprime, que celle de Heidegger.

On pourrait penser que le dialogue entre *Denken* et *Dichten* nous offre une analogie à celui entre foi et pensée. Mais la pensée et l'œuvre poétique sont toutes deux convoquées par l'*Ereignis* et contenues en elle, tandis que la foi y échappe et appartient à un tout autre domaine. Le dialogue entre *Denken* et *Dichten* est un dialogue autour du même indicible qu'ils essaient tous deux de dire¹⁹. Notre dialogue, par contre, doit refléter la rencontre avec l'Esprit comme avec ce qui est *tout autre*, la rencontre entre la conscience « terrestre » du jeu de l'*Ereignis* — conscience du monde et des choses, de la vie mortelle et des dieux (qui s'annonce dans les silences envoûtants de la nature ou dans la noblesse de l'art le plus grand) — et la conscience croyante.

II

DIFFÉRENCIATIONS

a. Dans son grand essai sur l'essence de l'œuvre d'art dans *Holzwege* (1950), Heidegger indique les manières principales pour la vérité de l'être (autre nom pour l'*Ereignis* ; comme le montrent les notes marginales imprimées dans l'édition de la *Gesamtausgabe*, tome V) de s'installer dans l'étant : l'œuvre d'art, l'action qui fonde un état, la proximité du dieu, le sacrifice essentiel, la pensée questionnante. Comment s'établit dans notre expérience la vérité de l'Esprit ? La réponse est « folie » pour la pensée

— mais essayons d'entendre le sens admiratif (émerveillement devant le tout autre) que cache le sens péjoratif de ce mot. L'ancrage de Dieu dans notre expérience se fait par les événements historiques de la vie du Christ et toute l'histoire du salut qui la prépare ou en découle. Toute autre expérience de la dimension spirituelle, toute sacramentalité se réfèrent, dans l'optique chrétienne, à ces événements, interprétés comme l'intervention de Dieu lui-même dans l'histoire des hommes. Cette positivité historique, loin d'être quelque chose qu'il faudrait aplanir pour retrouver le sens universel du christianisme, définit son essence. Mais il faut éviter de présenter cette positivité d'une façon « positiviste » — il faut en approprier le sens, la nécessité, comme signe de la liberté divine et comme ouverture effective de cette liberté au sein de notre histoire. L'insistance sommaire sur cette positivité est une infidélité aussi grande que le doute ou le rationalisme minimisant à son égard — les deux attitudes découlant d'une timidité devant l'inconcevable intervention divine, d'une petitesse d'esprit qui perd tout courage intellectuel devant ce qui donne *trop* à penser et se réfugie dans l'assertion que cela ne donne *rien* à penser. En découvrant sa référence historique comme ce qui l'identifie et qui la distingue de la pensée de l'être (alors qu'elle pourrait avoir pensé que son historicité était accidentelle, ou qu'elle « allait de soi »), la foi rentre dans sa finitude. Mais ne pourrait-on dire la même chose de la pensée de l'être ? N'est-ce pas en se découvrant comme histoire de l'être que la métaphysique perd ses prétentions absolues pour « descendre dans la pauvreté de l'essence provisoire » de la pensée ? (*Lettre sur l'humanisme*, fin). La différence est que la foi ne peut jamais se dégager du processus historique dans lequel elle se trouve engagée, tandis que la pensée, une fois qu'elle habite l'*Ereignis*, sort effectivement de la *Seinsgeschichte*. Le jeu de voilement et de dévoilement par lequel la différence ontologique régit l'histoire de l'être cesse. La finitude de la pensée n'est

plus une finitude historique, elle est plutôt déterminée par la finitude des dimensions du domaine sur lequel elle ouvre, la finitude du *Geviert* (« à quatre ») de terre, ciel, mortels, dieux, et du temps (comme « porrection » qui fournit l'espace dans laquelle l'être est rendu présent²⁰). On objectera, peut-être, que la foi est une capacité de l'infini — idée exprimée pour la première fois par saint Hilaire de Poitiers. La révélation, malgré son insertion historique, n'est-elle pas, elle aussi, une révélation de l'infini ? Comment donc parler de leur finitude ? Mais il faut situer et définir ces notions d'infini et d'éternel à partir d'une appréhension concrète de la révélation. Et dans la révélation, Dieu se donne comme une histoire — la foi le rencontre en s'engageant dans cette histoire. C'est seulement à partir de ce processus *fini* et *situé* qu'on peut commencer à parler, de façon allusive et doxologique, de l'infini et de l'éternel.

Foi et pensée sont toutes les deux « finies » comme le sont leurs sources respectives — l'ouverture de l'être et la révélation historique. Elles se distinguent par le mode de leur finitude. L'homme peut vivre en même temps la foi et la pensée et le dialogue entre elles. Quelques déclarations péremptoires et inconsistantes de Heidegger lui-même pourraient faire croire que cette co-existence est impossible, mais il me semble que Heidegger réagit là contre une foi qui ne connaît pas sa finitude. C'est en parlant à des professeurs de théologie à l'académie d'Hofgeismar qu'il aurait dit, en 1953 : « Si j'étais adressé ainsi par la foi, je serais obligé de fermer mon magasin. Au dedans de la fidélité, on pense encore, mais la pensée comme telle n'a plus de tâche²¹. » Je dirais au contraire que la finitude de l'acte de foi, authentiquement accompli dans l'obscurité et l'obéissance, rend le croyant plus capable d'accomplir authentiquement les autres actes finis de l'homme.

Mais en définissant la foi comme acte fini, en parlant de la finitude et de l'historicité de la révélation, se trouve-t-on

encore dans le domaine de la pensée, et non plus dans celui du dialogue *entre* foi et pensée ? Non, car la finitude telle qu'elle se définit dans *Sein und Zeit* est définie en vue de l'être, tandis que la finitude de l'homme est *révélée* d'une tout autre manière quand il est appelé à la foi. L'homme entier est redéfini par la révélation sans que cette nouvelle définition entre en concurrence ou en rapport direct avec la définition ontologique de la finitude. L'homme est défini par et dans une histoire — sans aucune possibilité de réduire cette histoire à un sens « universel » capable d'une interprétation ontologique. L'homme se trouve donc en deux situations co-existantes mais irréductibles l'une à l'autre — la situation de celui qui est le *là* de l'être, le berger de l'être, dont le langage est la demeure de l'être, et la situation de celui qui est pris dans une histoire qui le mène à un destin eschatologique. Chacune de ces situations le définit, le rend à sa finitude, mais en deux sens différents. Dans le dialogue entre ces deux modes d'être situé, l'homme se rend compte qu'il est un être irrémédiablement pluraliste.

b. L'historicité de la révélation est la source de la manière chrétienne de regarder les choses et les événements, manière qu'on pourrait définir comme une « sacramentalité eschatologique ». Ce sens christique des choses et des événements n'entre pas en concurrence avec leur sens ontologique, de même que celui-ci n'entre pas en concurrence avec leur sens scientifique. C'est ici que peuvent intervenir les réflexions de J.-L. Marion sur l'icône. Les choses ne deviennent icônes que quand elles sont saisies par l'Esprit qui veut en faire des signes (*semeia*). Loin de correspondre à quelque nécessité interne de l'être des choses, les sacrements effectuent des trans-significations dictées par l'Esprit et créent une brèche dans notre histoire, une percée eschatologique de l'autre. Peut-on dire que l'*être* du pain et du vin est reporté en icône dans l'Eucharistie — que le jeu du monde autour de ces choses

continue à se donner à penser à l'intérieur du domaine pascal, anamnèse pneumatique de la mort et de la résurrection du Christ, dont elles sont devenues les signes ? Le repas d'Emmaüs peint par Caravaggio, une nature morte du jeune Chardin, quelques allusions eucharistiques de Hölderlin, ou cette strophe de Trakl où Heidegger voit le jeu de la différence entre monde et chose :

*Wanderer tritt still herein ;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein,*

pourrait nous faire croire que la sacramentalité est une condensation supplémentaire de la densité ontologique qui fascine le poète et le penseur. On se rappellera les efforts de quelques théologiens pour interpréter la transsubstantiation à la lumière de la physique de l'atome. Ils ont voulu que chaque atome soit transsubstantifié. Leur erreur était d'identifier deux sens hétérogènes de la notion de substance. On court le même risque en cherchant à dire que l'emploi iconique du pain et du vin par l'Esprit affecte leur être au sens heideggérien. L'émerveillement du philosophe devant la chose telle qu'elle se révèle à une contemplation poétique comme lieu du jeu du *Geviert* est un autre mode d'expérience que l'adoration du sacrement, adoration qui épouse le mouvement pascal de Jésus vers le Père.

La vision croyante des choses en vue d'une transformation eschatologique est « folie » pour la pensée qui repose dans la contemplation de leur présence terrestre. La pensée séjourne avec les choses telles qu'elles sont — telles que l'art ou la parole poétique les découvrent dans la vérité de leur être — et les interroge sur leur secret intrinsèque. Le mouvement de louange et de reconnaissance (*Danken*) qui peut sortir de cette contemplation n'a rien de la tension eschatologique de la foi et de l'espé-

rance, ne se dirige point vers le Dieu qui est Esprit, mais vers les dieux — ces présences sublimes indiquées par la chose poétiquement appréhendée — dans le calme de la *Gelassenheit*. La métaphysique a confronté les choses avec un « *Ich denke* » ; la pensée les rencontre dans un « *Ich rühme* » ; la louange croyante, par contre, assume les choses dans un mouvement qui est celui de la résurrection du Christ.

La poésie iconique d'un Claudel, d'un Dante, n'est pas une synthèse qui intègre le sens de toute autre poésie (comme le voudrait, je pense, Hans Urs von Balthasar²²), mais plutôt l'irruption de la vision sacramentale comme une « folie », comme le tout autre, qui ne peut pas récupérer le sens premier et profane de ce qui attire l'attention du poète.

c. Autre différence : l'Esprit est en mouvement, il est le mouvement de la mort et de la résurrection du Christ ; son « existentialité », comme dirait Barth, ne peut être appréhendée que par celui qui se laisse entraîner dans ce mouvement et ne peut être décrite que par une *narration* de ce mouvement. L'être, par contre, est recueilli dans le rythme calme de l'*Ereignis*, dans cette *Stille*, cette *Ruhe*, dont le mouvement est plus fondamental et plus vrai que tout autre mouvement²³. Pour rester dans le calme de l'*Ereignis* il faut se dégager des intérêts pratiques pour se consacrer à cette action plus haute qu'est la pensée : « La pensée agit en tant qu'elle pense. Cet agir est probablement le plus simple en même temps que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'Être à l'homme. Or toute efficacité repose dans l'Être et de là va à l'étant²⁴. » Pour la foi, toute efficacité repose dans l'Esprit dont la grâce rend possibles les œuvres de la vie chrétienne. Mais, puisque l'Esprit est mouvement, la foi est engagée dans l'action historique d'une façon plus immédiate que la pensée. Ce n'est qu'en second lieu que la foi est savoir et que la tradition de la foi acquiert l'apparence d'une tra-

dition de pensée. Que la foi soit d'abord pratique et vie, l'Ancien Testament est là pour l'attester. Il n'enseigne pas un seul dogme et le seul savoir qu'il communique est un savoir-vivre. La foi ne correspond pas à l'Esprit dans un *homolegein* semblable à l'*Entsprechung* de la pensée à l'être comme *Logos*, car l'Esprit ne se déploie pas comme *Logos* — quoiqu'une mauvaise lecture du prologue johannique, méconnaissant le sens dynamique et créateur du mot *Logos* dans ce contexte, ait pu nous faire croire que la théologie constituerait un tel effort de correspondance pensante. La foi épouse le mouvement de l'Esprit en se laissant entraîner dans une histoire qui ne peut être résumée dans un *Logos* quelconque.

d. Ce caractère dynamique et pratique de la foi a des conséquences importantes pour le langage de la foi. Si la pensée cherche la vérité intrinsèque du langage, si elle cherche à *laisser être l'être en laissant parler la parole*, la foi rehausse le langage à un niveau différent en donnant à chaque mot un sens *analogique*. « Père » et « fils » sont des mots simples, mais dont le sens est profondément transformé par leur reprise dans le langage de la foi. Même le mot « amour », dans l'emploi johannique, est rempli de la spécificité du projet historique et eschatologique chrétien. L'éthique et l'amour reçoivent une nouvelle définition par référence à l'événement pascal. (Ici encore il ne faut pas parler trop vite d'une assomption de valeurs philosophiques sous-jacentes.) La parole de foi a une tout autre fonction que la parole poétique — au lieu d'appeler les choses à se dévoiler dans la vérité de leur être, cette parole effectue une transformation, et lance un appel venant de celui qui est autre que l'être, venant de l'extérieur, pour ainsi dire. Emmanuel Levinas a saisi l'altérité de la parole transformatrice, mais en la situant dans une rivalité avec la parole correspondante qui ne me paraît pas s'imposer. Dans le langage analogique de la foi, il y a un dialogue permanent entre le sens premier des

mots qu'on emploie et leur sens christique — dialogue qui peut effectuer des changements considérables dans le vocabulaire de la foi, comme on peut le voir en suivant les fortunes du mot « libération ». Mais une emprise systématique du sens politique ou simplement « éthique » d'un tel mot par son sens christique en dénaturerait les deux sens. Si la référence à Jésus-Christ rehausse le sens ordinaire des mots dans un sens analogique, l'analogie au second degré du langage dogmatique — l'emploi du mot « substance » pour parler de Dieu par exemple — est moins directement le produit du mouvement eschatologique de l'Esprit. Le caractère analogique du langage de la foi est bien reflété ici, mais on peut se demander si ce n'est pas dans un miroir déformant !

La leçon de ce dialogue entre foi et pensée serait donc que l'intégration de tous les autres points de vue sur l'homme dans une sagesse chrétienne englobante n'est ni nécessaire, ni possible. Elle n'est pas nécessaire, car la vie humaine n'est pas réglée par des principes explicatifs ou utilitaires selon lesquels tout devrait être justifiable en vue d'une seule fin ; nous sommes libres de vivre, *ohne Warum*, comme la rose d'Angelus Silesius, à travers une coexistence dialogale des régions diverses de notre expérience s'entrepénétrant de mille façons. Elle n'est pas possible, car les points de vue non théologiques ne sont pas comme des lumières braquées sur l'homme de points d'un espace objectif qui lui serait extérieur et auquel la théologie aurait accès. Même en le supposant, la tâche de penser ensemble ces divers points de vue serait trop immense, de par la complexité des catégories et des jeux de langage mobilisés par chacun d'eux, et l'impossibilité de trouver des catégories intégrant pour réduire les diverses recherches à l'unité. Dire que toutes les expériences de l'homme sont un don de Dieu, ce n'est rien dire d'un point de vue phénoménologique, et une telle globalisation facile n'a même pas beaucoup de valeur édifiante.

III

LE PAS EN ARRIÈRE

L'analogie la plus décisive entre la démarche de la pensée de l'être et la tâche de la théologie me semble être le « pas en arrière » vers une appréhension plus originaire de leur source que chacune des deux se trouve obligée d'entreprendre. Pour Heidegger, il s'agit d'un pas hors de, ou en deçà de, la métaphysique, figée en ontothéologie, vers le contexte phénoménologique fondamental à partir duquel il redevient possible de mettre la pensée métaphysique en marche²⁵. Il s'agit d'une descente ou *kénose* par laquelle on sort d'un discours objectivant pour rester plus proche des données originaires. « La pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple. Ainsi le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel²⁶. » Mais cette kénose est la source d'une nouvelle richesse, « plus pauvre en apparence, mais plus riche en rencontres²⁷ ». Pour la théologie, le pas en arrière aurait en vue non pas la vérité de l'être, mais celle de la révélation. Elle aussi aurait à sortir de l'ontothéologie, cette ontothéologie théologique bien plus compliquée et composite que l'ontothéologie intrinsèque à la métaphysique.

Mais il faut prouver la nécessité du pas en arrière théologique. Le pas en arrière de Heidegger est la réponse de la tradition philosophique à une crise fondamentale. La tradition théologique est-elle en proie à une crise semblable ? Ou dans les deux cas la crise ne résulte-t-elle pas, plutôt des réactions d'une imagination panique ou subversive, trop impressionnée par l'ombre de Kant ou de

Nietzsche ? Du moins on peut dire ceci : *si* le langage métaphysique est inadéquat à la vérité de l'être, comme Heidegger l'a montré, sinon démontré²⁸ *a fortiori* le langage dogmatique, dans la mesure où il a été une application analogique du langage métaphysique aux mystères de la foi, est en danger de se trouver inadéquat à son objet. Nous trouvons qu'en effet des mots tels que « substance » appliqués à Dieu ont donné naissance à un discours objectivant très douteux, jugé à la lumière d'une appréhension quasi phénoménologique de la révélation. Pour déconstruire la tradition théologique, il ne sera pas suffisant de faire une application mécanique des critiques heideggériennes des concepts métaphysiques en cause. Il s'agit d'une purification intrinsèque à la foi elle-même et le processus de cette purification ne peut être guidé que par une intuition proprement théologique. Ce n'est pas un cas de ce « correctif ontologique » que la philosophie pourrait fournir à la théologie d'après *Phänomenologie und Theologie*. La constatation de l'inadéquation du langage traditionnel n'est pas simplement non plus le résultat de la crise de la métaphysique : c'est la foi elle-même qui ressent cette inadéquation et qui cherche une expression plus appropriée. Cette critique de son propre langage par la foi sera aidée par la critique du doute radical qui rend impraticables les échappatoires et les courts-circuits du piétisme et de l'apologétique.

Le pas en arrière, dont la nécessité est ainsi devenue apparente, n'est pas un recul de timidité devant l'incroyance contemporaine, quoique ce soit en large partie cette incroyance qui nous oblige à le faire. Heidegger, dans sa confrontation avec le nihilisme, a donné une leçon de stratégie à la théologie, en montrant qu'il faut prendre sur soi le poids du danger pour s'en délivrer : « Où est le péril, croît aussi ce qui sauve » (Hölderlin). C'est le combat avec la Technique, dernière forme sinistre de la disposition métaphysique de la pensée, qui force Heidegger à faire le pas en arrière. Et c'est en pensant l'essence

du nihilisme, de la Technique, que le penseur les vainc, en dévoilant la vérité du nihilisme comme déguisement (*Verstellung*) et privation (*Abwesen*) de l'essence de l'être, c'est-à-dire de l'*Ereignis*. Si un tel diagnostic est valable, quel en serait l'équivalent théologique ? Kierkegaard et Barth ont essayé de faire un tel diagnostic théologique, mais en termes trop étroits. Par rapport à la grandeur de la dimension ouverte par l'Esprit — et c'est à partir de là qu'il faut essayer de le cerner — quelle est la situation de l'homme moderne ? On trouvera chez J.-L. Marion l'amorce d'un diagnostic : « La "mort de Dieu" ne signifie pas que Dieu passe hors-jeu, mais indique le visage *moderne* de son insistante et éternelle fidélité²⁹. »

Le pas en arrière est une réponse à l'ébranlement des fondations d'une foi qui s'exprime dans un langage objectivant et ontothéologique et qui s'appuie sur la certitude dogmatique, plutôt que sur la confiance originaire qui seule peut garantir l'authenticité des certitudes dogmatiques. En admettant la nécessité de ce pas, nous renonçons à la tâche d'étayer et de chercher à sauver le langage traditionnel qui s'effondre. Nous laissons s'achever cet effondrement, cet ébranlement, et nous laissons transparaître l'autre dimension que cet effondrement nous rend de nouveau accessible. Les failles du dogmatisme ontothéologique laissent percer la vérité originaire de la révélation — en perdant ses fondements, la foi retombe dans un espace de liberté dont elle ne soupçonnait pas l'existence, et retrouve dans cette liberté son vrai « fondement sans fondement ». A partir de cette ouverture à l'Esprit, elle peut situer autrement les certitudes dogmatiques et les catégories trop objectives et « transparentes » qui lui ont servi de fondement, pour leur donner dans la confiance qui les sous-tend et les dépasse un contexte plus radical. On reconnaîtra les analogies que cette conversion, ici assez vaguement décrite, peut présenter

avec le pas en arrière heideggérien. Venons-en maintenant à la considération plus détaillée de ce dernier.

Comme l'espace euclidien peut subir des transformations inattendues quand on étend le regard aux dimensions micro ou macrocosmiques, ainsi il peut y avoir une relativité des premiers principes — les principes de raison, de contradiction, d'identité — quand on les réinsère dans leur contexte phénoménologique original, quand on les fonde dans l'être-ensemble de la pensée et de l'être dans l'« identité » de l'*Ereignis*. Quand on interroge d'autres données élémentaires de toute pensée, et dont le sens semble d'une évidence banale — telles, par exemple, les notions d'être, de néant, de vérité, de temps — et quand on les soumet à une attention pensante qui laisse se montrer leur essence cachée, leur condition de possibilité ultérieure, il arrive que ces choses si stables se mettent à bouger de façon surprenante devant nos yeux. Heidegger a l'art de poser des questions qui rendent ce qui va de soi énigmatique et qui tirent de l'oubli le sens longtemps caché des principes et notions les plus fondamentaux. Ainsi, l'être comme présence disparaît dans sa vérité, l'*Ereignis* qui laisse être présent (*Zeit und Sein*); la vérité comme correspondance correcte se trouve référée à un dévoilement ultérieur, tandis que le jugement propositionnel est également ramené à une ouverture du *Dasein* dans la liberté (*Sein und Zeit*, par. 44; *Vom Wesen der Wahrheit*); le temps comme succession cède à la temporalité extatique du *Dasein* et puis, dans *Zeit und Sein*, à la porrection pluridimensionnelle dans laquelle l'être est donné dans l'*Ereignis*; la notion de fondement est référée à la liberté de la transcendance du *Dasein* dans *Vom Wesen des Grundes* (1928), et puis à l'être lui-même défini comme liberté dans *Der Satz vom Grund* (1957); après avoir noté, en suivant Hegel, les intonations dialectiques du principe d'identité (Hegel est, comme Heidegger, un pont qu'il est essentiel de traverser si nous voulons purifier et situer les notions que nous avons dans l'esprit),

Heidegger l'entend comme une proposition qui parle de la vérité de l'être (*Identität und Differenz*); quant au néant, Heidegger refuse la minimisation logique du sens de cette idée pour retrouver son statut co-originaire à l'être comme donnée phénoménologique. La série de ces pas radicaux, en révélant l'en deçà de la logique et de la métaphysique, crée un déplacement de la pensée tel qu'elle se trouve obligée d'habiter le nouveau paysage de l'*Ereignis*, ce qui demande d'elle un plus grand effort de simplicité, de fidélité à l'essentiel, de rigueur.

Si c'est par l'emprise du principe de raison que la pensée philosophique s'est constituée comme ontothéologie — Dieu, étant suprême, fonde les étants en général —, la théologie s'est associée avec cette ontothéologie grecque et l'a renforcée le jour où elle a commencé à saisir les relations décrites dans le Nouveau Testament comme des relations logiques. Ainsi, Dieu créateur devient le fondement de la création, et en cherchant le fondement des événements de la révélation, on est amené à postuler toute une préhistoire céleste qui serait leur condition de possibilité. Très vite, la révélation n'apparaît plus que comme la manifestation terrestre de la substance éternelle du Logos. La foi ne reste plus dans la révélation mais la transcende vers la vérité cachée derrière elle. Ce platonisme vit encore de nos jours — on en trouve une forme quasi kantienne chez Karl Rahner, pour qui la doctrine trinitaire ferait partie des conditions transcendantales de possibilité de la révélation historique. C'est ce premier « pas en arrière », dont l'illégitimité paraît de plus en plus clairement à nos yeux critiques, par lequel la théologie a cessé d'habiter la révélation pour mieux pouvoir l'expliquer d'un point de vue objectif et anhistorique, qui a rendu possible l'alliance de la pensée chrétienne avec l'ontothéologie. Le pas en arrière quasi heideggérien auquel la théologie d'aujourd'hui serait appelée est la négation de cette négation, un retour à la révélation comme à un foyer de liberté qui ne demande pas à être

expliqué et qui ne promet pas d'expliquer autre chose. Si la révélation est sans pourquoi, *ohne Warum*, si son milieu est un milieu de liberté, la liberté de l'Esprit qui souffle où il veut, alors la pensée qui y habite est libre, dès le commencement, de tout souci de fondement.

La cohérence des relations décrites par le Nouveau Testament ne peut pas être comprise par une pensée que le principe de raison domine — la dépendance de Jésus à l'égard du Père, par exemple, si on la fonde sur une dépendance ontologique de sa nature divine à l'égard de la substance du Père, acquiert un caractère automatique qui prive sa mort et sa résurrection de leur qualité de liberté et par conséquent de leur signification libératrice. En effet, une ontologie de la génération éternelle du Fils peut aller de pair avec une conception du salut comme un processus ontologique automatique dans l'engrenage duquel l'homme n'a qu'à se laisser entraîner. La liberté ne peut pas se penser en termes de fondation et de dépendance causales logiques. Même les nuances et les paradoxes de l'ontothéologie « théologique » qui essaie de faire justice à l'irréductibilité du mystère (nuances et paradoxes que l'ontothéologie « pure » s'efforcera de rationaliser, comme cela arrive chez Hegel) ne sont pas adéquats pour garder intact le cœur du kérygme néo-testamentaire en tant que kérygme de liberté. Ce qui échappe à l'ontothéologie dans les dogmes chrétiens y est encore intégré dans les théologiens en forme de quantité irrationnelle — on développe une logique de l'irrationnel, faute de pouvoir le réduire à la raison, et c'est ce reste d'opacité qu'on appelle mystère — jusqu'au jour où Hegel refusera d'admettre qu'on puisse borner ainsi les droits de la raison.

Si le seul langage adéquat à l'*Ereignis* est le langage poétique (*Dichtung*), le seul langage adéquat à la dimension de l'Esprit est le langage de l'amour tel que la référence à l'événement christique le fixe et le radicalise. Une théologie trop logique a eu honte du Nouveau Testament

à cause de son ignorance apparente des principes de la logique occidentale. Elle n'a pas remarqué que cette ignorance du principe de raison est l'effet d'une intuition concrète de la charité qui semble rejeter toute tentative de la réduire à un ordre rationnel comme « blasphématoire », et que le Nouveau Testament établit un style de pensée dont les silences mêmes et le manque de développements logiques suivis expriment le caractère propre de la dimension spirituelle. Les paroles du Nouveau Testament sont les paroles de l'Esprit, comme les nuages sont les nuages du ciel, sauf que les nuages reposent dans le ciel, tandis que les paroles du Nouveau Testament sont traversées par une tension — par un travail de l'Esprit sur la matière qui doit l'incarner — par une dialectique de l'Esprit et de la lettre, et qui est autrement dynamique que la « lutte aimante » de la vérité de l'être. Loin d'être inexact, primitif ou peu développé, le langage du Nouveau Testament est le seul qui réussisse à déployer le fait chrétien dans son espace propre. Le mouvement de la réflexion éloigne la théologie de cette immédiateté et cette plénitude première dans un oubli sans doute inévitable. Si nous pouvons espérer retrouver le langage de l'Esprit, ce n'est qu'en le préparant par un travail de réflexion qui surmonte l'oubli, par une pensée contre la pensée, par une attention au mécontentement intime de la foi, qui ne se reconnaît pas dans les paroles que nous lui prêtons et qui a soif d'une parole de source.

La critique de l'ontothéologie n'est qu'une étape du pas en arrière auquel la foi nous astreint. Si le dogme a eu tendance à occulter la révélation, la raison n'en est-elle pas la *capacité inhérente à la foi de se raidir en certitude dogmatique*? Le dogme est un phénomène bien plus hébraïque qu'hellénique, en ce qu'il se fonde plus sur l'absolu de la foi monothéiste que sur l'idée, et aussi en tant que le dogme fonctionne comme geste de rejet de l'envoûtement de l'ontothéologie, refus des systèmes tout faits (bien que ce geste ait été vite intégré dans le discours

ontothéologique). Le pas en arrière de la certitude dogmatique à la confiance de la foi est un pas plus difficile que la critique de l'ontothéologie et plus intime à la foi elle-même. C'est un pas qui nous rapproche plus intimement aussi de la finitude et de l'historicité de la foi, dont la certitude dogmatique a tendance à s'échapper, et on pourrait en parler comme d'un *saut* qui nous fait sortir d'une certitude humaine pour fonder notre foi dans une contemporanéité retrouvée avec le Christ.

Pour illustrer ce double pas en arrière, citons ce passage de saint Augustin : « Toute substance qui n'est pas Dieu est une créature, et toute substance qui n'est pas une créature est Dieu ³⁰. » Ici Augustin parle de l'intérieur d'un « jeu de langage » dogmatique, dont il essaie de tirer au clair les règles fondamentales. Mais cette règle linguistique est aussi, pour Augustin, une description de la structure objective de la réalité. La foi chrétienne est structurée comme foi créationnelle — Dieu d'une part, la créature de l'autre. Tous les deux sont situés l'un par rapport à l'autre en fonction de l'idée de création. Cette idée est d'abord celle, assez mythique et anthropomorphique, d'un Dieu qui *fait* le monde, et en second lieu celle d'une participation finie des êtres créés à l'être suprême, Dieu. L'espace d'objectivité où Augustin se permet cette vision d'ensemble de Dieu et de la création est celui de la simple logique et du bon sens. L'impossibilité d'atteindre un tel point de vue objectif sur Dieu et sa création n'a nullement frappé Augustin, non plus que la difficulté de situer ensemble les deux types de substance ainsi distingués sans imaginer une rivalité dualiste entre les deux. Cette structuration ontothéologique de la foi se défait par la critique interne de ses apories et aussi par le rappel de l'intuition johannique — « Dieu est esprit » (*Jean*, 4,24) — qui désigne l'être-ensemble de Dieu et du monde dans la dimension spirituelle et l'impossibilité de saisir Dieu autrement que dans cet être-ensemble. Écoutez aussi le ton de certitude dogmatique dans l'axiome

augustinien et voyons comment on pourrait le transformer dans un ton de foi (comme Heidegger fait entendre la voix de l'être à travers les principes de raison et d'identité qui fonctionnent d'abord comme occultation de l'être). La certitude ici s'appuie sur un Dieu-substance et se situe dans un espace objectif — si cette substance et cet espace disparaissent, l'acte de la foi s'épanouit dans sa pureté et devient une autosituation de l'homme par rapport à un Dieu qu'on ne peut pas situer autrement, ou plutôt, la reconnaissance par l'homme qu'il est situé par Dieu. À partir de là, le croyant peut comprendre les dimensions de sa situation, le rapport à Jésus-Christ et la participation à la communauté de l'Esprit, dans une reconnaissance expérientielle qui ne sera plus doublée d'une vue objective du dehors, dans l'épanouissement d'une confiance qui ne cherchera plus à se fixer dans une prise de position dogmatique. La certitude qui repose sur un fondement substantiel et qui structure un monde objectif est transformée en une confiance qui peut habiter l'espace de la révélation et qui parlera de Dieu non plus de l'extérieur mais à partir de l'acte de foi par lequel on se tient ouvert à cet espace.

IV

HERMÉNEUTIQUE DE L'HISTOIRE DE LA FOI

Nous venons de décrire un pas en arrière théologique en deux étapes : la rentrée de la foi dans son essence de confiance ouverte, en renonçant à la fixation pharisaïque qui est la tentation intime de sa certitude ³¹, et la rentrée de la théologie dans le domaine ouvert par la révélation et par la foi — rentrée qui l'oblige à une nouvelle économie de fidélité dans son exploration des rapports non

logiques et non causals qui définissent ce domaine, et à un renoncement du discours objectivant de l'ontothéologie. Sans doute ce processus se prêterait-il à des analyses bien plus compliquées encore. Il nous faut maintenant décrire une double tâche que ce pas en arrière impose à la théologie : *a.* celle d'une *herméneutique* de la tradition à la lumière du pas en arrière ; *b.* celle d'une *topographie* méthodique du domaine de l'Esprit sur lequel débouche le pas en arrière.

La première de ces tâches s'accomplit dans un double mouvement de déconstruction et de reconstruction. Il faut chercher les failles, les points où l'ontothéologie ne réussit pas à mettre sur pied son système d'équations, où, malgré elle, elle laisse échapper des indications de la vérité de l'Esprit, pour défaire le système à partir de là et pour redécouvrir les intuitions profondes des grands théologiens que leurs systèmes mêmes occultent. Heureusement, des théologiens comme Augustin ou Thomas d'Aquin n'ont pas été victimes d'une « volonté de système » et sont toujours restés très conscients des limites de leurs recherches. Pour cette raison, ils sont les amis de ceux qui les critiquent. En tout cas, l'idée d'une théologie systématique a parcouru bien des étapes différentes depuis Origène. L'idée que les dogmes catholiques forment un système est en large partie une idée toute moderne, celle de ces théologiens et auteurs de manuels qui ont traité la collection de doctrines officielles de Denzinger comme si elles étaient les *Eléments* d'Euclide de la foi. L'emprise du principe de raison est bien moins perceptible chez saint Thomas que chez ses disciples des Temps modernes. Cette critique de la tradition trouvera des alliés redoutables dans les courants apophatiques, dans la théologie négative, dans le discours mystique d'un saint Jean de la Croix, par exemple, et dans les mouvements de retournement aux origines scripturaires qui n'ont jamais cessé de marquer l'histoire de la foi et dont le grand exemple serait sans doute Luther.

Pourtant, cette critique créatrice de la tradition ne peut pas être un processus tout à fait paisible. La tradition elle-même est une lutte, cette lutte perpétuelle, prix de sa liberté, par laquelle la foi cherche à s'exprimer dans des gestes finis et des paroles contingentes. Aucun de ces gestes, même les dogmes des grands conciles, n'a une valeur absolue en soi, ni une adéquation parfaite à la vérité qu'il vise. Si le jugement dogmatique ne s'arrête pas, comme le souligne souvent saint Thomas, à ses propres termes, mais à la chose elle-même qu'il désigne, si la foi atteint la chose (« *fides attingit ad rem* »), cette objectivité du jugement dogmatique a un contexte concret dont on ne peut l'abstraire. Ce contexte est l'ouverture de la foi elle-même, qui seule prête un contenu réel aux énoncés en question et garantit leur objectivité et leur relative adéquation. Nous ne disposons pas de représentations qui fixent à jamais le contenu de la foi, de telle sorte qu'on pourrait se le représenter dans un espace objectif indépendant de la lutte de la foi pour s'exprimer. Si nous disons que « le Fils est consubstantiel au Père » du même ton de détachement intellectuel que lorsque nous disons que la somme des angles de tout triangle est 180 degrés, nous oublions le statut analogique du langage que nous utilisons : les mots « Père » et « Fils » se réfèrent en premier lieu à un événement historique interprété dans l'Esprit, événement dans lequel le sens de ces mots est incarné, et dont on ne peut les dégager totalement pour parler du « Père en soi » et du « Fils en soi » dans un arrière-monde séparé du contexte dans lequel ils se révèlent ; et aussi la référence plus oblique du mot « substance » à cette même révélation historique. Le jugement dogmatique est relativisé en quelque sorte par la référence à ce contexte ultérieur, et la possibilité que son langage puisse devenir un véhicule caduc, un obstacle à l'expression adéquate de la foi n'est pas exclue. Le caractère irrémédiablement symbolique, analogique, inadéquat de tout langage de la foi ne diminue pas la valeur de la tradition

dogmatique, mais nous livre la clé d'une juste appréciation de son effort. Cette tradition n'est point, comme une certaine apologétique l'eût voulu, le déploiement calme et logique d'une géométrie de la révélation, mais une lutte de fidélité qui prend une forme nouvelle à chaque époque, et qui ne peut jamais s'octroyer le luxe de se fixer en système. La foi s'exprime principalement dans la narration des événements de l'histoire qu'elle vit. La méthode de cette narration est peut-être bien plus sujette à variation que la méthode de penser les grands problèmes de la métaphysique.

La tradition elle-même est une lutte, et c'est en luttant avec elle que nous continuons sa lutte et que nous arrachons sa vérité cachée. Dans le domaine de l'Esprit aussi bien que dans celui de l'être, il faut chercher des mots nouveaux ou renouvelés pour dire la vérité, pour la tirer de l'oubli (*a-létheia*) ; les mots habituels, même ceux de la Bible et de la liturgie, peuvent être les obstacles les plus dangereux à cette recherche de la vérité, aussi longtemps que nous n'arrivons pas à arracher le sens originel et inhabituel de ces mots³². Pour cela, il faut que nous devenions en quelque mesure poètes. Le langage trop clair et prosaïque du dogme n'invoque l'apophatique que quand il se trouve en difficulté, confronté par exemple aux contradictions apparentes de la doctrine trinitaire ; le sens du mystère est invoqué *après coup*. Si on veut construire une théologie qui ne perde jamais de vue ses origines dans l'expérience de la révélation, il faut investir tout ce courant apophatique dans le langage théologique *dès le début*, en créant un langage dont chaque terme soit intrinsèquement respectueux du mystère, dont chaque énoncé porte ses paradoxes et ses nuances en lui-même et n'ait pas besoin des suppléments apophatiques pour souligner après coup les limitations de ce qui a été dit. Ce langage, comme le langage poétique, ne saurait être constitué que dans une lutte avec le sens reçu des mots religieux, pour en faire des mots de foi. Le dialogue de la foi

avec sa tradition en vue d'une meilleure intelligence d'elle-même — dialogue qui définit la tâche de la théologie (« *fides quaerens intellectum* ») — doit aboutir à un dire de la foi qui ne serait ni une répétition, ni une synthèse de ce qu'on a déjà dit, mais une expression aussi originale et imprévisible que celle d'un poème réussi. La victoire de la foi sur la tradition ne sera pas celle de la raison critique et démythifiante, car le langage de la foi est irréductiblement symbolique : un discours qui rationalise le symbole affaiblit sa force. Cette victoire sera atteinte par la création d'un nouveau discours symbolique, dans la construction duquel la raison critique n'aura d'autre fonction que de déblayer le terrain des symboles morts et de tenir en éveil la soif de la foi pour son expression adéquate. Ainsi le théologien ne peut se confier totalement à la logique. Pour bien faire sa tâche, il faut qu'il tâtonne comme le poète,

« Heurtant parfois des vers depuis longtemps rêvés »
(Baudelaire).

La lutte qui nous libère de la tradition est aussi une lutte qui libère la tradition elle-même et qui lui redonne une fonction libératrice. En laissant mourir une tradition morte, nous regagnons une tradition vivante. Je m'explique : le geste dogmatique fait « avec crainte et tremblement » à telle époque de crise, pour garder libre le mouvement de l'Esprit et l'ouverture de la révélation, peut devenir rétrospectivement le lieu d'une vérité fixe et assurée, et qui par là se prête facilement à être intégré dans l'ontothéologie. Défaire cet aspect monolithique d'un prétendu système dogmatique, c'est remplacer le mythe d'une possession progressive de la vérité par la reconnaissance d'une autre histoire cachée, où l'on est plutôt possédé, ou dépossédé, par la vérité, dans une série de rencontres avec elle qu'on ne peut pas regarder comme la superposition progressive des pierres d'un édifice. Cette histoire de la résurrection de la foi dans les époques successives de l'histoire a un sens libérateur pour la foi

qui se cherche aujourd'hui. En lisant ainsi la tradition, la foi se trouve orientée vers le lieu où elle doit attendre aujourd'hui la rencontre de la vérité. L'attente dans le non-savoir des prophètes et des mystiques retrouve son sens à l'intérieur de cette histoire qui n'est plus celle d'une accumulation de savoir. C'est en habitant la foi aussi exclusivement que possible, comme « contemporanéité » au mouvement pascal de l'Esprit et comme « nuit obscure » pour l'intelligence conceptuelle, que la théologie trouve la clé du sens intime de l'histoire de la foi, le fil d'Ariane dont il faut se munir avant de s'aventurer dans les labyrinthes de la tradition. Cette prise de position se trouve confrontée, non plus à « l'histoire de la pensée chrétienne » ou au « développement des dogmes », mais à l'histoire de la foi elle-même dont elle sait épouser le mouvement profond, une histoire constituée par des témoignages plutôt que par des pensées.

La lutte avec la tradition n'a pas lieu seulement sur le terrain des concepts, ni même sur celui du langage symbolique qui naît de la prière, mais aussi sur le terrain de la pratique et de la vie spirituelle. En interprétant la tradition comme histoire de témoignages plutôt que de pensées, nous pouvons pour la première fois apprécier la véritable grandeur des Pères et des Docteurs de l'Église. Cette grandeur est en dernière analyse celle de la vie de foi dont leurs paroles et leurs gestes témoignent. La question fondamentale de la lutte herméneutique avec la tradition n'est donc pas comment penser la foi ni comment la dire, mais comment la vivre aujourd'hui comme un projet pratique. Nos réflexions rejoignent ici une notion classique de la tradition comme source de vie, mais elles la rejoignent seulement à travers une lutte avec la tradition, une prise de conscience à partir des crises de notre propre époque de sa vraie historicité. En cherchant, par le pas en arrière, à transformer la foi tout entière dans son essence de liberté spirituelle, nous l'arrachons de l'oubli dans lequel ses figures historiques — par

exemple l'attitude platonisante, le pathos de l'intériorité augustinienne, l'aspiration scolastique à un savoir constitué — menacent de la plonger. Dans ce combat pour la liberté de la foi, les clartés décevantes du langage dogmatique aussi bien que les ombres crépusculaires de la piété cèdent à une appréhension réaliste de son cheminement. En saisissant le sens du témoignage des figures diverses de la tradition, nous les redécouvrons comme une série d'icônes du souffle de l'Esprit, de la force et de la présence propres à la dimension spirituelle.

Comment se structure cette histoire ? Peut-on espérer trouver des analogies utiles avec l'histoire de l'être, dont elle partage maintes conjonctures — tel le changement de son destin à travers le passage du grec au latin ? Si l'être se montre comme *ousia*, *substantia*, objectivité, volonté à des époques diverses, se peut-il que la révélation traverse une série analogue de figures différentes ? Pourra-t-on revenir à la simplicité de l'Esprit, comme Heidegger retrouve celle de l'*Ereignis* ? Il semble peu probable que ces questions puissent nous aider à déterminer *a priori* la structure d'une histoire de la foi. Nous ne pouvons que préparer une exploration méthodique en définissant d'abord provisoirement, mais avec toute l'exactitude possible, le thème central, l'enjeu de l'histoire de la foi (comme je viens de l'essayer), le thème servant ensuite de guide et étant suivi à travers ses transmutations — surtout les grands tournants où se rencontrent des figures comme Athanase, Augustin, Luther, fondateurs d'une nouvelle manière de croire — jusqu'à ce que, sous le foisonnement de surface des événements et des débats, se dessinent les grandes lignes de l'histoire essentielle de la foi.

Dans cette réappropriation de l'histoire de la foi, la compréhension du Nouveau Testament a une importance comparable à celle des penseurs présocratiques chez Heidegger. Le pas en arrière vers le contexte ultime de la pensée s'associe étroitement à un pas en arrière vers

son origine historique. De même, notre expérience de la révélation — événement du présent — est associée à l'effort de cerner le sens de ces textes du passé qui témoignent de son entrée dans notre histoire. Là aussi, il s'agit d'un cercle herméneutique. Mais la théologie est encore loin d'être entrée pleinement dans ce cercle. Elle saisit avec une clarté trompeuse la logique des événements de l'histoire d'Israël, considérée comme une « préparation » — notion assez mystificatrice — à la révélation néotestamentaire. En toute probabilité, notre compréhension fragmentaire et superficielle du Nouveau Testament doit nous cacher aussi le véritable enjeu de ce qui le précède et le suit. Pour remonter le courant de la tradition jusqu'aux sources, il faut nous inspirer de la résolution de Heidegger qui n'hésite pas à entreprendre un dialogue sur un pied d'égalité avec les présocratiques. L'entreprise d'une topographie de la révélation nous rapprochera peut-être de la mentalité des auteurs néo-testamentaires, parmi lesquels saint Jean surtout a fait sien le projet d'explorer méthodiquement l'espace nouveau ouvert par l'Esprit.

V

VERS UNE TOPOGRAPHIE DE LA RÉVÉLATION

Un discours qui voudrait exprimer concrètement et phénoménologiquement le contenu du message chrétien se doit d'abord d'appréhender le champ entier de la révélation dans une prise de conscience fondamentale et, je serais tenté de dire, charnelle. (Le pas en arrière de Heidegger, n'est-il pas en large partie une réduction des mots et des principes reçus à un sens enraciné dans une attitude du corps — la transcendance sensible, *sinnliche Transzendenz*, dont il parle dans *Kant et le problème de*

la métaphysique [1929] ? C'est ainsi qu'il peut retrouver l'être et la différence dans le langage des poètes ; de même, en théologie, on peut retrouver le sens non dualiste des mots « Esprit » et « Logos » en les rappelant à leur origine dans une contemplation sensible : « Ce que nous avons touché de nos mains... » [1 *Jean*, 1.1].) Cette prise de conscience du domaine de la révélation dans ses contours essentiels, une fois ôtées les constructions encombrantes de la tradition, reste la seule garantie de la cohérence et de l'intégrité du discours chrétien, bien en deçà des allusions sélectives, des relectures à l'usage du temps, des accommodations pragmatiques. Quelle méthode nous permettra de retrouver le sens de la révélation ? Ce ne peut être une topologie, au sens où Heidegger parle d'une topologie de l'être (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954), car l'Esprit n'est pas *Logos* au sens grec, mais se donne plutôt comme le mouvement d'une histoire. C'est par une topographie qu'on cernerait le lieu de l'Esprit, qu'on le situera, non pas dans un système, mais par une narration symbolique et historique. La tâche de mettre les vérités de la révélation chacune à sa place ne demande pas qu'on les intègre dans un système englobant. Il s'agit plutôt d'approfondir le sens de la narration dans laquelle ces vérités se donnent à la foi. Même les doctrines cardinales — Trinité, Incarnation, Rédemption — sont d'abord et avant tout des histoires, et on ne peut jamais les abstraire tout à fait de leur gaine historique et narrative.

De tous les auteurs du Nouveau Testament, c'est Jean qui a le plus essayé de saisir contemplativement tout l'espace ouvert par la révélation. Son *Évangile* situe l'événement christique dans une vision intégrale, dont l'expression atteint la fermeture parfaite sur elle-même et la cristallisation qui marquent les pensées et les œuvres d'art achevées. La première *Épître* situe la communauté chrétienne et en explore les dimensions de l'intérieur. Le système de vérités, de rapports d'amour, qui constitue le monde johannique, n'est point un système logique gou-

verné par le principe de raison, mais se tient par sa référence perpétuelle à un événement historique — la mort et la résurrection du Christ. Chacune de ces vérités, chacun de ces rapports découle de cet événement comme un aspect de son sens, sans que tous ces aspects puissent se réunir pour former l'explication logique de ce sens. Chacun des énoncés de la première *Épître* exprime le sens entier de l'événement christique, comme il est recueilli dans la conscience pneumatique de la communauté. Ce sont autant de manières de narrer cet événement : « Voici le message que nous avons entendu... que Dieu est lumière » (1.5), « Ceci est le message que vous avez entendu dès le commencement, que nous nous aimions les uns les autres » (3.11), « Dieu est amour, et qui demeure en l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (4.16), « Ceci est la victoire qui vainc le monde, notre foi. Qui est-ce qui vainc le monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu » (5.5-6). Le sens concret de tous ces énoncés et de leur enchaînement non « logique » ne peut être saisi qu'en fonction de la situation déterminée par les événements christiques. La théologie ne peut jamais sortir de cette situation, définie par des références à l'histoire concrète et à la fin eschatologique de l'histoire. La liturgie est le lieu par excellence de la narration des événements fondateurs et de l'attente eschatologique, et c'est dans ce sens surtout que la théologie naît de la liturgie. Une théologie concrète devrait aujourd'hui refaire, après l'ontothéologie et sa crise, ce que saint Jean a fait avant l'ontothéologie dans cette brève période précieuse où la foi chrétienne a d'abord pris conscience de son domaine. Nous ne parlerons pas ici de la valeur paradigmatique de saint Jean pour ce projet, ce qui nous éloignerait trop de Heidegger. Essayons plutôt de voir si Heidegger peut nous enseigner quelque chose au sujet de la méthode à suivre pour réapproprier phénoménologiquement un champ si longtemps occulté.

Bultmann et Rahner, en s'inspirant de *Sein und Zeit*,

ont essayé de situer la révélation dans une perspective anthropologique. Cette perspective peut avoir une nécessité méthodologique ou apologetique (« l'apologetique d'immanence » de Blondel) mais elle ne fournit qu'une *approche* à la révélation, approche qu'il faut dépasser par un *tournant* (*Kehre*) analogue à celui par lequel Heidegger dépasse la perspective transcendantale de *Sein und Zeit* (ou, dans une moindre mesure, à celui par lequel Hegel dépasse l'approche de la *phénoménologie de l'esprit* pour s'installer dans l'objectivité du concept). Selon le principe que « seul Dieu peut comprendre Dieu » (commun à saint Hilaire, Calvin et Barth), ne faut-il pas chercher finalement à comprendre la révélation à partir d'elle-même, à partir du Dieu qui s'y révèle comme Esprit ? Ce n'est pas un retour à la théologie « du haut en bas », car ce Dieu n'est pas une substance abstraite posée comme le fondement de tout, mais un Dieu qui se révèle comme amour incarné. Le mot « Esprit » (*Jean*, 4.24) désigne le sens de la révélation tel qu'il est accessible à une contemplation intégrale des événements qui la constituent. C'est là tout l'opposé d'une transcendance « oppressive » et désincarnée. Il y a un cercle herméneutique entre Dieu-Esprit et les événements le manifestant, qui n'implique aucun recours déductif à un Dieu au-delà de l'expérience, mais reste à l'intérieur d'une contemplation concrète de ce qui se révèle. Pour comprendre ces événements, il faut les interpréter à la lumière du Dieu-Esprit (« C'est l'Esprit qui vivifie [...] les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie... » [*Jean*, 6.63] — l'opposition à un entendement « charnel » ne devant pas ici s'entendre au sens platonique). Pour comprendre Dieu comme Esprit, il faut laisser parler les événements de la révélation jusqu'à ce qu'ils fassent éclater toute notion de Dieu qui n'atteint pas ce niveau fondamental. Ce cercle entre le milieu de l'Esprit et les événements concrets qui s'y passent n'est pas sans rappeler le jeu du rapport entre monde et chose chez Heidegger. Il faudrait aussi déterminer son rapport

au cercle entre le Fils et l'Esprit-Saint que nous trouvons chez Jean — c'est par la méditation de la mort et de la résurrection du Fils que l'Esprit est donné; et c'est par la médiation de l'Esprit que le Fils continue à être présent à la communauté post-pascale. Peut-être faut-il parler aussi d'un cercle herméneutique entre le Fils et le Père, car bien que le Fils soit la révélation totale du Père (« Qui m'a vu a vu le Père », *Jean*, 14.9), il y a un jeu entre les gestes « intra-mondaines » du fils qui peuvent cacher leur vrai sens, et la « distance paternelle » à la lumière de laquelle ce sens se montre. Le schéma barthien du Père révélateur, du Fils révélé et du Saint-Esprit qui est la révélation elle-même comme processus pourrait nous aider à voir comment s'articule le mode pneumatique de la révélation et le langage trinitaire. Mais cette tâche appartient à une étape ultérieure de la topographie de la révélation. Pour le moment contentons-nous du premier pas, en considérant ce tournant par lequel on peut commencer à appréhender la dimension spirituelle dans ses propres termes.

Heidegger présente le tournant dans sa pensée d'une façon assez dramatique dans le dialogue *Gelassenheit* (1959). L'écoute de ce dialogue peut nous aider à prendre conscience de l'autre tournant que la révélation demande à la théologie. Nous considérerons trois aspects du chemin de pensée de ce dialogue : 1. le dépassement de l'horizon transcendantal pour penser la région (*Gegend*); 2. le changement d'attitude que ce dépassement requiert; 3. l'essai de penser l'homme et la chose à partir de la région.

1. En remplaçant l'objectivité kantienne et l'être comme position (*Gesetztsein*) par la question du sens de l'être, Heidegger ouvre un cercle herméneutique qui n'admet plus d'être exploré en restant dans l'horizon transcendantal, que cette question fait éclater. Même quand l'horizon du *Dasein* est clarifié dans son caractère

fondamental comme temporalité, le sens de l'être n'est pas donné dans cet horizon, mais l'être s'y manifeste d'abord comme un appel à en sortir. Pour penser le sens de l'être, il faut apprendre à penser *contre* la pensée horizontale. Au lieu de chercher à situer l'être il faut prendre conscience de la façon dont on est soi-même situé par l'être. En interprétant l'être à partir de l'ouverture du *Dasein*, on n'arrive qu'à construire des modèles encore métaphysiques de l'être; pour penser l'être en soi, comme l'*Ereignis* qui laisse être et l'homme et les choses, il faut interpréter ce qui se manifeste à nous comme le côté tourné vers nous de la région de l'être. L'attention aux phénomènes ne cherche plus à les interpréter en fonction de l'horizon qui est la condition de possibilité de leur apparition à l'homme, mais se dirige plutôt vers cette région d'où ils viennent dans le champ de vision de l'homme. Pour se penser soi-même, l'homme doit diriger son attention vers cette ultime condition de possibilité de sa pensée, vers ce par quoi elle est originairement convoquée. Tout ce processus découle d'une attention phénoménologique fidèle à la vraie identité des données en cause, identité que la domination du point de vue transcendantal empêche de reconnaître.

« FORSCHER: *Zuletzt behaupteten Sie, die Frage nach dem Wesen des Menschen sei keine Frage nach dem Menschen. LEHRER: Ich sagte nur, die Überlegung werde unumgänglich, ob es mit der Frage nach dem Wesen dann nicht so bestellt sei... Wenn das Denken die Auszeichnung des Wesens des Menschen ist, dann kann erst recht das Wesentliche dieses Wesens, nämlich das Wesen des Denkens, nur so erblickt werden, dass wir vom Denken wegsehen*³². »

L'essence de l'homme a été traditionnellement définie comme la pensée, mais la pensée est déterminée par ce qui l'appelle. Pour situer l'essence de l'homme, il faut s'élever à un niveau qui dépasse l'anthropocentrisme pour viser ce qui appelle la pensée. En théologie, l'homme est

défini par la foi (« le juste vit par la foi », *Rom.*, 1.17), ou du moins, c'est par la foi qu'il approprie la définition que la révélation lui donne. Mais le contexte ultime de la foi et de la situation de l'homme vue à sa lumière n'est pas un contexte anthropocentrique. C'est la dimension spirituelle, le milieu ultime de tous les événements et les rapports de la révélation, qui met l'homme en place. Une compréhension croyante intégrale de l'homme est possible seulement si on habite cette dimension — si on renonce à situer l'Esprit pour être situé par lui, si on passe de la possession de l'Esprit à la possession par lui. Cette perte de la fixité du point de vue anthropocentrique est source de liberté — en se perdant on se retrouve. La foi vit ce processus la première, mais la théologie est obligée d'accorder ses méthodes à ce que la foi a vécu.

Mais peut-on discerner l'Esprit comme contexte ultime de la foi de la même façon que Heidegger discerne la région comme ce qui laisse être la pensée ? (Il ne s'agit pas, chez Heidegger, de déduire ou de postuler cette région, mais de la découvrir par une attention phénoménologique.) Ne serait-il pas plus sage de limiter la réflexion théologique aux contenus concrets de la révélation et de chercher à les interpréter en fonction des questions de l'homme ? Non, car une telle théologie ne saurait rendre justice à ce qui lui semblerait inutile dans la révélation et ne saurait épouser le mouvement de l'Esprit. La grande découverte des « mouvements de renouveau charismatique » a été justement celle de l'existence d'une tout autre vision des faits concrets de la révélation et de la vie vécue à sa lumière — une vision déterminée non par les questions de l'homme mais par la splendeur de l'Esprit. Si on fait de cette vision contemplative le point de départ d'une exposition des vérités chrétiennes, on prend le risque de s'appuyer sur une expérience aussi indicible, aussi rare et aussi fuyante que l'amour, mais qui rend évident l'inadéquation de toute approche qui reste en deçà d'elle. Même si la foi ne bénéficie pas sou-

vent de telles expériences, la théologie peut s'accorder à elles en en tirant des conséquences pour sa méthode. Ainsi la théologie, au lieu de fournir des obstacles, pourrait disposer la foi à retrouver la connaissance intuitive de la dimension spirituelle.

2. L'attitude que la pensée de la région demande est définie comme non-vouloir, renoncement à la volonté, sérénité et attente :

« *Sie wollen ein Nicht-Wollen im Sinne der Absage an das Wollen, damit wir uns durch dieses hindurch auf das gesuchte Wesen des Denkens, das nicht ein Wollen ist, einlassen können oder uns wenigstens hierzu bereitmachen* »³³. »

Le tournant théologique dont je viens de parler demande aussi que la théologie sorte de la pensée spéculative et représentative — pensée dominée par la volonté de savoir — pour s'accorder au mode de se donner de la Révélation. Ce mode peut se définir comme *Grâce*. L'intuition que « tout est grâce » permet de reconnaître le vrai visage de chaque élément concret et le sens libérateur de chaque événement dans la narration du salut. Cette intuition est rare, mais elle peut pourtant conduire à une conversion totale des habitudes de pensée théologique (comme l'expérience d'angoisse, également rare, peut guider l'analytique existentielle à son authentique profondeur). Pour accorder notre pensée à cette intuition, nous devons essayer de *resituer* chacun des éléments concrets de la révélation, en les interrogeant jusqu'à ce que ressorte leur caractère de grâce. La pensée qui surmonte les manières inauthentiques de situer le contenu du message révélé n'atteint son but que quand elle réussit à le situer pleinement dans la dimension spirituelle comme événement de grâce. Une pensée seulement critique n'y arrivera jamais. On a besoin de l'« *unscheinbares Geleit* »³⁴, d'une attention croyante à l'essentiel — même si cette attention

prend la forme d'une attente dans le non-savoir plutôt que d'une intuition contemplative.

3. « *Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so dass in ihr die Offene gehalten und angehalten ist, jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen*³⁵. »

Comment définir, d'une manière analogue, la dimension de l'Esprit comme lumière, sens, espace et mouvement intime de la révélation, « mouvement de tous ses mouvements » comme la région est « région de tous les régions » ? La sérénité de la pensée est située par rapport à la région sur une *Vergegnis* — mot qui semble dire que la région donne à la pensée son espace — tandis qu'elle donne à la chose son authentique « choséité » (de sorte que la définition de la chose comme objet, *Gegenstand*, se montre inadéquate) par une *Bedingnis*. La dimension de l'Esprit, en éclatant les topologies représentatives ou dogmatiques, doit resituer les éléments de la foi de telle sorte que ces éléments redeviennent transparents à l'Esprit. Pour retrouver son domaine, la théologie doit prendre chacune des notions que lui donne la tradition en fixant sur elles une attention phénoménologique jusqu'à ce que s'effectue le tournant par lequel le sens anthropocentrique ou le sens hypostasié de chacune d'elles se révèle n'être que l'aspect tourné vers nous de son sens fondamental, le sens qu'elle a dans la dimension de l'Esprit. Alors on pourra voir comment ces notions tiennent ensemble dans leur vérité pneumatique. Selon quels rapports ? Nous avons déjà vu que ce ne peut pas être ceux de la logique du principe de raison. Mais ce ne sera pas non plus ceux d'une narration anthropomorphique et fidéiste qui éviterait la tâche de saisir de nouveau la vérité de ces rapports. On pourrait employer le mot « sacramentalité », comme analogue à la *Bedingnis* de Heidegger, si on évitait toute suggestion d'un dualisme entre intérieur et extérieur. Pour le rapport entre l'Esprit et les croyants,

on peut s'inspirer du vocabulaire johannique d'inhabitation mutuelle. Quand le Jésus de saint Jean dit : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jean*, 14.10, 11), on peut entendre, sous la référence trinitaire, un rapport général du domaine de l'Esprit s'exprimer.

Mais pour être guidée dans son exploration de ce domaine, la foi doit s'exposer à l'élément concret et contingent de la révélation historique dans une écoute fidèle de la parole divine — cela seul la tient en éveil pour l'Esprit. L'attente de la foi se distingue de celle de la pensée par d'autres aspects aussi — le souci du salut et le sens du péché, par exemple, attitudes qu'il faut, bien sûr, élargir pour en faire une ouverture prophétique à l'Esprit. L'attente (*Warten*) de la foi est aussi une expectation (*Erwarten*) — il faut garder cette nuance, en la purifiant de tout ce qui n'est pas approprié à la dimension spirituelle. Les rapports que l'Esprit établit ne peuvent se comprendre qu'en fonction d'une telle expectation, car ce sont des rapports médiatisés par le drame d'une lutte historique et eschatologique, non pas inscrits dans la présence des choses.

Ces quelques suggestions indiquent la possibilité de développer une topographie de la révélation qui serait une nouvelle appropriation du message libérateur du Nouveau Testament et qui redonnerait substance au langage de la foi. De la lecture de Heidegger, on peut encore tirer bien des suggestions sur les chemins qu'une telle topographie pourrait prendre. Mais les interférences entre le chemin de la pensée et celui de la foi peuvent devenir une source de confusion autant que de stimulation si la théologie n'a pas au préalable cerné son domaine propre. Dans l'immédiat, l'importance de Heidegger est justement de nous renvoyer à ce domaine, et de nous enseigner à éviter les écueils qui peuvent nous empêcher de l'approcher méthodiquement. Pour accomplir la topographie positive du domaine révélé, il faut revenir à saint Jean en l'interprétant avec toute la radicalité questionnante et

créatrice que Heidegger a montrée dans son interrogation de l'être.

NOTES

1. Cf. R. Schaeffler, *Die Frömmigkeit des Denkens*, Darmstadt, 1978.
2. J.-L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger*, New York, 1971, p. 14.
3. J.-G. Hart et J.-C. Maraldo, *The Piety of Thinking*, Bloomington, Londres, 1976, p. 195 ; K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich, 1954 (2^e édition, 1921).
4. J.-M. Robinson, in O. Laffoucrière, *Le Point théologique*, III, 1972, p. 55 ; R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangelium*, in *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen, 1933, pp. 134-152 ; *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941.
5. G. Kuhlmann, *Zum theologischen Problem der Existenz*, in G. Noller, *Heidegger und die Theologie*, Munich, 1967.
6. Bultmann, in Noller, *op. cit.* Il répète la même thèse dans une lettre à H. Ott en 1960 ; cf. J.M. Robinson et J.B. Cobb, *The Later Heidegger and Theology*, New York, 1963, pp. 63-68.
7. *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt, 1970, p. 29.
8. K. Rahner, *Geist in Welt*, et, avec J.-B. Metz, *Hörer des Wortes*, 1963. Pour une critique de ces œuvres d'un point de vue heideggérien, cf. J. Brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger*, Meisenheim, 1972, p. 98 : « Das Sein als Seinsgeschichte diese "Einheit" von Denken und Sein grundsätzlich unmöglich macht, so dass eher eine unholbare "Differenz" angezeigt ist. »
9. J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, S.C.M., Londres.
10. H. Ott, *Denken und Sein*, Zürich, 1959. Pour l'analogie, énoncée en 1960 par Heidegger à la deuxième réunion des anciens de Marburg à être consacrée aux rapports entre sa pensée et la foi, voir Robinson-Cobb, p. 43.
11. W. Richardson, *Heidegger and Theology*, in *Theological Studies*, 26, 1965, pp. 86-100.
12. *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
13. L'interprétation christique que J.-L. Marion donne de l'expérience de Hölderlin et de Nietzsche me semble procéder d'une volonté de récupération, surtout là où il interprète leur effondrement psychique à la lumière de la Croix. Son effort de mettre la distance en rapport avec la différence ontologique m'inspire un soupçon semblable : « Seule la distance qui donne pour rien, sinon pour le plaisir d'une grâce, par-donne à l'Être son inanité, et lui donne de s'abandonner à un jeu sans raison. Que la vanité devienne don sans raison — seule la distance peut le donner à l'Être, parce qu'elle seule, qui s'abandonne en ces dons, sait reconnaître dans la *Gelassenheit* une icône de la charité... [l'Être] devient ainsi "non la lumière, mais le témoin de la lumière", c'est-à-dire l'icône de la distance... Ce qui met en distance l'Être comme icône de la distance reste d'abord l'humble et indispensable autorité du Père » (*l'Idole et la Distance*, Grasset, 1977, pp. 314-315). Est-ce qu'une telle recherche d'une « justification » de l'être est vrai-

ment nécessaire si on veut éviter d'en faire une idole ? Pourquoi ne pas le laisser être comme on laisse être la musique de Mozart ?

14. Si la *Dogmatique* barthienne veut fournir une topographie de la révélation, son mélange de topographies bibliques et dogmatiques, entassées de façon écrasante, ne peut jamais aboutir à une vision cohérente et fondée du domaine de la révélation. Un point de départ plus radical, d'où on pourrait développer une herméneutique critique des traditions, serait nécessaire pour l'accomplissement de cette tâche.

15. Propos recueillis par J. Beaufret en 1954, Hart/Maraldo, p. 184.

16. Voir in *Phänomenologie und Theologie* la lettre de Heidegger au colloque de Drew University en 1964.

17. Marion, *op. cit.*, p. 320.

18. *Ibid.*, p. 280.

19. Les développements de la *Lettre sur l'humanisme* (1947) sur le langage comme maison de l'être sont complétés par les méditations sur le langage poétique comme lieu privilégié du jeu de la différence à l'intérieur de l'Ereignis dans *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.

20. Sur l'anahistoricité de la pensée rentrée dans son essence, cf. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 44 et p. 53.

21. Hart/Maraldo, p. 65.

22. H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Einsiedeln, 1961.

23. *Unterwegs zur Sprache*, p. 29.

24. *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Aubier, 1964, p. 29.

25. Heidegger reste assez mystérieux quant à un avenir possible de la métaphysique. Cf. *Was ist Metaphysik ?* Frankfurt, 1975, p. 9 ; *Unterwegs zur Sprache*, p. 109 ; *Zur Sache des Denkens*, pp. 45, 63.

26. *Lettre sur l'humanisme*, p. 173.

27. *Gelassenheit*, Pfullingen, 1977, p. 61 : « Armer dem Anschein nach und doch reicher an Zu-fall. »

28. *Identität und Differenz*, avant-propos : « Beweisen lässt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches. »

29. *Op. cit.*, p. 11.

30. *De Trinitate*, I, 9.

31. Cf. K. Barth, *Der Römerbrief*, p. 316 : « Dem Evangelium steht die Kirche gegenüber als die Verkörperung der letzten menschlichen Möglichkeit diesseits der unmöglichen Möglichkeit Gottes. »

32. *Gelassenheit*, p. 29.

33. *Ibid.*, p. 31.

34. *Ibid.*, p. 32.

35. *Ibid.*, p. 40.

DE LA SIGNIFIANCE DU SENS

Emmanuel Levinas

La plupart des communications lues et discutées au Collège des Irlandais à Paris, pendant la séance du 24 juin 1979 sur le thème général de « Heidegger et la théologie », m'ont frappé par le parallélisme ou, du moins, par la non-convergence, qui se dessinait très vite entre les développements consacrés à chacun des deux thèmes indiqués par le titre. S'agissait-il de deux ordres de l'esprit ? De pensées non assemblables et où on n'entre qu'à tour de rôle ? Il n'y eut de tentative ni d'un côté ni de l'autre — comme si elle était impossible — de chercher un élargissement de la notion de *sens* qui, par-delà le rêve périmé de l'accord entre les propositions de la raison et celles de la foi, eût établi l'unité où le sensé de la pensée de l'être rejoindrait ce qui prend sens à partir des textes bibliques, ou réciproquement. Que signifie, en fin de compte, la pensée de l'être par rapport à l'ultimité du message religieux, laquelle demeure tout de même affirmée par la voix théologique ? Du côté des théologiens on allait parfois jusqu'à demander à Heidegger tout juste des « gestes spéculatifs » dont la nouveauté pourrait servir au renouvellement de la pensée religieuse, comme si le mode d'intelligibilité suggéré par les Ecritures, contrairement à celui qui remonterait aux présocratiques, ne pouvait conserver, séparé de la foi, aucune vigueur, ni aucune fécondité intellectuelle propre ; comme si sa dignité de la pensée se dégradait dès qu'on la détachait de

certains états d'âme incommunicables. La position des heideggériens était peut-être plus simple : ils contestaient que la tradition biblique fût nécessaire à la pensée proprement dite. On devait, dès lors, se demander si la dernière chance d'unité entre les formes différentes de l'esprit, qui ainsi se manifestaient, pouvait être plus que la rencontre de colloques, si elle pouvait excéder le dialogue même et le temps que ce dialogue dure et être autre chose que la proximité amicale entre personnes parlantes, sa consignation dans un livre et le souvenir des heures passées ensemble. Ce qui, dans une certaine mesure — mais dans une certaine mesure seulement — signifierait aussi une prévalence du régime biblique du sensé.

I

Quel que soit le radicalisme de la destruction de la métaphysique, qui s'accomplit dans la pensée heideggérienne de l'être, c'est encore la métaphysique occidentale qui reste le sol que cette pensée retourne ou laboure. C'est l'être, l'esse dans son essence, dans sa persévérance, dans son événement — dût-il se dissimuler ou rester méconnu dans l'étant — qui, dans toute cette histoire de la philosophie, histoire d'un savoir, constituait l'ultime référent du sens et de la pensée. Dès lors, l'exigence de Heidegger, présentée comme impérative par ses élèves, de faire remonter le sens du mot Dieu à la compréhension de l'être où s'annoncent le sacré et le divin, s'accorde à la tendance dominante de la philosophie qui nous est transmise et qui est théorétique. Le Bien au-delà de l'être, malgré la vigueur de tant de formules audacieuses de Platon, s'interprétera encore à partir de la vérité de l'être et, chez Heidegger, à partir de la différence ontologique ; l'indifférence à l'être de cet *au-delà* — de cette transcendance — reviendrait au pur non-sens.

Nous demandons cependant si cette transcendance ne

conserve pas, avec plus de droit, un sens irréductiblement éthique qui domine les versets bibliques, sans traduire par là la naïveté enfantine ou la superstructure de couches de sens recouvrant des pensées rigoureusement ontologiques, seules originelles, seules méritant l'appellation de pensées. La transcendance ne prend-elle pas un sens, éventuellement, plus ancien et, en tout cas, différent de celui qui lui vient de la *différence ontologique* ? Il signifierait, dans ma responsabilité pour l'autre homme, d'emblée, mon prochain ou mon frère. Sens éthique de la relation à autrui, répondant, en guise de responsabilité, devant le visage, à l'*invisible qui me demande* ; répondant à une demande qui me met en question et qui me vient je *ne sais d'où*, ni de quand, ni pourquoi. Responsabilité pour autrui, « mon semblable, mon frère », qui m'est cependant assez *autre* pour que j'entende encore en moi le refus caïnesque d'être son gardien. Fraternité dans l'humain, mais déjà condition — ou in-condition — d'otage astreint à répondre de la *liberté* d'autrui, de ce qui, après tout, « ne me regarde pas ». Responsabilité qu'aucune expérience, aucun apparaître, aucun savoir ne vient fonder ; responsabilité sans culpabilité, mais où, devant le visage, je me trouve exposé à une accusation que l'alibi de mon altérité ne saurait annuler. La vérité qui accuse — « *veritas redarguens* » — du X^e livre des *Confessions* de saint Augustin qui fut cependant citée au Collège des Irlandais dans une perspective heideggerienne, conviendrait à celle que nous venons d'évoquer.

Mise en question qui ne saurait s'interpréter comme un événement — essentiel ou accidentel — marquant l'intrigue de l'être de l'étant. Mise en question où la question surgit plus ancienne que celle qui concerne le sens de l'être de l'étant ; mise en question où s'esquisse, peut-être, la problématique même de la question. Non pas de celle où se demande : « Pourquoi il y a de l'être plutôt que rien ? », mais de la question contre nature, contre la naturalité même de la nature : « Est-il juste d'être ? »

Mauvaise conscience ! La question la plus refoulée, mais plus ancienne que celle qui recherche le sens de l'être. Celle-ci, dans la finitude et dans l'angoisse du néant, reste dans la bonne conscience du *conatus*, de la persévérance dans l'être, laquelle ne pose pas de questions. La légitimité d'être, question dissimulée dans la plus banale et la plus lancinante : dans celle qui recherche le « sens de la vie » sans se contenter des finalités biologiques, psychologiques et sociologiques de l'existence. Question par laquelle signifie originairement la signifiante même du sens ; sens qui ne se définit pas simplement par le formalisme de la structure logique de la référence, allant d'un signifiant quelconque à son signifié ; ou, plus exactement, sens où la référence est à sa source dans toute la concrétude de l'un-pour-l'autre de la fraternité humaine. Signifiante de sens, qui n'atteste aucun vide par rapport à un idéal d'adéquation emprunté au savoir ou à la plénitude qu'offrirait une présence intuitivement révélée. L'un-pour-l'autre de la fraternité, qui ne signifie pas une privation de la coïncidence ou d'une quelconque fusion, ni une finalité n'arrivant pas à achèvement. Il s'agit d'une sémantique de la proximité, de la socialité que ne ramène pas à l'ontologie, qui n'est pas fondée dans l'expérience de l'être et où la signifiante ne se définit pas formellement, mais par la relation éthique à l'autre homme en guise de responsabilité pour lui.

A cette concrétude revient la question de la légitimité d'être supposant une loi. Car la loi elle-même traduit ma responsabilité pour autrui à laquelle je suis voué en réponse à la demande qui me met en question, en la question ramassée dans cette demande (que la question toujours implique) et qui, par le visage d'autrui, me vient je ne sais d'où.

Dira-t-on qu'une connaissance d'autrui, pensée dirigée sur un étant et supposant la compréhension de l'être de cet étant où se poseraient — mais seulement ensuite — des strates éthiques, serait le préalable de cette respon-

sabilité ? A cette pensée, autrui se montre certes ; mais il s'y montre « appréhension » : toujours signalé par signes, gestes, jeux de physionomie, langage et œuvres. Comparée au savoir que l'autre homme pourrait prendre de lui-même, l'appréhension n'est qu'un savoir en décroît. Mais le secret du visage, n'est-il pas l'envers d'une autre pensée, plus ambitieuse et se dessinant autrement que la pensée-savoir ? Le visage n'est pas en effet une figure offerte à la sereine perception. D'emblée, il m'assigne, me demande, me rappelle à la responsabilité que dans aucune expérience je n'ai contractée.

Est-il sûr, en effet, que le sens dernier et propre de l'humain signifie dans son exhibition, dans la manifestation du manifesté et pour *moi* — qui est la façon dont ce sens se pense — en guise d'une pensée dévoilant la vérité de l'être ? Est-il sûr que l'homme n'ait pas son sens au-delà de ce qu'il peut être et de ce qu'il peut se montrer ? Ce sens ne signifie-t-il pas précisément comme secret du visage, ouvert c'est-à-dire ainsi exposé sans défense ? Etrangeté d'autrui, dans la mesure où c'est précisément par cela qu'il me met en question en me demandant d'une *demande* qui me vient je ne sais d'où ou d'un Dieu inconnu qui aimerait l'étranger. Visage ou non-autochtonie. La conscience de cette étrangeté inassimilable de l'autre, la *mauvaise conscience* de ma responsabilité, la mauvaise conscience de cette différence de l'autre non additionable et de cette non-in-différence-pour-l'autre en-moi (ou de mon moi) — c'est sans doute là la signification même du visage, son parler originaire. En lui, s'entend cette *demande* qui me tient en question et suscite ma réponse ou ma responsabilité. Avant toute persévérance dans l'être et le repos en soi, elle serait, dans l'identité du moi, le pour-l'autre qui dégrise son identité — et ne cesse de la dégriser — en l'éveillant au psychisme de la pensée. Sens au-delà de ce que l'homme peut être et se montrer, avons-nous dit : le visage est signification de l'au-delà. Non pas signe ou symbole de l'au-delà ; celui-ci

ne se laisse ni indiquer ni symboliser sans retomber dans l'immanence du savoir. La signification du visage n'est pas une espèce dont indication ou symbolisme serait le genre. Le visage est seul à traduire la transcendance. Non pas à fournir la preuve de l'existence de Dieu, mais la circonstance incontournable de la signification de ce mot, de son premier énoncé. De la première oraison, de la première liturgie. Transcendance inséparable des *circonstances* éthiques de la responsabilité pour autrui où se pense la pensée de l'inégal, qui n'est plus dans l'imperturbable corrélation de la noèse et du noème, qui n'est plus la pensée du Même. Mais, responsabilité incessible, elle tient son unicité de moi de l'épiphanie du visage où une autre exigence que celle des ontologies est en train de prendre sens.

On peut certes en détacher ou en isoler, et penser pour elle-même, l'idée de Dieu. On peut la penser ou la savoir en oubliant les circonstances éthiques de sa signification et y trouver même — mais après coup et par la réflexion — une expérience religieuse. Des religions et des théologies vivent de cette abstraction comme des mystiques, de cet isolement. Mais les guerres de religion aussi.

II

Nous n'allons pas entrer ici plus loin dans les analyses que nous avons souvent tentées et dont nous espérons avoir une autre occasion de développer certains prolongements. Mais nous voudrions, en quelques pages, aborder encore la contradiction de principe qu'il y aurait à affirmer l'indépendance de l'intelligibilité éthique par rapport à la pensée théorétique et de l'être, dans un discours qui est théorétique lui-même et dont l'aspiration à la *pleine conscience* s'obstinerait cependant à affirmer la priorité de droit de la « mauvaise conscience » dans l'ordre du sensé.

La philosophie comme la science, comme la perception, prétend à un savoir : elle dit « ce qu'il en est », son essence théorétique serait indéniable. Cela est vrai de tout notre discours, de sa première à sa dernière proposition. La signification de ce qui est dit en philosophie est un savoir — vrai ou erroné — et se réfère à l'être corrélatif de ce savoir, est ontologie. Le privilège de ces référents corrélatifs, savoir et être, c'est-à-dire le privilège de l'intelligibilité théorétique ou de l'ontologie parmi les modes ou les régimes d'intelligibilité ou de sens autres qu'on pourrait imaginer ou trouver, sera attesté par l'inévitable recours au savoir et à l'être qui se produit même dans un énoncé philosophique qui, éventuellement, ose contester ce privilège. L'Un de la première hypothèse du *Parménide* de Platon qui ne devrait « ni être nommé, ni désigné, ni opiné, ni connu » (142a), ne se sépare pas de l'être, puisqu'il est nommé désigné et connu dans le propos qui énonce et tend à démontrer cette séparation de l'Un et de l'être.

Le modèle d'une telle démonstration est évidemment le même que celui de la réfutation classique du scepticisme, laquelle, d'ailleurs, n'a jamais empêché le retour et le renouvellement du propos sceptique, ni sa prétention à une dignité philosophique. La vigueur intellectuelle de ce modèle vient de ce que la négation de la vérité n'est pas à même d'empêcher le retour réflexif de la pensée sur cette négation, retour réflexif qui saisit alors en elle l'énoncé d'une vérité qui s'installe à la place de la négation de la vérité : affirmation promise et permise à tout retour réflexif qui reconnaît de l'être jusque dans la signification du néant.

On devrait pourtant se demander si toute négation admet une telle réflexion, si le penser poétique, par exemple, d'emblée opérant dans la matière des mots, les trouvant, comme dirait Picasso, sans les chercher, a le temps d'écouter la réflexion, si, notamment, le penser et le parler poétiques ne sont pas précisément assez forts ou

assez adonnés à leur kerygme, assez irrécusables pour empêcher le repliement de la réflexion ou pour ne pas écouter sa contradiction, si la poésie ne se définit pas précisément par cette parfaite droiture et par cette urgence. On devrait surtout se demander si, d'une autre façon — si à sa façon —, malgré son essence théorétique, la philosophie, dans une sorte d'alternance ou d'ambiguïté — énigme de sa vocation — n'est pas libre tantôt de prendre pour ultimes les suggestions et le style ontologiques de la réflexion qu'elle écoute et tantôt — et aussitôt — de les prendre pour de simples formes nécessaires à la *visibilité* du sens pensé. Bien que, par exemple, en tant que question indirecte, la proposition indicative, sous sa forme catégorique, puisse porter et englober la *question* comme une modalité dérivée de l'assertion, de l'*apophansis*, de la position de croyance, entendue comme modalité originelle, le philosophe, tout en thématissant, comme si c'était de l'être, la problématique de la *question*, peut rechercher sa signification originelle propre, dût-elle remonter, comme nous l'avons suggéré, à la mauvaise conscience d'être. La réfutation du scepticisme — que nous avons évoqué comme modèle — elle aussi, opère au sein d'une rationalité propre au savoir de l'être, propre à l'ontologie dont le régime est déjà établi. Mais le philosophe peut aussi se demander si l'établissement de l'intelligibilité ontologique ne procède pas déjà d'une pensée ontologique, et cela même quand cet établissement s'expose — se laisse voir — en se soumettant déjà, dans les propositions où il s'expose au régime dont il est seulement en train d'établir la légitimité.

Que cette soumission aux formes de l'exposition ne soit pas accidentelle — personne n'en doutera¹. Personne en effet ne saurait méconnaître que la rationalité théorétique de l'ontologie n'est aucunement une péripétie quelconque de la signification du sens, même s'il y a lieu de contester qu'elle signifie de signification ultime ou originelle. L'ontologie est précisément vérité de l'être, un découvrir, un

dé-voiler, un faire voir. Mais est-ce le *voir* et le *faire voir* qui justifient le *voir* ? Est-il certain que la vérité justifie en dernier lieu la recherche de la vérité ou que la recherche de la vérité se justifie par elle-même, comme si la vérité coïncidait avec l'Idée du Bien ? « C'est le savoir [...] en tant que conscience donatrice originaire sous toutes ses formes qui est l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle » — cette proposition husserlienne vaut sans doute pour la science déjà installée en face de l'être. S'applique-t-elle sans équivoque au savoir philosophique qui prétend penser derrière la science ? Que la rationalité puisse s'appeler *justification* et non pas toujours démonstration, que l'intelligibilité se réfère à la justice n'est pas un simple jeu de métaphores. Les raisons qu'une certaine raison ignore cessent-elles, pour autant, de signifier de façon sensée ? Sans attribuer ces « raisons que la Raison ne connaît pas » au cœur ou en s'interrogeant sur l'acception qu'il conviendrait de conférer à ce vocable, la philosophie peut entendre ces raisons derrière les formes ontologiques que lui révèle la réflexion. Le sens que la philosophie laisse voir à l'aide de ces formes se libère des formes théorétiques qui le laissent voir et se dit comme si ces formes ne s'incrustaient précisément pas dans ce qu'elles laissent voir et dire. Dans une inévitable alternance, la pensée va et vient entre les deux possibilités.

C'est en cela que réside l'énigme de la philosophie par rapport au dogmatisme ontologique et à sa lucidité unilatérale. Mais aussi comme la permanence de sa crise. Ce qui, concrètement, signifie que pour la philosophie la proposition ontologique reste ouverte à une certaine réduction, disposée à se dédire et à se vouloir tout autrement dite.

NOTE

1. Dans une lettre non datée de Franz Rosenzweig à Martin Buber (voir Franz Rosenzweig; *Der Mensch und sein Werk — Gesammelte Schriften — Briefe und Tagebücher*, vol. II, pp. 824-827. Martinus Nijhoff éditeur, Den Haag), admirablement commentée et éclairée avec rigueur, par le professeur Bernhard Casper de la faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau (voir : *Philosophischer Jahrbuch*, 1979, vol. II, pp. 225-238, Karl Alber éditeur, Fribourg-Munich), l'auteur de *L'Etoile de la Rédemption* appelé à donner son amical avis sur les premières épreuves de *Ich und Du*, objecte à Buber la faiblesse du mot-originaire, de *l'Urwort* : Je-Cela (*Ich-Es*). Il le traite d'avorton (*Krüppel*), inadéquat au poids véritable du langage portant sur l'être, à la proposition non dialogale. Mais la neutralité du pronom *Cela* (*Es*), désignant l'être thématifié, tiendrait, d'après Rosenzweig, dans la formule *je-cela*, surtout à la faiblesse du *Je*, lequel conviendrait, à la rigueur, à l'interprétation idéaliste du réel, à la constitution des objets par la subjectivité transcendantale du Je, mais non pas à la réalité réelle, à la *créature* dont l'absoluité tient à Dieu qui ne saurait s'exprimer par le *Je*, ni, jusqu'au bout, par le Tu, mais qui est Il, troisième personne, n'ayant plus rien de commun avec le *il* négligé dans le dialogue. Le vrai mot pour l'être du monde serait : Il-Cela. « Il fait vivre et fait mourir. » L'importance véritable de la proposition se prononçant sur l'être et du langage usant de ces propositions, se révélerait, d'après Rosenzweig, notamment, dans le fait même que la théorie du *Je-Tu* que contient le livre fondamental de Buber se fait, d'un bout à l'autre, dans ce langage. Voilà encore un recours au modèle de la réfutation du scepticisme ! Mais il est évident que le langage ontologique est ici revendiqué non pas à partir de l'éternité et de l'ultimité de l'être qui se fait porteur de tous sens, mais à partir de toute la théologie de la création qui confère à l'être son assise ou son commencement et son véritable poids.

LA QUERELLE DES DÉNOMINATIONS (en marge d'un débat)

Stanislas Breton

Au temps où la théologie était reine et la philosophie son insidieuse servante, le théologien de profession, dans une Eglise consciente de sa spécificité et de l'autonomie de sa mission, pouvait, sans trop de difficulté, déterminer la nature et les limites de sa discipline. Il disposait d'une hiérarchie des savoirs humains dont la philosophie était le sommet. Dans la mesure où la foi se présentait elle-même comme une connaissance d'un autre ordre, d'origine divine ou surnaturelle, la théologie, fidèle à son inspiratrice, et vouée à son tour au destin du connaître, assurait son existence sur une double prétention, qu'elle assumait sans réticence : expliciter, en l'expliquant, le « donné révélé » et accomplir, par là même, la pensée, plus exactement le désir inconscient de toute pensée philosophique. Pensée de la pensée dans un monde chrétien dont elle célébrait, en une sorte d'argument ontologique, l'apodicticité ; souveraine dans une université qui prolongeait sur terre l'universalité intelligible du Verbe fait chair, elle était vraiment ce « *vinculum substantiale* » qui rassemblait toutes choses, tout ce qui est sur la terre comme au ciel, dans un ensemble totalement et strictement ordonné. Destinée elle aussi à « la louange de gloire de la grâce », elle offrait à ceux qui pensent, et au sens le plus profond de l'étymologie, une « théorie », une « contemplation du Dieu » qui serait ici-bas l'apprentissage d'une éternelle vision béatifique.

Les temps ont bien changé depuis, à tel point que je me demande si je ne m'attarde pas à un rêve éveillé. Le théologien d'aujourd'hui ne sait plus très bien parfois ni où il est, ni ce qu'il est, ni ce qu'il fait. Il accepterait malaisément le caractère scientifique de la *sacra doctrina*. Sensible à la double sollicitation de la Croix du Christ et de la tradition mystique, il émet plus d'un doute sur la solidité d'un édifice qui semblait bâti « pour toujours ». Docile, jusqu'à l'excès, aux souffles qui passent et qui définissent, par l'acceptation tacite d'un certain langage, la vulgate d'un nouveau sens commun, il a l'impression, douloureuse et exaltante, que le monde ne vient plus à lui, mais que c'est lui, à l'inverse, qui court après le monde dans le vain espoir de le rattraper. L'appellation même qui le désignait lui devient suspecte et peut-être intolérable. « Théologie », qu'est-ce que cela signifie ? Une naïveté indépassable, ou bien, comme on l'a dit, « une philosophie sans recul » ? Dès lors, pour être conforme à l'esprit du temps, ne convient-il pas que la théologie, si on lui conserve son nom, soit « réfléchissante » plutôt que « déterminante » ; qu'elle « déconstruise » plutôt qu'elle ne « construise » ; et qu'elle soit désormais bien moins « la piété interrogative » de son passé que le lucide questionnement de sa longue histoire pour n'en être plus prisonnière ? La théologie, en son essence, sécréterait-elle sa « contre-essence » ? Autant de questions que la situation présente nous invite à poser.

La philosophie, de son côté, semble envahie par le même principe d'incertitude. Elle renonce au savoir qu'elle abandonne aux techniques d'exactitude et de rigueur. Sur le continent tout au moins, elle se méfie instinctivement d'une épistémologie ou d'un positivisme logique qui la réduiraient à la modeste condition « d'ancelle des savoirs » après avoir été « servante de la théologie ». Elle erre dans les interstices des « sciences » dites humaines, qui, apparemment, en raison d'affinités séculaires, offrent plus d'un point d'impact à ses variations.

L'emprise de la psychanalyse et du marxisme dispense à sa réflexion, par leur caractère englobant qui en fait parfois de nouvelles « philosophies premières », une substance inédite qui se prête assez bien au malin génie de la critique ou de l'interprétation. Mais, au fond, ces divers itinéraires ne sont que l'appui d'un perpétuel passage, comme si ce que nous appelons philosophie n'était qu'une infinie liberté de transit qui récuse toute nécessité de s'arrêter quelque part. Comme « l'âme intellectuelle » de jadis, elle n'a point de nature fixe ; ou, comme le note un vieux commentateur, « sa nature est de n'en point avoir, afin de pouvoir devenir toutes choses ». Peut-être, cela même est-il encore de trop. Protée renonce au rêve de la totalité. Que cherche-t-il ? Si on lui demandait son nom, répondrait-il par l'énigmatique « *Ego sum qui sum* » ; ou bien comme Ulysse : « Je m'appelle personne » ? La philosophie, au singulier et au pluriel, semble conjurer l'un et l'autre de telle manière qu'elle défie toute dénomination. Plotin, dans un étonnant barbarisme, désigne la matière par l'expression « *to alla* ». Indicatif précieux pour notre méditation d'aujourd'hui. Dirait-on que la philosophie, à défaut de chercher « quelque chose », se cherche elle-même ? Mais que veut dire ce pronom personnel d'ipséité ? Est-il convertible avec l'« essence » de jadis ? Mais ce substantif vénérable ne serait-il pas le piège que nous tend la représentation ? On peut l'entendre toutefois de telle sorte que l'essence soit moins « une nature définissable et caractérisable » que « ce par quoi ce qui est est ce qu'il est ». Platon déjà, dans l'*Eutyphron*, opposait le prêtre « qui sait ce qui est pieux » au philosophe qui s'interroge sur « l'être de ce qui est pieux ». On comprend alors la portée d'une formule telle que celle-ci : « L'essence de la technique n'est rien de technique. » On en dirait autant de la science et, pourquoi pas, de la philosophie elle-même. Dès lors le philosophe, en méditant le passé de la philosophie, cherche moins ce qui est philosophique que ce par quoi la philosophie accède à son être

de philosophie. Toutes les figures que l'histoire nous expose dans la succession de son devenir ne sont que les masques de l'essence ainsi comprise, et qui nous induisent en permanente tentation d'idolâtrie, c'est-à-dire d'oubli.

Si l'on accepte comme vraisemblables les raccourcis téméraires que je viens de proposer, le théologien d'aujourd'hui et un certain type de philosophe d'aujourd'hui trahissent, à l'évidence, un « air de familiarité ». Conscients l'un et l'autre de ce que la richesse de leurs passés respectifs a permis d'oublier, ils tentent de remonter les pentes de l'oubli pour se laisser conduire par l'unique nécessaire qu'il n'est pas permis d'oublier. Je ne m'étonne point, dans ces conditions, que de jeunes théologiens, aussi confiants dans l'intrépidité de leur foi que dans les exigences d'une authentique pensée, aient pu demander à un penseur de notre temps, qui avait quelque raison de ne point ignorer la théologie, de les aider à accomplir ce « pas en arrière » qu'ils estiment indispensable à la rigueur de leur fidélité. S'ils parlent plus volontiers de l'Esprit (saint) que du Verbe, ce n'est point pour se soustraire aux difficultés de la « chose » en s'abandonnant aux délices de l'à-peu-près. Il semble parfois que, pour eux, le Verbe soit à l'Esprit ce que, dans un autre contexte, l'étant est à l'être : l'écran qui dissimule et qui simule l'essentiel et l'originel. Je ne les accuserai point pour autant de confondre ce qu'il importe de distinguer. Je les crois, au contraire, très attentifs au risque des « liaisons dangereuses ». Il reste, cependant, qu'ils décèlent des analogies qui ne sont ni fortuites ni artificielles, et qu'ils paraissent reprendre, sans le modifier sérieusement, un langage qu'ils ont appris ailleurs. Au centre du débat qu'ils engagent, je retrouve l'obsession de l'ontothéologie, qui joue ici le rôle d'un obstacle majeur, et d'un quasi-péché d'origine. Je ne m'enliserai pas, pour les suivre et, parfois, pour les contester, dans le maquis de l'érudition. Les libres propos que j'avance seront sous le signe d'une distance que je prise trop pour la sacrifier

à qui que ce soit. Et si je puis ne point avouer une dette, je demeure responsable de ce que je dois. C'est dans cet esprit de gratitude et d'indépendance que je livre, sans prétention, quelques idées régulatrices qui aideront, je l'espère, à la clarté du questionnement et au rétablissement d'une certaine sérénité.

I

DE L'ONTO-THÉOLOGIE

1. Le terme « onto-théologie » est, comme on sait, d'origine kantienne. Il désigne, dans la nomenclature de la *theologia rationalis* (contre-distinguée de la *theologia revelata*), cette partie de la *théologie transcendantale* qui procède « à partir de concepts purs de l'entendement », sans rapport aucun à une expérience quelconque. Elle se différencie, en conséquence, tant de la cosmo-théologie classique qui fait appel à l'« expérience du monde » que de la physico-théologie et de la « théologie morale » qui se fondent, respectivement, sur les concepts, d'origine anthropologique, d'ordre et de loi. Au fond, elle se résume dans le célèbre argument ontologique qui, plus correctement, devrait être qualifié d'onto-théologique. Kant, toutefois, ne semble pas lier l'idée d'*ens realissimum* au précédent, cartésien et spinoziste, de la *causa sui*. Si l'on retient cette dernière notion comme le centre même de l'onto-théologie, il convient alors, au lieu de répéter les paroles du Maître ou de transformer en hypostase dogmatique une hypothèse sans nul doute féconde, de justifier la connexion sur laquelle on insiste, mais qui est formellement exclue en certains cas, chez saint Thomas, par exemple, pourtant fort sensible aux implications logiques. Il importe surtout de s'interroger sur la portée exacte de

ce concept paradoxal dans le contexte précis où il apparaît pour la première fois, en sa pleine lune si j'ose dire, et en tant qu'appliqué à l'Absolu.

2. C'est dans *Ennéade VI*, 8, 14, 42-43, que Plotin donne lieu à ce qu'on pourrait appeler la *première onto-théologie*, lorsqu'il affirme de l'Un, « père de la cause, de la raison et dépouillé de tout hasard », qu'il est « cause de lui-même » (*aition eautou*) et qu'il « est de lui-même et par lui-même » (*par'autou kai di'auton*). Aristote, dans *Met. A* 982 b, avait bien dit de l'homme libre qu'il est *en vue de lui-même* (*autou eneka*) et de la philosophie, « libre entre toutes les sciences », qu'elle est *en vue d'elle-même* (*autes eneken*). Mais cette formule que les Latins traduisaient par *causa sui*, ou encore par *propter se*, visait exclusivement la *finalité*. La formule plotinienne, par contre, insiste sur l'*origine*, sur le *par-soi* plus que sur le *pour-soi*. Elle s'oppose, dans l'intention du philosophe, aux thèses qui faisaient du principe la résultante d'un hasard ou d'une nécessité interne, sous le prétexte fallacieux qu'il n'avait point de cause extérieure de son être. Le gnostique semblait dire à son Dieu : *deviens ce que tu es*, contestant ainsi une interprétation statique de l'*Ego sum qui sum* de l'Exode. Plotin critique le cadre conceptuel où s'inscrit cet impératif catégorique qui semble absolutiser la contingence. L'Un ne se tient ni du côté du hasard ni du côté de la nécessité. Il est au-delà de tout principe de raison, au-delà aussi de toute négation du principe de raison. Affirmation et négation se situent dans un même genre. Or il faut dépasser tout *genre* pour penser, difficilement, ce qui nous est donné à penser. Il est vrai que la lettre du texte, si elle récusé tout libre arbitre de choix ou d'indifférence, fait intervenir un vouloir profond (*ibid.*, chap. 13, 20-37). Mais le philosophe n'est pas victime de son langage. « Il faut nous pardonner, précise-t-il, si parlant de lui, nous sommes forcés, pour indiquer notre pensée, d'employer des mots que nous ne voulons

pas employer en toute rigueur. Il faut toujours les entendre avec un *comme si* » (*lambaneto de kai to oion eph'ekastou*) (*ibid.*, 13, 47-49, traduction Bréhier).

3. Si la *causa sui* est l'expression suprême de l'ontothéologie, il faut alors reconnaître, en toute loyauté, qu'elle commence, en Grèce, par se critiquer elle-même. Elle ne saurait avoir un caractère *déterminant*. La prédication, dans cette optique, n'a point à dire ce qui est. Car l'*Un* est au-delà de l'essence et de l'être. L'expression « l'Un » n'est elle-même qu'une dénomination fonctionnelle, pour nous signifier à la fois la nécessité et l'effet de purification simplifiante que rayonne la présence de l'Absolu. Je crois nécessaire dès lors, pour éviter l'unilatéralité de certains exégèses, de distinguer une double ontothéologie : l'une, critique et réfléchissante, ne confère aucune valeur ontique à la *causa sui*, qui devient ainsi, en tant que description relationnelle affectée d'un réducteur en *quasi*, la spécification d'un axe de visée et l'appui d'une louange hymnique ; la seconde, dogmatique et prédicative au sens strict, prétend dire ce qui est, en soumettant l'Absolu au principe de raison suffisante. Il serait aussi injuste qu'erroné de confondre, à la faveur d'une même appellation, deux positions aussi nettement différenciées. La seconde me paraît, non sans quelque fondement, avoir été l'oubli, le refoulement de la première. Je reste frappé par cette étonnante histoire qui nous montre à quel point le comportement critique, dont les modernes furent si fiers, n'est pas aussi bien partagé qu'on l'aurait cru. N'est-il pas admirable, en effet, que l'ontothéologie, en son originelle formulation, ait été à la fois une nécessité requise par l'infirmité humaine, mais une nécessité qu'il « faut nous pardonner », en nous en libérant aussitôt, en tant que nécessité comprise, par un « foncteur » de relativisation qui nous empêche d'en être victime ? L'idolâtre n'est point celui qui fabrique des « idoles » (nous sommes tous condamnés à la condition d'imagiers) mais celui qui

ne sait pas prendre à leur égard la liberté d'une distance.

4. La signification de ce « *oion* », de ce *quasi* plotinien, qu'on n'assimilera pas à un *Als ob*, à un *comme si* d'essence fictive, car la louange qu'il commande est rien moins qu'une fiction, me paraît être, aujourd'hui même, d'une grande importance. Tout d'abord, parce que, contrairement aux apparences, loin d'être une exaltation, dans l'Absolu, du vouloir et de sa puissance, il nous invite à prendre la réelle mesure de leur prestige. Il se peut, en effet, que le privilège de la liberté soit de se faire ce qu'on est ; et à ce titre, la *causa sui* a sa juste place dans une analyse de l'être humain. Mais si fascinante soit-elle, elle n'est pas et ne saurait être le dernier mot. En refluant sur sa source qui n'est rien de ce qu'elle donne parce qu'elle en est l'instance donatrice, elle limite ses propres prétentions, et se dissipe en sacrifice de louange. Mais si, selon le mot célèbre, « toute puissance doit être vaincue », le jugement dernier que l'on porte sur elle pour la porter au-delà d'elle-même, en la faisant expirer aux rives de l'Absolu, n'implique nullement cette dévalorisation systématique qui la confine parfois, de nos jours, en Orient comme en Occident, dans la litanie négative de ses méfaits. On sait depuis longtemps que le meilleur est la possibilité du pire. On sait aussi depuis longtemps que la plus subtile idolâtrie consiste à diviniser en attributs de la divinité les excellences dont nous lui faisons hommage. Le mérite de la première onto-théologie est d'avoir compris et le danger de cette transposition et l'inévitable infirmité qui nous en suggère la tentation. Le geste qui semble offrir le plus beau de nos dons est aussi l'humble prière qui en implore le pardon.

5. Cette prudence critique dans l'usage transcendant de nos pauvres mots, on peut la retrouver en de tout autres contextes. Au plus proche du néo-platonisme, il convient de signaler la particule « *comme* » (*os*) qui, chez Denys

l'Aréopagite, en ce qui concerne les « noms divins » dont il accentue le caractère « doxologique », semble prolonger le *oion* plotinien¹.

A l'intérieur même de la théologie chrétienne, serait-il téméraire de penser que l'ombre de la Croix a joué son rôle réducteur sur les dénominations les plus exposées au danger de la transgression onto-théologique ? Plus près de nous, le langage en *quasi* a connu, depuis Husserl, un certain renouveau. Et je n'oublie pas la croix de saint André, qui, dans tel ou tel texte heideggérien, affecte le *Sein* lui-même. Tout se passe ici et là comme si, selon le mot d'Augustin qu'on nous rappelait récemment, sur la *veritas lucens* et la *veritas redarguens*, la lumière de vérité ne nous éclairait de sa manifestation qu'en nous contraignant, en permanence, à la lucidité d'une « rétractation ». Connaissions-nous beaucoup de philosophes qui aient eu le courage de ce *quasi* ou de ce *oion*, et de la *retractatio* à laquelle il nous invite ? Nos discours philosophiques ou post-philosophiques, théologiques ou post-théologiques, sont-ils aussi attentifs à ce « bémol » que le fut la première onto-théologie ? Certes, il faut bien parler et discourir. Mais que ce soit avec ce « recul » ou ce « pas en arrière » qui ne nous permet plus l'illusion. Ce détachement de distance me paraît être le « *pathos* », dirais-je la « passion » en tous les sens du mot ? — du penser philosophique ; le témoignage de sa « piété » mais aussi d'une ironie qui, sans nous dispenser de la ferveur, nous met en garde contre un empressement trop intéressé à notre moi pensant.

6. Quant à l'onto-théologie, seconde manière, à laquelle je réservais le qualificatif de « dogmatique » (et où il serait urgent de distinguer plusieurs *demeures*), j'estime qu'on en parle trop en termes de *contenus* et pas assez en termes de *mouvements*. Or, au cours de cette longue histoire où « ontologie » et « théologie » ont échangé leurs « idiomes », deux mouvements se croisent qu'il serait

utile de démêler. L'attraction de l'être vers le divin et le dieu a le plus souvent retenu l'attention. Il faudrait faire droit à l'attraction inverse. Dans l'œuvre de saint Thomas, ce second mouvement, complémentaire du premier, est d'autant plus remarquable que notre théologien, lorsqu'il commente le Philosophe, a plutôt tendance à défendre l'être contre son absorption en Dieu. Cette polarisation du Dieu chrétien par l'Être, par l'*Esse* pur ou la « *virtus essendi* », a pu passer, aux yeux de certains, pour une trahison de la foi. Au lieu de se fâcher, il eût mieux valu essayer de comprendre. Et l'Aquinat a pris soin de s'expliquer à ce sujet. S'il retient l'Être comme dénomination privilégiée, elle-même soumise, il est vrai, à l'énigmatique Tétragramme, c'est parce que l'Être lui apparaît comme « incirconscriit » et « incirscriptif », et, à ce titre, « libérateur » eu égard à ce qui, en tant que religieux et théologique, semble plutôt localisant ou « régional ». L'Être se présente ainsi comme un « réducteur » du théologique. Et à ce titre, l'ontologique thomiste n'est point sans analogie, bien qu'il s'en distingue, avec l'hénologie méontologique du néo-platonisme. De part et d'autre, il semble que s'esquisse le même dépassement du théologique mais par des voies fort différentes. La différence est celle qui oppose, dans la tradition mystique chrétienne qui les a parfois amalgamés, comme on le voit, par exemple dans les œuvres de Maître Eckhart, le « dieu caché » et le « dieu inconnu ». Ce primat de l'ontologique sur le « théologique » se rattache probablement à cette idée que l'ontologie est la discipline des « questions radicales », des *Grundfragen*, et par rapport à elle la « théologie » risque de figurer comme « science régionale » dont la particularité doit s'inscrire sur un plus vaste horizon. La théologie chrétienne paraît ainsi devoir s'appuyer à une fonction méta-régionale qui nécessite à son tour l'inscription dans l'Être du Dieu chrétien lui-même. Faut-il donc opter entre l'*Agapè* évangélique qui, selon saint Jean, « définit » le nouveau Dieu et l'Être qui définit au moins

mal le méta-christianisme du Dieu chrétien ? La question que je pose déborde de beaucoup la question, mal posée et, du reste, surannée d'une prétendue « métaphysique de l'Exode ». Je ne suis point sûr que les théologiens aient vraiment affronté cette question que je confie à de plus jeunes audacieux.

7. Enfin, sans vouloir mettre un point final à une interrogation toujours ouverte, je rattacherai à l'onto-théologie dogmatique, telle qu'elle s'est donné libre cours en un certain milieu chrétien, deux questions dont l'une au moins me paraît transgresser les frontières que je lui assignais. C'est par elle que je commencerai.

Cette question concerne l'emploi, innocent semble-t-il, d'expressions, couramment admises, telles que *l'Être*, *la métaphysique*, et si, en parlant de *Dieu*, nous omettons l'article c'est sans doute parce que nous le présupposons comme allant de soi. Or, ces « choses » qui vont de soi, ou qui paraissent aller de soi pour les plus vigilants eux-mêmes, devraient faire problème. De quel droit affectons-nous de ce « particularisateur » de singularité les noms que je viens de mentionner, et tout d'abord « être » et « Dieu » ? Je veux bien que l'être suscite, selon le dit célèbre, un mouvement indéfiniment aporétique. Mais, et c'est ici l'essentiel, la question elle-même de *l'Être* présuppose qu'on a résolu la question préalable qui porte précisément sur l'emploi de l'article défini. Le neutre germanique « *das* » dans *das Sein* a l'avantage d'être moins déterminé que les deux autres genres. Mais, de toute manière, l'article n'en est pas moins défini, et l'explicitation qu'en donne l'adjectif « *einzig* » en confirme la fonction singularisante. L'article « *le* » ne peut pas ne pas nous renvoyer à la pensée de *l'un* et de *l'unique*. Or « unique » appliqué à « être », si l'on s'en tient au langage le plus obvie sans recourir au service technique du logicien, désigne un existant « seul de son espèce » et qui appartient à ce qu'on appelle *singleton*, d'un nom qui, en

français, a d'étranges harmoniques. On pourrait alors se demander — ce n'est qu'une hypothèse, mais pourquoi l'écarterait-on d'un revers de main ? — si, par hasard, l'unicité de l'être ne serait pas une transposition ou une contamination, bref une transposition contaminante de l'unicité divine affirmée par le monothéisme judéo-chrétien. On me répliquera sans doute que l'être ne saurait se dire « existant » ou « existant singulier ». Je l'accorde volontiers. J'ajoute simplement que *l'Esse* pur de l'onto-théologie thomiste n'est pas non plus, en ce sens, un existant ou un étant singulier, comme tant d'autres. Je réitère donc ma question : pourquoi cet article défini ? Pourquoi ce « singularisateur existentiel », sous les espèces duquel nous tentons de penser ce qui dépasse tout « existant » et tout « singulier » ? Que signifie la particule d'unicité quand il s'agit d'« être » ou de « Dieu » ?

Peut-être objectera-t-on qu'on a tort de confondre *unité* et *unicité*. J'accorderai la distinction à condition qu'on la précise. Le premier théorème des *Éléments de théologie* de Proclus s'énonce ainsi : « Toute pluralité participe à l'un sous quelque mode ». *L'un* est ici moins l'unique que ce qui « rassemble », « ce par quoi » il y aura des singuliers, dont chacun, à sa manière, sera dit unique. Quand je dis « *l'être* », je penserai donc à un « principe d'unité », ou, si l'expression rappelle trop la « fonction de synthèse », à un « lien qui rassemble » qui fait « être-ensemble » et qui, en conséquence, n'est rien des étants qu'il rassemble. Certains esprits ombrageux craindraient peut-être que ce principe d'unité n'évoque le souvenir fâcheux d'un principe monarchique. Le refus de l'être au bénéfique exclusif des étants signifierait alors le souci d'un pluralisme « démocratique » qu'on voudrait étendre à l'univers. Qu'on ne se récrie pas trop vite devant ces interprétations qu'on jugerait aberrantes parce qu'elles mêlent à l'ontologique des préoccupations d'un autre ordre, et qui, apparemment, n'ont rien de sublime. Mon vieux maître Garrigou-Lagrange, en un de ses mouve-

ments qui disaient fort bien ce qu'il voulait dire et qui n'étaient pas de pure éloquence, nous fit un jour cette profession de foi : « C'est du même élan que j'aime l'être en tant qu'être et que je hais la Révolution française. » Je me dispense de tout commentaire, mais il me semble que cet incident, de prime abord étrange, pourrait jeter quelque lumière sur les concomitances possibles d'une pensée de l'être. Éliminerait-on d'emblée comme sans pertinence ces dangereuses liaisons, pour s'en tenir à la spécificité de la question posée, nous aurions à retenir des précédentes observations le lien indiscutable entre l'être au singulier et une certaine exigence de « rassemblement » ou d'unité. Comme l'Esprit dans la communauté chrétienne primitive, l'être est ce qui *fait tenir ensemble*. Faudrait-il en conclure que *l'être* qui figure, en article défini, dans le problème « ontologique », est lui-même la trace d'un postulat « hénologique » ? Je ne tiens pas à précipiter la réponse. Il serait fâcheux, pour une réflexion lucide, qu'on supprimât sans plus ce point névralgique d'interrogation.

8. La seconde question que j'annonçais touche de plus près l'onto-théologie de style chrétien dont le thomisme nous offre un assez bon exemple. Les termes latins « *esse* », « *virtus essendi* », « *actus purus* » ont donné lieu à bien des commentaires. Je me garderai d'ajouter une obscurité de plus à l'énigmatique nocturne dont ces vocables magnifiques gardent le secret. Il m'est venu, cependant, à l'occasion d'une récente lecture du commentaire thomiste au *De sensu et sensato* aristotélicien, l'étrange idée, qui est peut-être un bon filon, de rapprocher l'acte pur, ou le pur agir d'être, en sa vertu de matinal orient, de cette « vigile » ou de cette « veille » dont s'émerveillaient nos anciens quand ils s'interrogeaient sur le sommeil. Et il m'a semblé que l'interprétation la plus consonante à leur admiration suggérerait d'elle-même la plus probable version. L'acte pur, l'Être et Dieu en tant

qu'Être ne serait-ce pas, en finale, la pure vigile, ou le pur éveil, l'impossibilité de dormir ? Mon vieux maître a risqué cette définition fulgurante : « Dieu est un pur éclair subsistant. » Depuis, dans *la Nuit talismanique*, j'entendis de René Char « cet éclair qui me dure ». Plus récemment, Kérény, au terme de son étude sur Jupiter, m'assurait que le dieu grec est « *reines Aufleuchten* », « pur éclairer ». Je ne sais par quels chemins ces hommes si différents ont pu se rencontrer. Mais la rencontre m'a paru si belle qu'il valait la peine d'en aviser de jeunes chercheurs qui éviteront ainsi de se prononcer trop vite sur l'onto-théologie et sur ses limites. On apprend parfois beaucoup de ce que l'on a jugé nécessaire d'écartier.

II

THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

1. Il conviendrait d'écrire au pluriel cette expression qui revient sans cesse au singulier. J'ai mis en garde plus haut sur les dangers de l'article défini. Comme *la* métaphysique, ce qu'on appelle la théologie chrétienne, sans être *légion* comme le diable de l'Évangile, est certainement plurale. Et de même l'onto-théologie. L'article défini rappelle peut-être que nous avons à viser l'unique nécessaire que nous trahissons toujours. De part et d'autre, que nous parlions de Dieu ou de l'Être, l'idole guette l'« icône » et nous ne savons jamais dans quelle mesure nous sommes « fidèles » plutôt qu'« idolâtres ». Il y a là un principe d'incertitude que ne suffit pas à lever une vigilance plus ou moins tendue. Nous tentons des approches. Mais ces approches ne sont jamais des approximations qu'une loi de progrès permettrait de disposer, selon le plus et le moins, en véritables degrés d'une

hiérarchie. Le concept d'idolâtrie, si précieux soit-il en ces jours où fleurit à nouveau la théologie de l'icône, risque parfois de nous induire en tentation de facilité. Il serait indispensable de le manier avec beaucoup de précaution, pour n'en point faire le repoussoir qui, par contraste avec « ceux qui ne sont pas comme nous », nous établit dans la bonne conscience. J'en ferais plus volontiers un concept limite, quelque chose comme le *Grenzbegriff* kantien, qu'il ne faut pas réaliser trop vite, au titre de notion descriptive d'un certain *état-de-choses* païen. Plus l'idole est grossière, plus elle est « populaire » en frappant l'imagination, moins elle est dangereuse. Simple observation de bon sens que les Anciens ont souvent faite, et que l'on retrouve chez les auteurs chrétiens. Le plus grand danger vient des concepts les plus sublimes, car leur sublimité, apparemment très éloignée de l'imagination, leur assigne un prétendu pouvoir d'adéquante représentation. En ce sens, le péril majeur, d'autant plus grand qu'il est plus inconscient, est celui que secrètent spontanément les onto-théologies les plus épurées et les plus dogmatiques. Mais de toute manière, que ce soit dans le domaine du concept ou dans celui de l'imaginaire, le besoin très humain de *saisir*, sous les espèces du regard ou de la manipulation, ce qui échappe tant à l'œil qu'à la main, est une tentation commune dont personne n'est exempt. Bienheureux ceux qui croient encore à leur immaculée conception.

2. En théologie chrétienne, sous l'influence prépondérante de la Réforme, on s'est mis à distinguer Foi et Religion, Foi et Idéologie. Dichotomie simple et qui, chez certains, est devenue une nouvelle évidence commode et aisément maniable. La foi est la vigilance critique qui monte la garde pour éviter toute intrusion, idéologique ou « religieuse ». Vœu de pureté qui me fait penser quelquefois à l'*albedo subsistens*, à la blancheur subsistante des médiévaux. On croit ainsi satisfaire à l'antique et

vénérable commandement qui, dans la Bible, interdit de « se faire des images taillées ». Mais peut-être oublie-t-on ainsi que la foi en l'Unique, en Israël, s'est toujours accommodée d'une topologie de la présence multiple et diversifiée. L'unique ne se manifeste que dans le plural. La pureté de l'Un comme la pureté du pluriel sont également des concepts limites qu'il nous est interdit de réaliser. La théologie chrétienne, autant que je puisse connaître son histoire, se meut entre ces deux impossibles qui nourrissent, en elle, la nécessité de penser ce qu'elle a à penser.

3. Je ne voudrais pas, par ces réticences, effacer d'un trait ce qu'a de fondé la distinction dont on fait état. Puisque nos jeunes théologiens évoquent sans cesse « le pas en arrière », par-delà des siècles de pensée dite « objectivante » (encore un mot clé qui risque, une fois encore, de nous dispenser d'approfondir), pourquoi ne pas tout simplement se remettre sous l'ombre de la Croix, de ce « signe de contradiction » qui éleva jadis sur notre monde, en retrait de tout principe d'objectivation (qu'il fût philosophique, politique ou religieux), la contestation de la sagesse et de la puissance ? Cette prise de distance n'est jamais accomplie une fois pour toutes. Et c'est sans cesse qu'il faut retrouver ce dont, apparemment, nous aurions dû partir. Il doit y avoir, immanente à la foi chrétienne, la permanente possibilité de ce *pas*. De quelque manière qu'il ait été accompli au temps de la Réforme qui s'érigait, elle aussi, au nom de la *theologia Crucis*, contre une théologie objectivante, il revient à chacun de le refaire à sa manière, et nous n'avons nulle part l'indicatif de ce *comment*. L'essentiel est qu'il soit à faire. Et sans doute est-ce là la grâce par excellence de cet Esprit johannique dont la réminiscence s'impose plus que jamais. Appelons *cela* comme bon il semblera. Ce n'est pas en remplaçant « théologie » par « *staurologie* » qu'on fera avancer les choses. Mais il y a là pour la pensée

chrétienne un chemin de croix à parcourir qui ne nous épargne ni le travail ni les dangers du « discourir ».

Ce qu'on appelle « théologie chrétienne » comporte ainsi plusieurs *demeures* dans la Maison du Père. Confiante en ce qu'elle croyait être la lumière du Verbe, une certaine théologie a voulu être, dans la majesté d'un Savoir de l'Absolu, l'expansion discursive du *Logos* trinitaire, la célébration sur terre, comme je l'insinuais plus haut, d'une apodicticité dans laquelle, selon la définition spinoziste, « l'homme [chrétien] se contemplait ainsi que sa puissance ». Elle a joué les avantages et les inconvénients d'un pacte avec la philosophie, une philosophie dont la « version » latine fait elle-même question. Il est aussi vain que ridicule de se lamenter sur cette « tournure » et sur ce « tournant » qui furent une époque et un lieu de la parole chrétienne. N'appartenant plus au même monde, il nous est aisé, quelques siècles après, en nous « retournant » sur ce « tournant », de le juger non seulement inadéquat mais étranger à ce qui, selon notre estimation d'aujourd'hui, aurait dû être son authentique « commencement ». Il conviendrait plutôt de se mettre soi-même en question et de se demander : *a.* pourquoi, ou en vertu de quoi, le théologien, qu'il soit d'hier ou d'aujourd'hui, louche spontanément vers la philosophie ; *b.* comment, ou par quels moyens dont il disposerait, il se sent capable de restituer, autrement que par un soupir de la belle âme, ce quasi-originel auquel il aspire. Le « pas en arrière » serait-il un retour au « pays natal » ? Je crains toujours, et je souhaite qu'on dissipe mes craintes, qu'il n'y ait en ce « pas en arrière » une nostalgie qui ne se pense pas ; ou, au mieux, dans l'impossibilité de se contenter de ce qui fut, la nécessité de faire autre chose et de ne point fixer dans la « volonté fixe d'un état fixe », ce qui se soustrait à toute « objectivation » définitive. L'être même, dont on parle abondamment, ne serait-il pas une manière détournée d'objectiver l'inquiétude d'un

« ailleurs », même s'il n'est plus l'« ailleurs d'un autre monde » ?

4. Il est une « autre » théologie, moins compromise, apparemment, avec les pièges d'une certaine philosophie. L'Orient chrétien a connu effectivement une « tournure » différente. Moins soucieuse de conquérir le monde, que ce fût par la sagesse ou par la puissance, plus défiante du concept, plus ouverte au langage symbolique et au déploiement d'une liturgie aussi cosmique qu'ecclésiale, nous la disons « orientale » pour mieux marquer la différence des lieux théologiques. Orientale non seulement parce que plus proche du pays où le soleil se lève, ou plus consonante aux « orientales » que découvre avec enthousiasme une jeunesse déçue par un Occident « sans âme », mais aussi et surtout parce que plus attentive à ce point d'Orient qui, sur le tombeau du Christ, promettait une nouvelle lumière sur le monde. Si je devais la caractériser, au risque de la trahir, par l'un de ses traits qui, à tort ou à raison, me paraissent majeurs, je dirais volontiers qu'elle a réalisé, par son affinité avec l'Esprit, l'intimité du *menein* ou du « demeurer » johannique. Bien avant la mystique eckhartienne, elle a pratiqué, en deçà de tout vouloir, divin ou humain, cette mystérieuse *Gelassenheit*, qu'il nous est si difficile de traduire et qui devint plus tard « abandon à la volonté de Dieu ». Ce « laisser-être », qui n'a rien d'une nonchalance, ou d'une indifférence, est une sorte d'agir pur sans complément d'objet, une « opération » qui ne fait rien, analogue à l'élément neutre du mathématicien, un *habiter* ou un « être-dans » (*esse in*) qui, sans être une action, est au « principe » de toute action, transitive et intentionnelle.

5. La Réforme, comme on sait, instaura parmi nous une nouvelle « tournure » et un nouveau « tournant » de la théologie. *Theologia Crucis*, dirions-nous, puisque ce fut, au début, l'appellation même qu'elle se donna. Cette

référence à la Croix marquait d'évidence un « pas en arrière », un retour à ce qui avait été oublié et obliéré et trahi. Toute la théologie occidentale devenait ainsi l'histoire d'un long oubli de la Croix du Christ. En quoi consistait cet oubli ? On peut répondre sans hésitation : dans une pensée objectivante. Reste à savoir ce qu'on met sous les mots. La pensée objectivante se concrétisait pour les Réformateurs dans une scolastique d'origine aristotélicienne, c'est-à-dire dans une ontologie transposée en théologie. Là encore, il est donc possible de parler d'ontothéologie. Quels étaient les méfaits de cette onto-théologie chrétienne qui menaçait d'« évacuer la Croix du Christ » ? En gros, l'objectivation dénoncée se résumait dans une volonté de puissance qui prétendait disposer de cet indisponible que saint Paul, sous le nom de « grâce », opposait à la loi. L'oubli de la Croix était aussi bien, en effet, l'oubli de l'instance donatrice, au seul bénéficiaire du « donné », canalisé désormais par une triple instance : dogmatique, sacramentaire et juridique-institutionnelle. Pensée dans la terminologie heideggerienne du *vorhanden* et du *zuhanden*, de l'être-là qu'on a « à disposition » sous le regard et sous la main, la grâce de la Croix (qui n'était point cependant un anonyme *es gibt* et qui inclut dans sa gratuité le don et le pardon) se transformait par là même en objet de représentation conceptuelle ou dogmatique et en réalité pragmatique que l'on peut manipuler. La théologie objectivante, quand on la considère du haut de la Croix, était essentiellement une entreprise pour substituer l'être ainsi compris à ce qui, de par son « essence », se soustrait à tout effort de *saisie*. Qu'il s'agisse de théologie rationnelle ou de « théologie révélée », de dogme ou de pratique, la critique-retour instaurée par la Réforme n'était et ne pouvait être que la mise en question de cette opération transformatrice qui aboutissait, au terme d'un immémorial oubli, à une sorte de nihilisme, à l'anéantissement pur et simple d'un essentiel-originel. On s'explique

ainsi que Kierkegaard, accomplissant le « jugement de la Croix » sur le monde chrétien, ait proposé, pour y remédier, une herméneutique du « devenir chrétien » qui opposait à la conceptualisation d'un Objet, fût-il suprême, la pensée de l'existence et de la « Chose » de foi.

Il serait, certes, tentant de rapprocher de ce « pas en arrière », l'*emendatio intellectus* que proposait, pour la philosophie et son histoire, la méditation heideggerienne. Les analogies accentuent le plus souvent les similitudes. Il faudrait insister plutôt sur les différences. Et, de toute manière, quel qu'ait été, dans le cas présent, l'impact du « théologique », il importe surtout de se souvenir de la phrase lapidaire : « *Herkunft aber bleibt stets Zukunft.* » Ce que je traduis au moins mal : « Ce dont on vient reste constamment (sous la dominance de) ce qui *a* et qui *est* à venir. » Une condition nécessaire n'est jamais suffisante. Une origine n'est pas une prédestination. Mais s'il n'est point évident qu'un premier langage soit un destin, il se pourrait qu'une analyse moins esclave du tissu discursif et des parallélismes ou des similitudes probables décèle, dans l'arrière-plan « anté-prédicatif », des convergences d'un autre ordre. Un « pas en arrière » sollicite un « autre pas ». Il ne saurait y avoir de dernier « pas » dans ce mouvement régressif. Les rapports entre théologie et philosophie sont trop complexes pour s'en tenir à la seule clarté des contenus. D'autres facteurs interviennent qu'il serait utile d'estimer à leur juste poids. Devrait-on, en finale, les déclarer négligeables, les possibilités ainsi entrouvertes ne sauraient être, *a priori*, exclues ou surestimées.

6. Ce trop rapide *excursus*, qui met un bémol devant l'expression « la théologie chrétienne », ne prétend pas mettre un point final à la querelle des appellations. Dans la confusion présente, je n'ai pas grâce d'état pour décider si le théologien, tel qu'on se le figure, est un « écrivain chrétien » ou un authentique « penseur ». Ce n'est point

que la chose soit sans importance. Mais, dans la conjoncture présente, il est plus urgent de savoir pourquoi, commençant en théologie, on croit nécessaire d'en sortir; pourquoi, dans la fidélité à un « originel » que l'on maintient, et en lequel on « demeure », le « même » auquel on tient sollicite, pour faire retour à *soi*, le secours de l'« autre » et de son bienfaisant danger. En toute hypothèse, en théologie comme en philosophie, aucune caution d'où qu'elle vienne ne nous exempte du « courage d'être ». Il semble parfois que, de nos jours, philosophe et théologien ont presque honte d'exister. Après avoir été rois, ils se demandent s'ils ont même le droit d'être les « ancêtres » des nouveaux seigneurs. On leur souhaiterait la foi qui transporte les montagnes. A ce niveau où, seules comptent l'audace de la question et la responsabilité de la réponse, peu importe qu'on se dise théologien ou philosophe: l'esprit qui souffle où il veut saura reconnaître les siens.

NOTES

1. Sur Denys l'Aréopagite, je ne puis que recommander les pages si éclairantes de J.-L. Marion, *l'Idole et la Distance*, Grasset, Paris, 1977, pp. 227-240.

2. Ne pouvant insister, je renvoie le lecteur que cette discussion pourrait intéresser à mon ouvrage *Unicité et Monothéisme*, de prochaine publication.

3. J'utilise la traduction de J. Trouillard, *Proclus, Eléments de Théologie*, Paris, 1965, p. 61. Cf. mon étude, « le Théorème de l'un dans les Eléments de théologie de Proclus », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1974, pp. 561-583.

DIALOGUES

L'APPROPRIATION ET LA TRAHISON DE L'AUTRE ABSOLU

Tony O'Connor

D'après quelques réflexions récentes, la critique heideggerienne de la tradition onto-théologique serait moins un déplacement radical de celle-ci qu'un essai de la continuer d'une manière plus profonde¹. Cela est plus évident pour *Sein und Zeit*, dont l'entreprise ressemble à celle de Husserl, qui cherchait à dégager et à établir les concepts dirigeants fondamentaux qui guident toute recherche en général. Dans cette œuvre, Heidegger invite toutes les disciplines à reconnaître leurs présupposés fondamentaux, en mettant leur validité à l'épreuve². Parmi ces disciplines, la théologie doit chercher une interprétation plus fondamentale de l'être-vers-Dieu de l'homme. Elle n'est donc point exclue de l'activité de purification méthodologique à laquelle toute science est obligée. La primauté de l'ontologie fondamentale n'empêche pas la possibilité d'une réforme qui conduirait à de nouveaux développements en théologie, une fois qu'elle aurait soumis certains présupposés à une critique radicale et aurait corrigé certaines faiblesses de méthode.

Pourtant, il y a une tension entre ce respect pour la théologie et les revendications de l'ontologie fondamentale. La théologie n'est plus qu'une science positive régionale. Malgré sa neutralité à l'égard de la question de Dieu, la pensée de Heidegger circonscrit par avance le domaine de l'être où cette question se situe. Il paraît impossible pour la théologie de se rendre autonome par rapport à l'horizon inéluctable de la pensée qui articule le rapport de l'être et du temps³.

Une théologie herméneutique qui aurait des correspondances structurales et méthodologiques avec l'analytique existentielle, d'une part, et avec la pensée de l'appropriation (*das Ereignis*), de

l'autre, peut se construire. Il paraît que Heidegger lui-même avait accepté ces correspondances. Mais ces correspondances recèlent des dangers pour une théologie qui se voudrait radicale, car Heidegger n'a pas réussi à dépasser certains présupposés onto-théologiques dans la mesure où il reste préoccupé par la question de l'origine, du commencement. Si la théologie veut sauvegarder l'au-delà de l'être, il lui serait peut-être plus profitable d'examiner ce que Levinas dit sur l'Autre, qui échappe à toute catégorisation totalisante.

I

Les deux thèses essentielles de Heidegger sur la théologie concernent *a.* la foi comme événement irréductible et fondateur ; *b.* la critique de la théologie comme science spéculative.

Le rôle de la foi est tel que ni l'expérience religieuse, ni la réflexion théologique là-dessus ne sont ouvertes au questionnement radical. Puisque la foi dépend de la révélation divine, elle peut être considérée comme une espèce de dépôt divin, appréhendée une fois pour toutes, avec une certitude inébranlable. Les croyants ne choisissent pas la révélation, mais la reçoivent comme un don. C'est un sens absolu qui advient en dehors de l'ouverture de la recherche humaine, soit scientifique, soit philosophique, et qui ne peut pas être affecté intrinsèquement par elle.

Les ambitions spéculatives de la théologie classique, d'autre part, la condamnent à s'engager dans l'oubli de la source originelle qui est le destin de la métaphysique. Pour Heidegger, « métaphysique » et « théologie » désignent la même chose dans la mesure où elles prolongent la tradition établie par Platon et continuée par Aristote, dans laquelle la cause première et suprême est nommée le divin. L'identité structurale de la métaphysique et de la théologie est renforcée par leur pensée de l'être comme Idée. La théologie continue l'oubli métaphysique du sens du mot grec *physis*, qui veut dire le processus de venir en présence, de dévoilement⁴. De plus, la distinction chrétienne entre l'être suprême et l'être créé conduit à une distinction ultérieure entre foi et connaissance ou pensée, de sorte que le christianisme se trouve engagé dans le débat du rationalisme et de l'irrationalisme.

Dans la mesure où l'idéal scientifique a été un motif central de la théologie, dès l'époque où les Pères de l'Eglise cherchaient un cadre intellectuel pour l'interprétation de leur expérience religieuse, une tension fondamentale s'est révélée dans l'entreprise.

La théologie est tentée de modifier, et même d'éliminer entièrement, le domaine essentiel de la foi. Par exemple, si la théologie cherche à s'établir en tant qu'activité scientifique, pas nécessairement en suivant les méthodes d'une science naturelle réussie, mais comme questionnement qui cherche une totalité de savoir grandissant, fondée sur la preuve de la vérification, alors la spéculation sera mise dans un rôle dominant par rapport aux données dogmatiques⁵. Cela mènera, à son tour, à un affaiblissement du rapport entre créature et créateur, de sorte que la raison deviendra le facteur principal et même l'absolu⁶. Une fois que l'idéal scientifique ou rationnel a assumé cette primauté, alors ce que l'on atteint, c'est le Dieu de la raison et non plus celui du *creyant*. Un tel résultat signifie que Dieu ne paraît plus comme l'absolument autre, mais comme une instance de l'être-compréhension, auquel il serait subordonné comme un des modes dans lesquels celui-ci se révèle.

Cet état de choses conduirait à une diminution de la foi, vertu surnaturelle par laquelle le croyant accepte comme vrai ce que Dieu a révélé, mais sans l'avoir intrinsèquement compris. Il en résulterait également une diminution de l'autorité divine et, par conséquent, une modification du domaine du mystère, et de la révélation divine elle-même.

Nous nous demandons si les conditions requises par Heidegger pour la sauvegarde de la foi du croyant, et du mystère qui en est l'objet, ne sont pas beaucoup trop statiques, voire simplistes. Bien des théologiens contemporains soutiennent que la théologie ne s'occupe pas seulement de l'investigation, de l'ordonnance, de l'exposition et de la communication de la révélation divine, puisqu'elle est également obligée de médiatiser la signification de Dieu avec la totalité des affaires humaines⁷. Cette tâche l'oblige à employer une méthode rationnelle pour construire intellectuellement les données reçues dans une Eglise sur la base de la foi⁸.

La théologie, comme recherche herméneutique, peut donc opérer selon des principes en accord avec ce que Heidegger demande pour la tâche de la pensée. Il n'est pas nécessaire de garder la foi comme un dépôt statique, dont les présupposés et les conséquences seraient accessibles une fois pour toutes et dès le commencement. En conséquence, la théologie, comme la pensée fondamentale de Heidegger, est obligée de chercher une compréhension de plus en plus adéquate. Ainsi elle peut être considérée, selon l'expression heideggérienne, comme un « dévoilement historique destinant » de son objet. Cela implique, à son tour, que la

théologie ne doit aucunement se construire comme un déductivisme statique, où les thèses ne seraient que des conclusions qu'il faudrait prouver à partir des prémisses fournies par l'Écriture et la Tradition. Au contraire, la théologie comme investigation historique est obligée d'être attentive au phénomène du temps, non pas comme substrat statique et universel, mais en tant qu'impliqué dans l'événement de l'investigation lui-même.

On peut donc soutenir que la théologie n'est pas qu'un produit de la religion qu'elle examine et qu'elle expose, mais qu'elle dépend aussi des idéaux et des normes culturels qui lui posent ses problèmes et qui déterminent ses solutions⁹. Dire, avec Heidegger, que la théologie reçoit les catégories de sa pensée et la forme de sa parole proprement de la foi n'oblige pas à soutenir un divorce quelconque entre théologie et philosophie. Car la foi, comme l'a montré Kierkegaard, n'est pas un phénomène ultime-ment protégé. Elle se trouve nécessairement engagée, comme les sciences et la philosophie, dans une activité de questionner. La théologie, à son tour, peut et doit incorporer dans son activité la question des présupposés qui la guident. Autrement dit, elle implique une interrogation systématique des principes, lois et conclusions admis dans la discipline. Cet effort de récupérer continuellement des rapports impensés produit sa propre révision¹⁰.

Cette revendication suppose que la théologie est une science méthodique. On peut définir la méthode comme « une série normative d'opérations répétées et liées entre elles qui donnent des résultats cumulatifs et progressifs »¹¹. Cette définition s'applique à l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, où l'attention à la structure question-réponse du *Dasein* comme événement de questionnement mène, d'un côté, à l'identification du *Dasein* et de l'être, et, de l'autre, à l'identification de l'analytique existentielle et de l'ontologie. L'opération de la méthode en théologie dépend de l'attention qu'on prête aux actes systématiques de l'amour impliqués dans ce que Tillich, par exemple, nomme le « souci ultime ». Ce que l'analytique existentielle de Heidegger et la théologie partagent donc, c'est l'accès à une expérience privilégiée ou à un point de départ axiomatique, qui permet la thématization de ce qu'on recherche.

Si une telle théologie méthodique se révèle possible et nécessaire, il paraît que l'attribution d'une position subordonnée à la théologie par Heidegger était hâtive et sans fondement. De toute façon, à l'époque de *Sein und Zeit*, Heidegger lui-même n'avait pas encore élucidé la problématique de la scientificité. Il accepte encore la division aristotélicienne entre discours spéculatif et

discours poétique¹², qui joue un rôle important en renforçant la structure de la métaphysique. Nous allons voir que Heidegger n'échappe à l'onto-théologie qu'en renversant la primauté du discours spéculatif.

II

Sein und Zeit développe la question d'origine en fonction d'une analyse structurale du rapport entre l'être et le temps et il poursuit la question de l'être comme analytique existentielle du *Dasein*. Dans ses dernières œuvres, Heidegger ne poursuit plus la question du fondement comme question de transcendance, comme dans *Sein und Zeit*, mais comme une question d'appropriation (*Ereignis*). L'appropriation, l'implication réciproque de l'être et du temps, n'est aucunement une extension de l'horizon extatique du *Dasein*. L'éclaircie de l'être n'est pas livrée par une analyse de l'intentionnalité, mais elle est un don de l'événement appropriant. Désormais, la tâche du discours du penseur est de nommer l'événement originaire par lequel l'homme et l'être sont appropriés l'un à l'autre. Cela est possible parce que l'événement d'appropriation est le rapport essentiel dans lequel la différence entre l'être et l'étant est implicite et capable d'être révélée comme telle.

Selon Heidegger la pensée de l'*Ereignis* accomplit le pas au-delà ou en deçà de la primauté aristotélicienne du spéculatif, que *Sein und Zeit* n'a pas réussi à faire. Désormais Heidegger refuse la primauté du discours spéculatif sur le discours poétique, ce qui a été si longtemps la pierre d'angle de la recherche philosophique. Il la remplace avec la notion de l'appel de l'être, en tant que sacré, au poète, qui y répond en nommant ce qui l'appelle. L'être est appréhendé comme étant originellement un parler qui permet à la projection poétique de mettre en œuvre la vérité de l'être moyennant la parole.

En se libérant ainsi de Husserl et d'Aristote, il peut sembler que Heidegger a définitivement quitté le terrain de l'onto-théologie. Sa pensée diffère de l'onto-théologie, qui s'occupe de la compréhension des étants, dans la mesure où elle cherche la vérité de l'être même. Elle est en dehors du domaine de la théologie, qui cherche à concilier Dieu et créature, l'être infini et l'être fini, dans la mesure où elle poursuit la question du fondement comme question du néant et, dans la mesure où elle remplace le problème de la distance infinie qui sépare les étants de Dieu comme absolument autre par la question de l'ambiguïté

de la présence/absence de l'être. L'altérité est devenue synonyme de l'altérité de l'être dans la différence ontologique, altérité affirmée par ceux qui sont « possédés » par le *logos*, « appelés » par le langage¹³. La différence ontologique est dérivée d'une ambiguïté dans l'être lui-même, qui à la fois se donne et se retire, ambiguïté liée à la temporalité de l'être. Le mot « être », qu'on peut lire comme verbe et comme nom, porte en lui-même la marque de cette ambiguïté. Il indique à la fois ce qui est et le processus moyennant lequel il est, et révèle ainsi une différence entre l'être et les étants, qui signale, à son tour, que le domaine de ce qui est donné originairement est toujours à reconstruire, que l'être demande à être thématiqué.

Cette pensée pose pour théologie la question de savoir si elle veut, ou si elle peut, poursuivre le problème de l'origine, du fondement, de l'unité en dehors de la division aristotélicienne du discours entre un problème ontologique de l'unité et un problème théologique de la séparation. Dans la mesure où il faut rejeter la notion aristotélicienne d'*ousia*, la première catégorie du discours attributif, et pour Aristote la seule signification de l'être divin, s'annonce la possibilité, non seulement d'une révision radicale de la théologie, mais de la subversion de ses fondements mêmes¹⁴.

La théologie se défendra pourtant contre une telle menace en faisant appel à une certaine correspondance entre son entreprise et celle du dernier Heidegger, car tous deux sont d'accord que l'automanifestation du fondement est inséparable de son dévoilement. La source mystérieuse est donnée à un interlocuteur adéquat, en quelque sorte, à sa portée. Cela s'exprime, dans les deux cas, dans une activité de compréhension intersubjective et d'échange mondain.

A partir de là, on peut affirmer plusieurs correspondances centrales. Pour Heidegger ; *a.* l'être se donne, mais pas sans réserve ; *b.* un domaine de mystère accompagne sa manifestation ; *c.* quoique l'être soit présent, son articulation peut varier selon le lieu et le temps ; *d.* l'être est reçu comme don par celui qui écoute ou qui est élu ; *e.* l'être n'est pas une production subjective. De même, le théologien pourrait soutenir que *a.* l'autorévélation de Dieu n'est jamais complète ; *b.* le mystère y joue un rôle essentiel ; *c.* la constance de la foi n'empêche pas des variations dans ses expressions théologiques ; *d.* l'amour de Dieu est moins un choix personnel que l'acceptation du don que Dieu fait de son

amour ; *e.* l'amour de Dieu est un épanouissement de l'être humain qui vient de l'au-delà.

Ces correspondances apparentes ne sont que des paroles vides, puisqu'elles sont tout de suite minées par les différences profondes qu'elles recèlent. Ces différences concernent le rapport de Dieu avec l'être. Quand Heidegger emploie le terme « dieu » dans un sens positif, ce n'est pas pour désigner le Dieu d'Israël, qui à un certain moment de l'histoire a élu le peuple de l'alliance ni l'être absolu de la théologie chrétienne dans sa possession de soi éternelle. Au contraire, le terme est employé au sens grec de « porteur de lumière », messenger de dévoilement qui reste subordonné à l'être des étants. Tandis que pour le christianisme la spiritualité absolue de Dieu est fondée sur la possession illimitée de soi, pour Heidegger c'est l'être, *alétheia*, l'événement de la vérité, qui rend possible le sacré. L'être du sacré est l'être dans l'aspect d'illumination et de manifestation qui le révèle comme divin. L'être est l'origine des dieux¹⁵. Dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu n'est jamais seulement le Dieu de l'histoire, mais comme origine du temps, il maintient une présence extra-temporelle à laquelle toute autre chose est présente. Même si la théologie herméneutique nomme Dieu comme proportionné à la production de l'être, néanmoins, puisqu'il possède le principe de l'existence en lui-même, il demeure au-delà des ordres créés de la contingence et de la nécessité. Ce Dieu transcendant ne s'accorde pas du tout avec la pensée heideggerienne de l'être comme présence-absence ambiguë.

Le problème de la différence ontologique n'est pas à résoudre comme question de l'être fini et infini. Le rapport entre être fini et être infini repose, à son tour, sur le modèle de l'immanence et de la transcendance. Ce modèle a été introduit par Platon dans la discussion de la nature et de la fonction des Idées, associée au problème de l'universel et du particulier. Platon fournit un modèle hiérarchique pour traiter ces thèmes, dans lequel chaque niveau successif a le rôle d'unifier ce qui était divers au niveau inférieur.

Il est très important de noter ici qu'il y a une différence majeure entre la théologie chrétienne et la pensée de Heidegger quant à la question, où faut-il placer le point axial de l'histoire spirituelle de l'Occident ? Pour le christianisme, ce point est à chercher dans la conjonction de l'expérience religieuse du Christ (y compris sa manifestation dans des écrits religieux et exégétiques de diverses sortes) et l'intellectualisme post-platonicien, qui repré-

sente les ordres inférieurs comme créés et l'ordre supérieur comme créateur. Dans cette perspective les écrits présocratiques ne sont que des rhapsodies païennes et présocratiques. De l'influence platonicienne sont nés les contrastes si importants dans la tradition métaphysique : être et devenir, être et apparence, être et pensée, être et devoir. De là aussi la notion de l'être comme l'abstrait et le général, le non-spécifique.

Les penseurs présocratiques, par contre, ne comprennent pas la question fondamentale, « pourquoi y a-t-il de l'étant plutôt que rien ? », comme une question portant sur l'émergence des étants d'un étant parfait et premier, comme chez Platon ; il s'agit plutôt pour eux de l'émergence des étants sur le fond du rien. Le rien n'est pas ce qui a le rôle dans la vision chrétienne de signifier le pouvoir absolu d'un Dieu qui peut créer *ex nihilo*. C'est plutôt le retrait qui accompagne toujours la venue en présence de l'être comme le présent immédiat.

L'approche platonicienne à cette question fait l'effort de distinguer la vraie pensée de la fausse¹⁶. Les présocratiques, pourtant, cherchaient la réponse dans la pensée de la *physis*, puissance qui se déploie et qui demeure, et de l'*alétheia*, présence émergente et demeurante. Heidegger veut sauvegarder cette pensée en méditant le propre déploiement de l'être, qui n'est ni une révélation venant de l'éternel, ni une simple série d'instant. Tout au contraire, la manifestation de l'être est toujours historique. En même temps qu'il se révèle, il reste caché en vertu de sa négativité essentielle. L'être ainsi appréhendé n'est pas subordonné à la pensée mais l'évoque, parce que l'être, comme l'immédiat dans son retrait, attire la pensée par son appel.

Mais est-ce que Heidegger lui-même arrive à penser le fondement comme altérité ? Ne partage-t-il pas encore bien des pré-supposés de la tradition qu'il cherche à rejeter ? Par exemple, le dire qui pour Heidegger est approprié à l'être n'est pas une obéissance passive aux données, comme il devait être si l'être doit retenir sa primauté. Ce dire possède un dynamisme propre. Cela implique que le dire modifie ce qu'il nomme¹⁷. De plus, malgré l'ambiguïté du signe linguistique, il n'est pas susceptible d'un déplacement continu. Il s'enracine, au contraire, dans le caractère historique d'un système sémiotique, et il est protégé dans le contexte ouvert des échanges signifiants. Cette interprétation implique que le fondement et l'origine sont toujours à retrouver — c'est la tâche de la projection poétique ainsi que de la pensée — et que la nomination transcende l'individu vers l'« ouvert »

dont l'individu est une instance. Cela était déjà clairement vu par Platon et Aristote et reste un élément prépondérant de la tradition intellectuelle occidentale.

Heidegger partage le désir de l'unité, si fondamental à la tradition onto-théologique. Le fondamental reste, pour lui, un genre singulier, une puissance contrôlante, à la base de toutes choses. Dans la mesure où le non-dit est dérivé du caractère donné du fondement, c'est-à-dire de la donation de l'événement appropriant, on ne peut plus considérer la possibilité que l'originaire soit une dimension polymorphique au sens de Merleau-Ponty : « L'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation¹⁸. »

Une autre objection qu'on pourrait faire, c'est que l'essence de l'être est obligée d'apparaître comme le déjà-dit, puisque le fondement maintient toujours une dimension de révélabilité. C'est pourquoi Levinas soutient que les mots, comme faisant partie d'un vocabulaire constitué historiquement, sont traités par Heidegger de telle façon que l'être qui paraît être identique, à la lumière du temps, a son essence dans le déjà-dit. Autrement dit, l'essence de l'être est parlée¹⁹. De même, Derrida signale que l'ouverture de la différence ontologique est toujours un être-présent portant l'autorité d'un principe. L'altérité devient le commandement du Même²⁰, de sorte que le problème de l'Autre au-delà de l'histoire est simplement éliminé. Le dieu paraît comme appartenant à une seule dimension de la Quadrité qui établit la différence ontologique.

Ces difficultés amènent Ricœur à croire que le déplacement radical que réclame Heidegger est non seulement sans nécessité mais impossible. Il suggère, à l'encontre de Heidegger, que le caractère situationnel du sens peut être le plus adéquatement étudié avec l'aide de la notion d'intersection des discours. L'étude de l'intersection complexe des discours rend possible une approche à la question de la structure interne et des rapports externes des individus et des disciplines. Dans ce contexte, Ricœur défend une analogie de proportion entre la théologie et la pensée fondamentale en laissant indécidée la question de leur fondement. Cela est possible, selon Ricœur, car en entrant dans la sphère de la problématique de l'être, l'analogie retient sa structure conceptuelle propre en même temps qu'elle reçoit un aspect transcendantal du champ de son application²¹.

A la lumière des questions de Heidegger, néanmoins, cela est une position faible, car Ricœur a déjà accepté ce qui serait à chercher dans le cours de l'investigation. Bien que Ricœur veuille soutenir que le vrai sens du discours est une recherche

infinie de sens, au cours de laquelle des sources nouvelles de compréhension émergent continuellement, tandis que des sources nouvelles d'erreurs sont détectées et surmontées, néanmoins il avait déjà accepté les distinctions entre discours spéculatif et poétique, bon sens et théorie etc., comme des conditions *a priori* de l'expérience. C'est justement ces présupposés que Heidegger veut mettre en question.

En fin de compte, selon la position de Ricœur, les analogies seraient le plus adéquatement établies par le théoricien dans les méta-énoncés de sa discipline. Dans ce cas, le questionnement critique est premier, et le domaine de la passivité, de l'écoute, n'est plus qu'une forme nouvelle du questionnement ; la question de l'altérité absolue est menacée d'être réduite à une simple projection du chercheur.

Heidegger lui-même, selon Ricœur, Derrida et Levinas, est tombé dans ce piège ; pour lui et pour la théologie qui se fonde sur sa pensée, la règle de l'interprétation reste celle de toute la métaphysique, une nostalgie au sens grec, un mal du pays²².

III

Nous pouvons maintenant reformuler la question de l'au-delà de l'histoire comme la question : comment restaurer la question de l'Autre en dehors des limites de la métaphysique totalisante, conçue soit comme unité logique de l'être parfaitement proportionné à soi, soit comme neutralité heideggérienne, soit comme projection idéale d'une expérience intentionnelle ?

Cette formulation laisse paraître les deux grands présupposés culturels de notre vue du monde : *a.* que la pensée doit opérer selon le modèle de la métaphysique grecque avec ses images contrôlantes de recueillement et d'appropriation, de retour à la maison et d'assouvissement du désir, etc. ; *b.* que l'expérience de Dieu doit être fondamentalement celle d'une théologie qui a incorporé les images grecques dans l'expérience originelle de la foi. La conséquence en est que la théologie affirme sa propre expérience culturelle comme universellement donnée, en parlant du « fondement » comme le déjà-dit, récupérable dans une temporalité mémorable.

On pourrait objecter qu'aucune approche alternative n'est possible sans retomber dans l'inintelligibilité ou l'absurdité absolues. Levinas signale une autre possibilité, celle indiquée par le *Talmud* qui enseigne que l'expérience religieuse ne peut pas précéder l'expérience morale²³. Cette possibilité sollicite un change-

ment d'attitude qui remplacera l'image d'un Dieu chrétien, artisan transcendant dirigeant l'histoire, présent dans l'histoire par le don de sa grâce ou de son amour, par le Dieu hébraïque absent, présent seulement comme loi.

Le rapport historique principal n'est donc pas un rapport de cognition, d'amour, ou même d'appropriation heideggérienne, mais de justice²⁴. Cela mène à son tour à l'abandon des images de la recherche, du recueillement, du retour, du salut etc., car ici il n'y a plus aucune anticipation d'une fin de l'histoire qui domine le moi individuel. Au contraire, l'histoire, le passage du temps, est le temps de la responsabilité. Ce n'est pas la dispersion de l'unité contenue dans une cause première, une série de causes et d'effets, ou un projet intentionnel, car nous sommes engagés dans un au-delà qui n'est pas susceptible d'une activité récupérante, mais qui trahit sa propre infinité en quelque sorte.

Parler de Dieu ainsi c'est parler de Dieu comme l'Autre par excellence, l'absolument autre, et simultanément comme le refus permanent de l'histoire²⁵. Cela ne fait pas de Dieu un terme nouménal, qui en tant que sacré possède l'individu, car ce serait forcer l'homme à participer extatiquement dans un drame qui le transporte au-delà de ses pouvoirs²⁶. La notion de Dieu comme au-delà, comme surplus incontrôlable, de l'autre côté, sauvegarde un rapport entre l'homme et Dieu fondé sur le caractère exceptionnel du rapport éthique, dans lequel le contact avec un étant extérieur, au lieu de compromettre la souveraineté humaine, l'investit et l'établit²⁷.

À partir de là, on peut suggérer que le rapport intersubjectif, ainsi que le rapport de l'homme à Dieu, est proprement à caractériser comme trahison²⁸. Car la dimension morale révèle que la découverte du pouvoir de s'approprier implique aussi la découverte de son illégitimité. La conscience morale, donc, n'est pas quelque chose qu'on surajoute à la constitution du moi. Ce n'est pas non plus un mode particulier de la conscience différenciée. Au contraire, la conscience de soi advient dans un contexte moral. C'est-à-dire qu'être pour moi, c'est déjà être conscient de la faute que j'ai commise à l'égard de l'Autre²⁹. Je suis vulnérable à un ailleurs, à un rapport qui apparaît sur le visage de l'Autre. Cette expérience hétéronome qu'on ne peut pas convertir en une catégorie, et qui n'est pas récupérable dans l'identification, est à proprement parler une trahison. Le terme « trahison » signifie une action qui n'assume pas son but, mais donne la primauté à l'Autre. Il signifie la susceptibilité du moi en rapport, mais un moi qui est dé-situé et exilé, substituable à l'Autre.

La primauté de l'Autre, portée sur son visage, est telle qu'il n'est

pas une instance d'une catégorie universelle, ni l'expression d'une essence irrationnelle. Le rapport est plutôt un rapport de proximité, dans lequel aucun des étants en rapport n'est uni à l'autre par une synthèse de l'entendement, ni comme un sujet par rapport à un objet, mais par une intrigue qui n'est pas du tout élaborée par le savoir. Dans le contact du visage humain émergent la tendresse et la responsabilité³⁰.

L'altérité surgit ici non pas comme un principe formel, ni comme terme d'un projet, mais comme un rapport avec le prochain qui a du sens avant que je ne le lui en confère. Il est l'Autre par lequel je suis obsédé. Dans ce rapport d'obsession, il n'est pas simplement à la disposition de mes schèmes, mais étant en dehors de la thématization, son sens est trahi. Ce sens advient comme la trace de l'absence, c'est-à-dire d'un domaine incommensurable, invisible, toujours en dehors des schèmes représentationnels du sujet appropriant.

Ce rapport d'excès est institué dans le rituel du judaïsme, qui annonce le chemin vers la justice. Ainsi le chemin qui conduit à Dieu conduit *ipso facto* à l'homme. Le chemin qui conduit à l'homme conduit à l'éducation rituelle de soi.

Ce qui est originel ici est l'accord du religieux, du moral et de la loi. Dans ce contexte, la régénération de l'homme dépend de l'intervention de la loi. Donc, l'aspiration à une société juste exige une action éminemment religieuse; tandis que le rapport de l'homme à Dieu implique l'institution d'une société juste.

Dans la mesure où la justice est mêlée à la bonté, et associée à Dieu, des notions comme devoir et foi en Dieu n'ont plus la forme d'une soumission à une source unifiante qui se révèle, mais celle d'une forme spéciale de compassion qui s'étend à celui qui se soumet à la loi. De cette région, en dehors des mythes de l'appropriation, du salut, etc., nous pouvons conclure avec une question qui s'adresse également à Heidegger et à la théologie chrétienne. Peuvent-ils renoncer à leurs images de source qui se révèle, de fondement et de fin, surnaturels, de dogme...? Cela demanderait, entre autres, un déplacement du concept, des notions heideggeriennes d'identité et de différence, et d'une idée de l'amour dont la finalité est révélée à une vision extérieure qui l'intégrerait dans un dessein de création.

NOTES

1. J. Derrida, « la Différance », in *Marges*, Ed. de Minuit, Paris, 1972, pp. 1-29 ; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Siebeck, Tübingen, 1960 ; E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930 ; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967.
2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, p. 10.
3. *Sein und Zeit*, p. 306 n. ; *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt, 1970, pp. 14-18 ; *Brief über den « Humanismus »*, Wegmarken, Klostermann, Frankfurt, 1967, pp. 181-182 (où est cité *Vom Wesen des Grundes*).
4. *Dans Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, p. 46. Heidegger soutient que cet oubli était facilité par la traduction du mot en latin comme *natura*, dont les associations (*nasci*, naissance) sont moins évocatrices. Le réemploi de ce mot par les penseurs chrétiens du Moyen Age aurait occulté la question de l'être.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 148.
7. B. Lonergan, « Theology in its New Context », in *Renewal of Religious Thought*, dir. L.K. Shook, Herder and Herder, New York, 1968, p. 41 ; J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1968.
8. Y. M.-J. Congar, « Theology's Tasks after Vatican II », in *Renewal of Religious Thought*, p. 47.
9. Lonergan, art. cit., p. 37.
10. *Ibid.*, p. 43.
11. B. Lonergan, *Method in Theology*, Longman and Todd, Darton, 1972, p. 4.
12. P. Ricœur, *le Métaphore vive*, Seuil, 1975, Etude 8.
13. T. O'Connor, « Structure and Reciprocity », in *Seminar II*, Cork, 1978, pp. 45-52 ; « Heidegger and the Limits of Language » (communication au colloque sur *Heidegger et le langage*, Coventry, University of Warwick, juillet 1978).
14. T. O'Connor, « Discourse and Beyond », *Seminar IV*, Cork, 1980.
15. T. O'Connor, « The Betrayal of the Art-Work » (communication au séminaire de The Irish Philosophical Association, Cobh, printemps, 1978).
16. On peut voir comment l'approche parméniennne de la question est déformée par Platon dans *le Sophiste*. Pour Parménide, le « rien » est le concrètement absent ; pour Platon, c'est le domaine approprié à la parole fausse, et parler du rien, c'est parler d'une façon vide et sans pertinence. Cf. A.F. Blum, *Socrates: The Original and its Images*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978, p. 84.
17. Cf. « Heidegger and the Limits of Language », *op. cit.*
18. M. Merleau-Ponty, *le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 165.
19. E. Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 49.

20. J. Derrida, « la Différance », *op. cit.*
 21. Ricœur, *op. cit.*
 22. « To find the ultimate unity of being in God is to say that all creation is dynamised by a desire of God. Philosophy has instinctively felt so. A return of being to God is of the essence of every metaphysic worthy of the name » (J.E. O'Mahony, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork University Press, Cork, 1929).
 23. E. Levinas, *Quatre Lectures talmudiques*, Ed. de Minuit, Paris, 1968, pp. 33-34.
 24. E. Levinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris, 1963, p. 34.
 25. *Quatre Lectures talmudiques*, p. 34.
 26. *Difficile Liberté*, p. 27.
 27. *Ibid.*, p. 31.
 28. Le mot « trahison » désigne l'Autre qui échappe à la répétition du Même. Cf. T. O'Connor, « Miss Lonelyhearts/The Philosopher King », in *The Cork Review*, 2, janvier 1980.
 29. *Difficile Liberté*, p. 32.
 30. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 225.

DE L'INTERDICTION A L'ÉCOUTE

Mark Patrick Hederman

I

HEIDEGGER ET LEVINAS

La pensée d'Emmanuel Levinas s'impose comme une des critiques les plus radicales de la philosophie heideggérienne et en particulier de son interprétation du divin et du sacré. Je voudrais souligner ici quelques points centraux de la critique de Levinas, et, dans une deuxième étape essayer de défendre l'approche heideggérienne.

Quelques théologiens ont voulu croire que chaque fois que Heidegger parlait de Dieu, il reconnaissait, malgré lui, le Dieu d'Abraham. Pour Levinas, au contraire, Heidegger est un athée dont la négation de Dieu retombe dans « une religion à rebours ». Le devoir d'une pensée juive serait de protéger les hommes contre cette « piété vouée aux dieux mythiques¹ ». La tendance inhumaine à l'athéisme technologique contre laquelle Heidegger nous met en garde est bien moins destructrice, aux yeux de Levinas, que cette religion naturelle qui la remplace : « Le judaïsme demeure étranger à tout retour offensif de ces normes d'élévation humaine. Il les dénonce comme de l'idolâtrie... Cette puissance sacramentelle du divin apparaît au judaïsme comme blessant la liberté humaine². »

En surmontant l'oubli de l'être et l'orientation de l'intelligence vers la technique, l'ontologie heideggérienne ne réussit qu'à subordonner la relation éthique à l'Autre à une relation ontologique au Neutre (l'être) ; et, par là, maintient « un régime de puissance plus inhumain que le machinisme³ ». Si on peut déceler les origines

de la technique dans l'intellectualisme de Socrate, que Heidegger aurait surmonté par un pas en arrière vers une religion naturelle pré-socratique, Levinas se pose en défenseur de Socrate contre cette régression idolâtrique : « Socrate préférerait à la campagne et aux arbres, la ville où l'on rencontre les hommes. Le judaïsme est frère du message socratique⁴. » La philosophie de Heidegger n'est point une doctrine académique détachée du monde socio-politique ; elle est le choix d'un pouvoir plus dangereux que celui de la technique : « En dénonçant la souveraineté des pouvoirs techniques de l'homme, Heidegger exalte les pouvoirs pré-techniques de la possession⁵. »

Ainsi il y a un lien intrinsèque entre cette pensée et la persécution des juifs en Allemagne⁶. Levinas va jusqu'à dire que le génie de Heidegger est justement ce qui rend son crime impardonnable : « On peut pardonner à beaucoup d'Allemands, mais il y a des Allemands à qui il est difficile de pardonner. Il est difficile de pardonner à Heidegger. Si Hanina ne pouvait pardonner à Rav, juste et humain, parce que c'était aussi le génial Rav, encore moins peut-on pardonner à Heidegger⁷. »

La phénoménologie depuis Husserl, selon Levinas, est caractérisée par une répudiation des intuitions fondamentales de Husserl⁸. Heidegger a remplacé le « concept » aboli par Husserl avec l'« horizon » dans lequel les étants peuvent apparaître, ce qui n'est qu'une variation de la prétention erronée de l'Idéalisme allemand⁹, une restauration de l'hégémonie du Même sur l'Autre : « Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec *l'être de l'étant* qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté¹⁰. » Levinas n'admet pas que la lumière impersonnelle de l'être soit l'horizon nécessaire de la compréhension des étants, et il s'oppose aussi à la prétention que le savoir soit le rapport essentiel à l'être : « *Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : l'être est inséparable de la compréhension de l'être¹¹. » Le rapport de savoir est un rapport de pouvoir qui permet de réduire l'Autre au Même. Rien n'existe pour une telle philosophie que le Moi et ses puissances de compréhension qui ne sont jamais mises en question. L'esclavage que cette « liberté » et ce pouvoir du sujet demandent est ce que Heidegger appelle l'obéissance à l'être, l'obéissance à la vérité, qui remplace l'obéissance à l'autre. Ainsi le chemin du rapport éthique, qui mène à cette extériorité essentielle à l'autre, le chemin de la relation métaphysique à l'autre comme autre, qui a été un instant entrevu

par Husserl¹², est définitivement barré par l'ontologie heideggérienne.

Cette ontologie résume tous les aspects funestes de la philosophie occidentale : « Ainsi il ne détruit pas, il résume tout un courant de la philosophie occidentale... Le *Dasein* conserve la structure du Même¹³ », la structure d'une triple priorité — celle de l'autonomie sur l'hétéronomie, de la vérité sur la justice et de la totalité sur l'existant. Tout dépend de l'identification de l'être et de la pensée d'un côté¹⁴ et de l'usurpation des pouvoirs de l'homme par le sacré de l'autre côté. Car cette ontologie du Même permet à Heidegger de fonder une « religion »¹⁵ dont la loi primordiale est le sacrifice de l'étranger sur l'autel de l'indigène. L'attitude de Heidegger est celle de la religion ; celle du judaïsme par contre est l'attitude philosophique authentique, car l'essence du judaïsme est la destruction des tendances religieuses naturelles à l'homme et le développement d'une approche éthique de la réalité. Le judaïsme libère l'homme des sortilèges du langage mythique prélogique qui peuvent susciter les manifestations les plus obscènes et extravagantes de la religion primitive : « Le Sacré avec la crainte et le tremblement — mais aussi avec l'ivresse — que suscite sa numineuse présence devient le grand mot, sinon le grand concept de tout un renouveau religieux. Ce que la sociologie contemporaine a découvert dans la mentalité prélogique d'Australie et d'Afrique prend rang d'expérience religieuse privilégiée¹⁶. »

Le culte du lieu n'est qu'en contradiction apparente avec l'universalité du Même. La subjectivité, esclave de la vérité de l'être, s'enfle en toute « liberté » jusqu'à s'affirmer comme absolu ; le culte de la compréhension de l'être produit des arbres dont la croissance ego-centrique, l'enracinement essentiel dans un lieu privilégié, fait partie de la vocation à manifester l'être. Dans ce lieu de campagne, ce pays natal, où l'individu et l'être se donnent naissance l'un à l'autre, s'enracine tout le sens de la vie à l'exclusion de toute autre compréhension de l'humanité¹⁷. « La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par-delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. *Le sacré filtrant à travers le monde* — le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela... L'implantation dans un paysage, l'attachement au *Lieu*... c'est la scission même de l'humanité en autochtones et en étrangers. Et dans cette perspective la technique est moins dangereuse que les génies du *Lieu*¹⁸. »

Ainsi Heidegger « montre dans quelle ivresse baigne la sobriété lucide des philosophes. Avec Heidegger, l'athéisme est paganisme, les textes présocratiques — des anti-écritures¹⁹ ». Le judaïsme,

par contre, unit l'intelligence à la religion (au sens « athée » ou éthique de Levinas) pour sauvegarder l'être comme altérité absolue : « L'affirmation rigoureuse de l'indépendance humaine, de sa présence intelligente à une réalité intelligible, la destruction du concept numineux du sacré, comportent le risque de l'athéisme. Il doit être couru... c'est une grande gloire pour Dieu que d'avoir créé un être capable de la chercher ou de l'entendre de loin, à partir de la séparation, à partir de l'athéisme...²⁰. » Le Dieu de Heidegger n'est pas trop loin ; il est trop proche. Il envahit la liberté authentique, à savoir éthique de l'homme. Pour Levinas, la notion d'une incarnation de Dieu semble inconciliable avec cette difficile liberté (qu'il oppose à la liberté ego-centrique de l'ontologie heideggérienne). Dieu s'adresse au monde selon le mode d'absence. Toute sacramentalité est défendue. Il n'y a ni contact naturel, ni relation directe avec Dieu. L'homme crée en lui-même la possibilité de sortir de la totalité de l'être, d'aller au-delà de l'être, vers l'infini. La subjectivité autochtone « persécute (*persequor*) » son être égoïste jusqu'au point où celui-ci se désagrège et donne lieu à une autre source de soi. Voilà notre seul accès à l'infini, à l'autre, à Dieu.

L'origine de la vérité se trouve donc, pour Levinas, dans l'énigme de l'autre : « Contrairement à la philosophie qui fait de *soi-même* l'entrée du royaume de l'absolu..., le judaïsme nous enseigne une transcendance *réelle*, une relation avec Celui que l'âme ne peut contenir et sans Lequel elle ne peut, en quelque façon, se tenir elle-même²¹. » Le rapport fondamental est le rapport à autrui, donc le rapport à Dieu coïncide totalement avec la justice sociale : Heidegger est « celui qui n'a pas encore senti la solidarité humaine et qui pense (comme bien des philosophes modernes) que chacun existe pour soi et que tout est permis²² ». Il ne connaît pas le *devoir* de l'amour, cette loi morale qui est au-delà même de Dieu, car « on aime la Torah plus que Dieu ». Cet amour n'est point une puissance sacrée qui nous envahit ; c'est une façon de se comporter devant un Dieu toujours absent, un système d'écriture de Braille qui permet aux aveugles, qui ne verront jamais, de lire la volonté de Dieu. Pour Levinas, il est digne et juste que Dieu reste dans l'au-delà inaccessible ; impensable qu'il se montre à l'homme à travers la nature. La terre promise à l'homme ne sera jamais permise à Dieu.

II

HEIDEGGER ET RILKE

Mais la pensée du sacré est bien plus subtile que Levinas ne l'estime. Quand Levinas parle des notions du « lieu », du « savoir » ou de la « puissance sacrale » comme des symptômes totalisants de l'expérience du sacré, il semble méconnaître le sens véritable que Heidegger et des poètes tels que Hölderlin ou Rilke ont donné à cette expérience. Pour faciliter ma défense de Heidegger, je vais m'appuyer en particulier sur un texte très significatif *Pourquoi des poètes ?*, où cette expérience du sacré est suggestivement interprétée.

La « fin de la philosophie », annoncée par Heidegger, laisse à la pensée la tâche d'explorer un domaine inaccessible aux prises de l'ontothéologie. Heidegger suit les poètes, surtout Hölderlin et Rilke, comme ses guides dans ce domaine, ce *lieu* où il veut enraciner la pensée, et qui n'est pas un lieu littéral ou géographique comme Levinas semble le croire.

Il est vrai que Heidegger respecte chez ces poètes une « obéissance » à la vérité qu'on pourrait nommer leur « inspiration », et que Levinas décrirait sans doute en termes d'ivresse et de possession. Mais le commentateur de Hölderlin et de Rilke est très conscient du danger d'une proximité envahissante du divin dont parle Levinas^{22a}. Le sacré que le poète exprime n'est pas, pour Heidegger, une puissance qui usurpe la liberté (difficile ou autre) de l'homme ; il s'agit plutôt d'une voix qui appelle cette liberté et qui demande une grande sensibilité voire responsabilité de la part de ceux qui cherchent à l'entendre. En suivant les poètes sur les traces d'une certaine présence divine dans la nature, sur la terre, Heidegger apporte les compétences d'une intelligence philosophique à l'exégèse d'une parole poétique dont il respecte le sens et l'authenticité. Si l'« Ouvert » de Rilke et cet autre domaine plus proche de l'*a-létheia* qu'ouvre la parole poétique de Hölderlin ne donnent rien à penser, si l'on nie qu'il y a là une « altérité » qui interpelle la pensée, alors l'écoute heideggérienne des poètes est vaine. Mais on n'abolit pas la question *wozu Dichter ?* en mettant ces domaines à l'ombre d'une « religion primitive » dont la sociologie nous aurait déjà tout dit. On peut citer Levinas contre lui-même : « Méfions-nous d'antithèses faciles

et rhétoriques... C'est dans les nuances des formulations, dans les modulations de la voix qui énonce, si étrange que cela puisse paraître, que s'ouvrent les abîmes qui séparent les messages²³. »

L'étude sur Rilke de 1946 est peut-être un « règlement de comptes », une *Auseinandersetzung* nécessaire avec ce poète, que Heidegger situe dans le sillage de la métaphysique nietzschéenne, en identifiant l'Ange rilkéen avec la figure de Zarathoustra²⁴. Mais cette distance critique rend encore plus remarquables l'écoute attentive de Heidegger et sa reconnaissance que le chant rilkéen dépasse toujours toute emprise du penseur²⁵, et nous mène dans le voisinage de ces dieux enfuis dont notre temps nécessiteux sent l'absence. Sa réticence, modeste quant au sens ultime de l'œuvre de Rilke, s'exprime dans le conditionnel de son dernier mot à son propos : « Si Rilke est "poète en temps de détresse", alors seule sa poésie répond à la question : pourquoi il est poète, vers quoi son chant est en route, quelle est son appartenance dans le destin de la nuit du monde. C'est ce destin qui décide de ce qui, à l'intérieur de cette œuvre, demeure historial²⁶. »

Dans l'essai sur « l'origine de l'œuvre d'art », Heidegger énonce les principes fondamentaux de son attitude envers les poètes. Le poète en tant que volonté individuelle disparaît dans sa poésie, qui est une mise en œuvre de la vérité elle-même. « L'essence de l'art, c'est la vérité se mettant elle-même en œuvre... Ce que le Poème, en tant que projet dévoilant, déploie est projeté en avant dans le tracé de la stature, c'est l'Ouvert, qu'il fait advenir, et de telle sorte que ce n'est que maintenant que l'Ouvert au sein de l'étant fait parvenir celui-ci au rayonnement et à la résonance²⁷. » Quelque chose arrive dans le travail du poète — l'émergence de la vérité — et c'est la tâche du penseur d'élucider cet événement. La parole « projective » du poète fait surgir l'indicible comme tel dans le monde²⁸. L'attention à cet indicible, au non-dit destinal de tout dire poétique, peut donner l'impression que l'interprétation heideggérienne est forcée²⁹. Pourtant, l'interprétation « destinale » des poètes est la seule qui laisse parler leur parole ; la seule qui les prend au sérieux comme ceux qui ont affronté l'abîme de ces temps du « manque de Dieu » ; la seule qui peut entendre en eux une voix venant de ce domaine de l'altérité qui appelle et qui dirige leur chant. Rilke lui-même a bien reconnu ce caractère destinal de son œuvre. Il écrit dans une de ses lettres : « Quand je regarde dans ma conscience je n'y vois qu'une seule loi : elle me commande de me fermer en moi-même et de finir, d'un seul jet, la tâche qui m'était dictée au centre de mon cœur. J'obéis — vous savez que c'est vrai —, en venant ici, c'est cela seulement que je voulais, et je n'ai pas le droit de changer

la direction que ma volonté a prise, avant d'avoir accompli cet acte de sacrifice et d'obéissance. » C'est seulement par une telle obéissance que nous pouvons selon Rilke, « nous préparer d'une manière merveilleuse à des relations divines ».

Mais comment l'obéissance poétique peut-elle nous mener vers le chemin du divin ? Il s'agit d'abord d'une conversion, d'un tournant, par lesquels on surmonte la volonté de convoitise, qui cherche une maîtrise technologique des choses, pour vouloir avec une nouvelle volonté, ou plutôt une non-volonté, qui procède du « centre in-ouï », du cœur obéissant du chanteur. L'obéissance des poètes n'est pas un simple abandon à quelque puissance sinistre ; il comporte toujours, dans son caractère même du consentement, une responsabilité, une difficulté, un risque. « Ceux qui risquent plus sont ceux qui veulent le plus dans la mesure où ils veulent d'une autre manière que l'auto-imposition délibérée de l'objectivation du monde... si vouloir c'est uniquement s'imposer soi-même envers et contre tout, ils ne veulent rien du tout³⁰. » C'est en renonçant à toute liberté de s'imposer — et non pas en l'exprimant, comme dirait Levinas — que les poètes veulent consentir à la vocation métamorphosante de la terre. Ainsi Rilke dit : « Terre, n'est pas ce que tu veux : invisible/en nous renaître ?.../ Quoi d'autre, sinon métamorphose, est ta mission indifférable ?/ Terre que je chéris, je veux » (Neuvième *Élégie*).

S'ouvrir ainsi à la mission de la Terre, c'est s'apercevoir qu'il n'y reste que la trace des dieux enfuis. Donc Heidegger peut dire des poètes « les plus risquants », comme Rilke, qu'ils sont « en chemin vers la trace du sacré. Leur chant au-dessus de la terre sauve ; leur chant consacre l'intact de la sphère de l'être. La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut é-voque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin approche le Dieu³⁰. »

Mais la conversation poétique du cœur exige non seulement le refus de la volonté qui s'impose, mais aussi de tout *savoir* objectivant. C'est une telle révolte poétique contre le savoir réductif de la technique que Heidegger cerne ici chez Rilke : « La technique est l'installation sans réserve, posée dans l'auto-imposition de l'homme de l'être-sans-abri intégral, sur le fond de l'aversion qui règne en toute objectivation contre cette pure perception qui tire à elle, en tant que centre inouï de l'étant, toutes les forces pures³¹. » Le poète qui reconnaît le danger de la technique prépare une redécouverte du Sauf (*das Heile*) et du Sacré (*des Heilige*) (*ibid.*). En renonçant à l'autosuffisance et à la cécité volontariste du savoir objectivant, Rilke nous révèle la nudité et la perte de notre monde ; et c'est ainsi qu'il nous indique la trace

du salut. « Rilke essaie de comprendre l'être-sans-abri... de telle sorte que celui-ci lui-même nous sauve, dans la mesure où, retourné, il nous donne asile dans le plus intérieur et dans le plus invisible du vaste espace intérieur du monde³². » Ce lieu le plus intérieur, que Rilke nomme l'invisible du cœur, est pour Heidegger non seulement plus intérieur que toute « représentation calculante » mais aussi « plus loin que la région des simples objets productibles³³ ». Donc, malgré le cadre subjectif de sa sensibilité, Rilke aspire à la même *Kehre* de l'essence de la technique et de son savoir réductif que Heidegger lui-même.

Dès que nous nous retournons intérieurement nous devenons des êtres qui risquent le chant qui est l'existence même (« *Gesang ist Dasein* », nous dit Rilke). Ainsi « chanter en vérité est un autre souffle », précise Rilke. « Haleine en dieu ».

Mais ce souffle divin n'est aucunement une puissance sacrale qui nous envahit : il est l'appel au risque difficile de transfigurer la terre en nous ouvrant la conscience à sa double existence — visible et invisible. Le monde de l'Ouvert, à l'encontre du monde du savoir, est surtout une région ou ordre angélique (*der Engel Ordnungen*) qui embrasse la vie et la mort, le visible et l'invisible, comme l'envers et le revers d'une médaille, *das Doppelbereich*³⁴ :

*Les Anges, dit-on, souvent ne savent pas s'ils passent
parmi des vivants ou des morts. Le courant de l'éternité
à travers les deux règnes entraîne tous les âges
avec soi, toujours, et les confond chacun³⁵.*

Celui qui se tourne vers l'Ouvert, le lieu où la vie s'ouvre à la mort, permet à « l'autre côté » d'illuminer toutes choses. Cette conversion implique que l'Ouvert se tourne vers nous, que quelque chose autre que nous nous ait touché pour transformer la nature et le mouvement de notre volonté. Ce n'est qu'à l'intérieur invisible du cœur que nous arrivons « au plus vaste cercle de l'Ouvert³⁶ ». Les poètes chantent de cet intérieur du cœur et leur chant renverse notre savoir calculant des choses parce qu'il parle « non seulement à partir des deux régions, mais à partir de l'unité des deux, dans la mesure où cette unité s'est déjà accomplie comme leur unification sauvegardante³⁷ ». L'ordre angélique pres senti par le cœur poétique est l'ordre même de l'unité entre le visible et l'invisible : « L'Ange déploie son essence à partir de la quiétude apaisée de l'unité équilibrée des deux régions, à l'intérieur de l'espace intime du monde³⁸. »

Le lieu de cette conversion qui est renversement est l'espace intérieur du cœur au-delà ou en deçà de la sphère du savoir, quoi-

que encore intérieur à la conscience humaine. Le rapport de l'être et de la pensée n'est donc pas exclusivement un rapport de savoir comme le pense Levinas. La parole poétique de l'altérité s'y insère, ce qui rend le rapport plus large qu'aucun schéma idéaliste auquel Levinas le réduit. Cette conversion du cœur dépasse tout savoir en ouvrant une « autre » conscience, inexplorée et « inaccoutumée », qui échappe aux frontières imposées par le calcul réductif pour déborder dans l'Ouvert, là où « l'existence au-delà du nombre surgit ». L'Ouvert nous appelle à l'épreuve de l'absence du salut. Et les poètes qui risquent de l'appréhender apportent « aux mortels la trace des dieux enfuis dans l'opacité de la nuit du monde³⁹ ». Mais cette absence, cette trace ne peut jamais être réduite à la convoitise de la volonté représentante et productrice. Le chant du poète « ne sollicite pas quelque chose qui serait à produire » mais est « un chanter dont la résonance ne s'accroche pas à quelque chose qui ait été finalement encore atteint, mais s'est déjà brisée en sa sonorité afin que seul le chanter se déploie⁴⁰ ». C'est cela que Rilke veut dire quand il affirme que « chanter en vérité est un autre souffle. / Un souffle pour rien. Haleine en dieu ». L'origine du chanter du sacré dépasse le chan teur. Elle se déploie comme une voix moyenne, paradoxale, et ainsi reste incompréhensible aux schémas dualistes de passivité/activité, intériorité/extériorité auxquels Levinas voudrait la réduire.

Dans tout le commentaire que Heidegger consacre aux domaines de l'angélique, du sacré et de l'Ouvert, je ne trouve aucune trace de ces notions de puissance sacrale dont Levinas parle. Dans son écoute sympathique du « travail du cœur » du poète, Heidegger montre une attention modeste et prudente aux nuances d'une vision qui échappe à toute classification réductrice : soit au savoir calculant, soit à une « possession » sacrale et sinistre. Au contraire, Heidegger reconnaît fort bien la superficialité et le danger de toute dimension d'expérience dans laquelle la subjectivité serait, ou bien victime d'une puissance envahissante, ou bien le commencement et la fin de son propre sens et savoir. Le choix entre l'extériorité de l'Autre et l'intériorité du sujet (du Même) ne s'impose pas. L'origine du chanter et du penser du sacré n'est pas une subjectivité contrôlante, ni non plus l'abandon à une sorcellerie de la terre, mais l'écoute de l'indicible divin qui s'annonce dans la parole poétique. Nous sommes devant le paradoxe d'une voix moyenne qui s'énonce entre l'altérité de la transcendence (honorée à juste titre par Levinas) et la subjectivité imposante du savoir technique. C'est par une telle voix que se dessine l'aurore angélique du sacré. Rilke serait donc un messenger

avant-coureur d'un retour possible du Divin, et un témoin, comme Hölderlin et d'autres, que ce retour est inscrit dans le destin de l'être : « En l'invisible de l'espace intime du monde dont l'Ange apparaît comme l'unité mondiale, l'intégrité de l'étant mondial devient visible. C'est seulement dans le cercle plus vaste du Sauf que peut apparaître le sacré. Parce qu'ils appréhendent la perte en tant que telle, les poètes... sont en chemin vers la trace du sacré... Sur la trace du salut, Rilke accède à la question poétique : quand y a-t-il chant, qui essentiellement, chante ? Cette question ne s'est pas posée au début de son chemin poétique, mais lorsque le dire de Rilke est parvenu vraiment à la vocation poétique de la poésie qui correspond au nouvel âge du monde. Cet âge n'est ni déchéance, ni déclin. En tant que destinée, il repose en l'être et saisit l'homme en son assignation¹. »

Je voudrais donc inviter Emmanuel Levinas qui, avec Heidegger, est un des penseurs les plus capables d'affronter ces temps nécessaires, de répondre lui-même à la question : Où appartient le poète dans le destin de la nuit du monde ?

NOTES

1. *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris, 1963 (= D.L.), p. 30.
2. *Ibid.*, p. 2.
3. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967 (= E.D.E.).
4. D.L., p. 257.
5. *Totalité et Infini*, La Haye, 1961, (= T.I.), p. 17.
6. E.D.E., pp. 170-171 ; *Monde nouveau*, II, 1956, p. 18.
7. *Quatre Lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, (= Q.L.T.), p. 56.
8. T.L., p. 15.
9. *Revue de métaphysique et de morale*, 56, 1951, p. 92.
10. T.I., pp. 15-16.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. E.D.E., p. 169.
14. On verra qu'il faut comprendre cette identité telle que Heidegger l'expose surtout dans la première partie de *Identität und Differenz*, comme un rapport bien plus large que celui d'une cognoscibilité de l'être par un sujet connaissant.
15. E.G.E., p. 171.
16. D.L., p. 137.
17. *Ibid.*, p. 136.
18. *Ibid.*, p. 257.

19. E.D.E., p. 171.
20. D.L., p. 30.
21. *Ibid.*, p. 31.
22. *Ibid.*, p. 36.
- 22 a. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort, 1971, pp. 63-72, sur l'imédiateté du sacré, du chaos, etc.
23. Q.L.T., p. 167.
24. *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962 (= C), p. 225.
25. C, pp. 225-226 ; II : « Penser cette sphère reste difficile pour deux raisons : en premier lieu, parce que l'œuvre poétique de Rilke, en son orbite historique, reste, quant à son ordre et place, derrière celle de Hölderlin ; ensuite, parce que nous connaissons à peine l'essence de la Métaphysique et que nous sommes novices dans le dire de l'être. »
26. C, p. 261.
27. C, pp. 56-57.
28. C, p. 58, V : « Le dire qui projette est celui qui, dans l'apprêt du dicible, fait parvenir en même temps au monde l'indicible en tant que tel. »
29. C, p. 224, VI : « Ce dialogue passe inévitablement, auprès de la recherche littéraire historisante, pour un viol antiscientifique de ce qu'elle tient pour des faits. Auprès de la philosophie, il passe pour un égarement de l'embarras en exaltation. Ce n'est pas ce qui empêche l'Histoire de suivre sa voie. »
- 29 a. C, pp. 260-261 ; p. 258.
30. C, *ibid.*
31. C, pp. 240-241.
32. C, p. 251.
33. C, p. 249.
34. *Les Élégies de Duino, les Sonnets à Orphée*, trad. A. Guerne, Seuil, 1972. Sonnets I, 9, « le Double Empire », p. 119.
35. *Ibid.*, p. 17.
36. C, p. 252.
37. C, p. 254.
38. C, p. 256.
39. C, p. 261.
40. C, p. 258.
41. C, p. 261.

ÊTRE AUTREMENT

Odette Laffoucrière

La pensée de Heidegger s'est voulue préparante. On ne saurait oublier dans toutes nos discussions que lui-même s'est qualifié ainsi. Il ne pouvait pas ne pas rencontrer la question de Dieu dont l'histoire tend à prouver qu'elle reste incontournable. A condition toutefois d'ajouter aussitôt que la pensée de l'être, chez Heidegger, a renouvelé toute approche. C'est pourquoi sans doute il est si difficile de nous entendre dès maintenant sur le sens de son œuvre. Du moins pouvons-nous convenir qu'il a essentiellement traité de la question de Dieu à travers la question de la question.

Cette manière de ressaisir les interrogations les plus fondamentales l'apparente par plus d'un trait à Kant. Peut-être même peut-on expliquer par là l'attention qu'il n'a cessé de prêter au philosophe de Königsberg et la générosité privilégiée avec laquelle il l'a interprétée. N'a-t-il pas d'ailleurs, lui aussi, posé toute interrogation non plus en Dieu mais en l'homme ? Même si cette expression, pour usuelle qu'elle soit, implique dans son usage de singulières différences où apparaît l'originalité de Heidegger. Et ce à propos du terme même de *Dasein*, qui chez Kant exprimait, comme dans toute la tradition allemande, seulement l'existence.

Nous ne pensons pas nous éloigner du thème de ce recueil en nous attardant sur l'œuvre elle-même préparante de Kant, étant bien entendu que pour libres qu'elles soient, ces réflexions doivent leur mouvement aux diverses études de Heidegger sur l'auteur des *Critiques*.

La tâche de la révolution heideggérienne est de rendre la phénoménologie positive contre elle-même. Mais alors, quand le jeu essence-fondement — *Wesen-Grund* — s'est ainsi renversé, quand nous ne sommes plus simplement dans une philosophie de l'Esprit, un *autre commencement*, apparaît.

Toute métaphysique s'inscrit dans la ligne éléate : l'être est, le non-être n'est pas. Cette exclusion détermine l'entendement comme pure positivité. C'est le même qui est à être et à penser. Platon constate que le non-être ne saurait être radicalement exclu. Il le réintègre dans la pensée, sous la forme d'une catégorie, celle de l'autre. Il y a ainsi un mode d'être du non-être. Il se situe dans le « dit » et relève d'une dialectique.

La dialectique du même et de l'autre aurait dû supprimer ainsi tout mode de penser le non-être comme tel. Ce dernier n'en a pas moins subsisté. La trace du mythe demeure ineffaçable. Le non-être reste, non reconnu, tout au long de la métaphysique, dans une sorte de parallélisme avec une existence qui finira bientôt par n'être qu'un fait brut. Néanmoins, ce qui persistera de la logique de Platon aura pour mérite, aux yeux de ses successeurs, de maintenir le principe parménidien. Etre un *ce que* — *idea* —, être le *fait que* — *energeia* : l'être signifiera que l'étant est et n'est pas son non-être.

Le problème du fondement qui était obscur chez les Grecs, entraînant l'unique séparation forme-matière, sera interprété depuis Descartes et surtout Leibniz sur le sol de l'*Ego cogito*, que Kant ne quittera point. Pourtant, Kant a fait apparaître une différence nouvelle et capitale : s'interrogeant sur la généralité vague de l'objet de la métaphysique, de *l'étant comme tel*, il distingue l'unité et la différence, les manières d'être et les manières de dire (*Grundsätze*), et par là recherche autrement le fondement de la métaphysique. Faisant cela, il est le premier des phénoménologues, parce qu'il fait apparaître l'absolu du *Phänomenon*, c'est-à-dire ce que comporte cette notion : une arrivée et une structure. Ainsi s'éclaire le rapport transcendantal/transcendance qui joue de manière cachée à travers toute la *Critique de la raison pure*. Est-il besoin de remarquer que c'est ici que s'opérera le pas de Heidegger avec, et au-delà de, Kant dans l'interprétation de cette structure ; au sujet de ce qui vient de nous et de ce qui ne vient pas de nous. Au lieu du concept métaphysique de *Dasein* comme existence dogmatique, surgit la pensée de *Dasein* comme existence interrogative. Ainsi, la question de Dieu doit être posée autrement.

Les tentatives idéalistes et les réductions empiristes dont Kant cherchait à se délivrer étaient fondées sur une prétendue évidence. Malgré leurs oppositions, elles avaient le même présupposé, à savoir qu'elles devaient chercher le rapport entre la pensée et le fondement des choses. Elles ne se mettaient pas en cause sur ce point, pas plus qu'elles ne mettaient en cause la pensée en général. Elargie, cette perspective était celle de toute la tra-

dition antérieure dont c'était le dogmatisme. Le criticisme conteste cette problématique qui ne rend pas compte de ses prétentions. Il démontre qu'elle est sans issue ; ce qui paraissait clair devient obscur, tandis que serait méconnue l'obscurité véritable aussi nécessaire à la pensée que la lumière. Cette négativité, implicite dans toute philosophie critique, comporte un double mouvement. Kant inaugure ainsi le règne du : *comment* ? Il se demande à quelles conditions nécessaires et *a priori* l'objet peut être constitué comme tel. Il se met devant le fait accompli et cherche à en rendre raison *autrement*. Il ramène, contre les déterminations métaphysiques de l'être, la présence de l'étant.

La différence *real-wirklich*

Dès 1763, dans l'*Unique Preuve possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Kant s'aperçoit, après Suarez, que « l'être n'est pas un prédicat *real* », c'est-à-dire n'appartient pas au concept de la *res*, à ce qui détermine celle-ci, au contenu du concept. L'essence, le *Wesen*, des cent talers possibles est la même que celle des cent talers « réels », comme on s'obstine à dire en français, au sens cette fois-ci de *wirklich*, d'existant. Kant récuse la preuve ontologique, comme le fait aussi saint Thomas, mais pour d'autres raisons, articulant d'une manière nouvelle logique et existence, dont la différence semblait « évidente » à l'Aquinat. Contre cette fausse évidence, c'est une autre articulation entre l'une et l'autre que Kant met au jour.

L'être n'est pas un prédicat *real*, nous dit Kant. Dès lors, il ne peut être que *position* : d'abord position relative ; en tant que copule d'un énoncé, de même que dans toute la logique traditionnelle qui, comme toute la métaphysique, part de là. Position absolue en second lieu, que le *Nachlass* précise en ces termes : « A travers le prédicat de *Dasein*, je n'ajoute rien à la chose, mais j'ajoute la chose au concept. »

La position relative, telle que Kant l'explique, s'éclaire à partir du fait que, depuis Aristote, le rapport sujet-prédicat est fixé. Celui-ci mettait en jeu une forme vide et immuable s'appliquant à une matière totalement indéterminée et changeante. Cette forme appartient bien à la logique ; toutefois, pour Kant, la grammaire interprète à contresens les opérations effectives de l'esprit, comme s'il s'agissait de dégager par abstraction (au sens habituel) un rapport entre des termes préexistants isolés, le sujet et le prédicat. En situant le jugement, tout comme l'expérience, dans l'ordre fondamental du *possible*, Kant ouvre un

sens nouveau de l'abstraction : le rapport précède les termes, il n'en est pas tiré par l'activité de l'esprit. Par suite apparaît à Kant un nouveau champ de pensée.

L'affaire de la logique transcendantale sera, en prenant en quelque sorte pour matière cette donnée de la logique classique, de montrer comment cette opération est possible. Ainsi sera mise en lumière la *forme du sens*. Laissons ici parler Heidegger. *Zur Seinsfrage* précise que, jusqu'à la déduction des catégories chez Kant, un fait capital n'a pas été compris : avec la forme comme source de donation du sens, il s'agit de la *légitimation* de l'être de l'étant. Ce serait, poursuit Heidegger, une trop grossière explication si on voulait dire ici que dans un monde sécularisé l'homme prend comme auteur de l'être de l'étant la place de Dieu. Le problème est celui de la détermination de l'être. Qu'est donc l'interrogation kantienne ?

D'où l'être est-il déterminé ?

C'est parce qu'il n'a pu répondre en 1763 à la question qui surgissait pour lui : « d'où l'être est-il déterminé ? », que Kant est entré dans la phase critique. (La question fut posée par Heidegger à Cerisy en 1955, à partir du texte de 1763. Cette décade ne fut jamais publiée.) C'était bouleverser le problème des rapports entre *Wesen* et *Grund*, entre la détermination et ce qui la fonde¹.

(Il y avait déjà chez Platon à côté de la *metexis*, qui est participation de la chose à l'idée, la *parousia*, mouvement de l'idée à la chose. Mais nulle part n'était cherché le *to auto* des deux, la rencontre différentielle affirmée par Parménide. Elle n'était laissée qu'au royaume de la *doxa*, du parler du langage.)

Peut-être pourrait-on trouver une trace de l'embarras de Kant, quant au nouveau rapport ainsi entrevu, dans le *Nachlass*, là où il achevait de décrire la position absolue : « Je vais dans une proposition existentielle par-delà le concept, non pas à un autre prédicat que celui qui était dans le concept, mais à la chose même, avec les mêmes prédicats, ni plus, ni moins ; seulement la position absolue est pensée par-dessus (*über*) la position relative. »

Que signifie ici : *über* ? Que signifie *absolue* ?

Ils signifient qu'il y a deux sortes de déterminations : d'une part, celle qui vient de nous a rapport à la *res*, au contenu du concept : celle qui ne vient pas de nous, d'autre part, concerne la forme du sens, et elle est *wirklich* immédiatement, parce qu'elle

se rattache au *Dasein* en l'homme. La forme du sens n'est pas par-delà la forme du concept comme si ce dernier appartenait à un domaine du même tenant. Il ne s'agit pas non plus simplement d'une pensée de l'être de l'étant à la seconde puissance, d'une métaphysique de la métaphysique. Ce qui est en cause, c'est une détermination nouvelle de l'être. Alors qu'en métaphysique la *morphe* de l'étant est toujours fondée dans l'*eidōs*, l'*eidōs* sera aussi fondé dans la *morphe*. Ce qui est manifesté, c'est que l'être est déterminé *autrement*. Et il ne s'agit pas d'une *Aufhebung* à la Hegel.

L'être est déterminé autrement en fait par le double usage qu'à chez Kant la catégorie : elle ne structure pas seulement le rapport sujet-prédicat, mais aussi le rapport sujet-objet. Elle est devenue *fonction*. La relation transcendante au connu renvoie à un rapport transcendantal dans lequel l'étant est dévoilé à la fois immédiatement et médiatement dans sa vérité, par la seule présence de l'homme au monde. C'est une médiation absolue : l'arbre que je vois et moi sommes ensemble : je le connais et je connais que je connais. Ce rapport transcendance-transcendental, comme les notions de totalité qu'ils impliquent l'un et l'autre, demeure la croix de Kant².

(La notion de *réalité objective* renvoie dans son expression même à l'idée de *wirklich* et à celle de *real* et les associe problématiquement. Cette notion est synonyme de *Wirklichkeit* parce que pour Kant rien ne peut être donné sinon comme *Objekt* d'une expérience possible. De plus, elle implique la notion de *Sachheit*, la choséité correspondant à ce en quoi est pensé l'en-face et qui s'accomplit dans l'*Objekt*. C'est ce en quoi à la fois une chose est chose et en quoi elle n'est pas une autre. Elle renvoie à ce titre au domaine du *real*. C'est la composition chaque fois de ce *wirklich* et de ce *real*, à l'intérieur de la notion de *réalité objective*, qui caractérise l'embarras de Kant³.)

Au-delà de Kant

On peut dire aujourd'hui que le *Phänomen*⁴ est une concrétion dans laquelle les choses et nous-mêmes, avant toute distinction élaborée, sommes pris immédiatement. Comment ? Dans l'homme. Dans le *Dasein* en l'homme, qui n'est rien d'humain, précisait le passage cité de *Zur Seinsfrage*. L'homme est le sol, *Boden*. La distinction, comme la concrétion, se fait en lui et à travers lui, sans que tout vienne de lui. Il y a là composition des manières d'être et des manières de dire d'un double point de vue.

Nous ne comprenons que ce que nous rencontrons ; c'est actuellement une banalité de rappeler que toute pensée humaine commence dans les choses d'usage quotidien et dans les différences que cet usage opère peu à peu, nous les donnant en même temps qu'elles nous donnent à nous-mêmes.

Pareillement, nous ne rencontrons rien que nous n'ayons déjà compris de quelque manière. Sinon rien ne nous affecte. Il faut insister sur le fait que c'est *la chose en général* qui nous donne la chose de chaque fois. Ces deux considérations mettent en évidence une nouvelle conception du *Wesen*, c'est-à-dire de la présence de l'étant. Celle-ci s'essencie (*west*), c'est-à-dire règne, dure et se développe indissolublement dans l'homme comme avènement et événement. Elle sort des profondeurs originelles en lui tout en lui arrivant comme du dehors. A ce titre, la chose qui n'existe pour nous à quelque degré que pensée, impose à l'entendement la forme dans laquelle elle peut être pensée. Cette forme, par un renversement, devient pour l'esprit son contenu.

Deux totalités interviennent ainsi chaque fois sur mesure dans la pensée : celle d'un homme et celle d'un monde, à l'intérieur duquel l'homme n'est pas un étant comme les autres. Tandis qu'une sorte de *dia-phusis* ne cesse d'accorder l'une à l'autre leur présence, leur *dia-logos* a lieu en nous et par nous. C'est pourquoi notre premier dialogue est avec nous-mêmes et non avec quelque autre, qu'il s'agisse de nos semblables, de la nature ou de l'histoire.

Kant a découvert la temporalité, mais il la manque en ignorant la notion de « monde » et en restant prisonnier de la mathématique. Ne donne-t-il pas comme type d'explication *reale*, faisant saisir la *réalité objective*, les définitions mathématiques (A 242, *Tet*, p. 219) ? Il n'en reste pas moins que par sa conception de la forme du sens interne et du temps, il a ouvert un horizon nouveau, en suggérant une distribution de présence des choses en général qui a lieu à tout instant en face et à l'entour et que chacun s'approprie. L'*Austrag* et l'*Ereignis* mettent en lumière chez Heidegger cette distribution de présence et l'appropriation en des sens différents qui est à en faire chaque fois.

Dans cette perspective, l'opposition entre les notions d'immanence et de transcendance arrive trop tard. Alors que l'immanence nous situe à l'intérieur du sujet, et la transcendance à l'extérieur et au-dessus de ce dernier, elles se trouvent réconciliées par un approfondissement de la temporalité dans l'homme. « La transcendance ne se trouve pas par une fuite dans l'objectif mais par une interprétation ontologique, à renouveler sans cesse, de la subjectivité du sujet » (*De l'essence du fondement*). Chez Kant,

la temporalité, affection de soi par soi, liée à l'aperception transcendante, mais distinguée d'elle, peut faire apparaître la distinction du sujet et du prédicat. A travers elle, par le jeu des jugements qui sont les modes de l'unification et des catégories qui sont les modes de l'unité, ce monde-ci est nôtre et nous autres que voilà sommes à lui. Ainsi arrive, dans l'identité de l'homme, la manifestation du même et de l'autre. Ainsi aussi est mis en mouvement ce qui s'appelait traditionnellement : essence, quiddité, définition, nature, qui, tous, ne présentaient qu'un « produit ».

C'est de cette manière que Kant fonde dans l'homme l'objectivité de l'objet. Il ouvre, dit Heidegger, une période où l'être est devenu cette objectivité. Les historiens n'ont souligné qu'avec plus d'insistance le fait que chez lui, malgré cette activité fondatrice, la subjectivité n'est pas fondée. Il n'a parcouru que la moitié du chemin ; néanmoins, il s'est comporté comme si cette dernière était fondée.

C'est le moment de rappeler la description de Wittgenstein, évoquée par Heidegger au cours d'un séminaire avec Fink : nous sommes dans une chambre dont nous cherchons vainement à sortir, la fenêtre est trop haute, la cheminée trop étroite, nous oublions que la porte est ouverte dans notre dos. Sans doute convient-il de l'appliquer tout spécialement à l'auteur des *Critiques*.

NOTES

1. Kant met en lumière deux sortes de rapports. Au § 44 de *Sein und Zeit*, Heidegger marque nettement qu'il y a un rapport *réel-idéal*, par exemple entre cet arbre, là, dans le jardin, et le même arbre dans ma pensée. Mais aussi un second rapport, plus intérieur, *idéal-réel* entre cet arbre pensé et mon acte réel de le penser. Kant n'exploite pas positivement cette dualité mais son œuvre se développe à travers elle. A plus forte raison laisse-t-il entrevoir que par instant la composition de ces deux rapports.

2. La reprise que Kant fait des catégories bouleverse la répartition première de la philosophie en physique, logique, éthique, ou plus exactement en ce qui, depuis Aristote, n'était qu'*épistémè physikè*, *épistémè logikè*, *épistémè éthikè*, toujours science de l'étant.

3. La *réalité objective*. La notion de réalité objective est un des témoignages de ce renouvellement, mais l'attention de Kant à l'objet *pensé* ne fait que rendre plus graves ses tâtonnements quant à la subjectivité du sujet.

La réalité objective de Kant est l'inverse de celle de Descartes. Pour ce dernier, comme pour la scolastique, c'était la *quidditas*, le *ce que* objectif, c'est-à-dire posé, jeté devant l'esprit dans une représentation et correspondant nécessairement à la possibilité. La réalité objective de Kant était appelée chez eux *realitas actualis*. La *Critique de la raison pure* présente *autrement* cette actualité.

4. Il est ici nécessaire de noter les difficultés des actuelles traductions de Kant où, en général, ne sont pas distingués : *Phänomen-Erscheinung*, *Gegenstand-Objekt* pas plus que *wirklich-real*.

QUELQUES OBJECTIONS A QUELQUES RÉPONSES

Jean-Luc Marion

Qu'une interrogation (et son itinéraire) survive à sa publication, c'est-à-dire ne cesse de susciter des remarques, des ajouts et des critiques, c'est le meilleur destin que puisse espérer celui qui se risque à écrire. Dans *l'Idole et la Distance*, nous posions des questions, dont il était facile de pressentir qu'elles dépassaient les moyens de celui qui les risquait; trois ans plus tard, certaines de ces questions trouvent, à force de nouveaux échos, une nouvelle rigueur: le présent colloque, après d'autres réactions enfin théoriques (et non plus d'humeur), nous dépossède heureusement de ce qui pourra devenir, peut-être, une authentique affaire de pensée. Nous n'avons donc pas l'intention de répondre à ce qu'il faudrait considérer comme des objections, mais d'objecter quelques remarques en sorte que les réflexions inspirées par *l'Idole et la Distance* (et ses prolongements ici même) répondent bien à ce qui se trouve en question. Bref, aider à renforcer la question, loin de prétendre y satisfaire: ce sera l'unique intention de ces remarques.

Sur *l'idole* d'abord. Peut-on transposer une donnée esthétique dans le domaine conceptuel? Cette objection rencontre celle qu'inspire la crainte d'un élargissement indu de cette notion, qui deviendrait une simple machine de guerre, au risque de mettre en œuvre la réduction idéologique la plus banale (M. Petit, S. Breton, ici même, P. Valadier dans *le Christ contre Dionysos*, Paris, 1979). Il faut d'abord souligner que, tout comme l'icône, l'idole peut et doit d'abord s'entendre comme un concept, dont la phénoménologie précède toute application dans le domaine esthétique (voir nos « Fragments sur l'idole et l'icône », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1974/4): comment, sinon, le Nouveau Testament pourrait-il approcher le Christ ressuscité

comme « Icône du Dieu invisible » (*Colossiens 1*, 15), comment les Prophètes pourraient-ils employer l'idôlatrie comme un équivalent de la « prostitution », donc de l'infidélité en général des hommes à Dieu? Quant à souligner la dimension évidemment éthique de ce concept (M. Villela-Petit), cela revient, implicitement, à rompre avec la réduction esthétique de la notion. Pour la question de savoir si le « Dieu moral » de Kant, par sa « moralité » même, échappe à l'idôlatrie, nous ne pouvons que répondre, une fois encore, par un fait: quelle qu'ait été l'intention de Kant, ce concept produit effectivement, par Feuerbach interposé, ce que Nietzsche a pu briser comme une idole. Nous ne tenons à l'opposition entre idole et icône qu'autant qu'il s'agit de concepts opératoires, qui disent le rapport de dé-possession de l'homme à Dieu. Si d'aventure l'icône ne servait qu'à disqualifier les représentations adverses comme autant d'idoles, l'icône deviendrait, au second degré, une idole (et il n'est pas sûr que les « théologies de l'icône », trop centrées sur la tradition byzantine récente, et trop attachées à s'opposer au courant dit « latin », échappent totalement à ce risque). Ce qui différencie radicalement l'icône de l'idole, c'est que la première impose toujours que son adorateur, parce qu'il la reçoit, en subisse une réinterprétation et une mise en cause (conversion), tandis que la seconde implique que son spectateur puisse s'en assurer, rassurer même, jusqu'à ce qu'une possession parfaite l'autorise, à la limite, à la détruire. L'iconoclasme appartient à l'idôlatrie: l'icône devient idole quand on la peut détruire, parce que la destruction suppose l'appropriation. Quiconque veut savoir s'il est idolâtre ou non, n'a qu'à se demander si c'est lui qui juge de la figure du divin, ou elle qui le juge. Pour le décider, il n'est que de voir s'il peut critiquer cette figure, ou si, au contraire, c'est cette figure qui le critique — c'est-à-dire lui impose la conversion, seule forme non suspecte de l'autocritique (parce que, justement, c'est un autre que soi qui impose cette critique, laquelle devient un dialogue). Concepts limites, idole et icône désignent l'attitude transcendante de l'homme face à la transcendance (S. Breton ici même, J.Y. Lacoste in *Résurrection*, 56, Paris, 1977, pp. 78-82).

Sur la *métaphysique*: peut-on la considérer comme idolâtrique? Nombreux sont ceux qui le contestent et avec autorité (ainsi F. Alquié, *la Conscience affective*, Paris, 1979, G. Lafont, « Mystique de la Croix et question de l'Être. A propos d'un livre récent... », in *Revue théologique de Louvain*, 1979/3, E. Borne, « les Idées et la vie de Nietzsche à Platon », in *France-Forum*, nov.-déc. 1977 et *la Croix*, 6 avr. 1977, etc.). Il faut préciser immédiatement que nous n'avons entendu *métaphysique* qu'au

sens très précis que lui donne Heidegger (la pensée de la différence ontologique entre l'Être et l'étant qui pense l'Être au bénéfice de l'étant, et donc ne le pense pas comme tel); ce qui n'interdit évidemment pas que les plus grands penseurs de la métaphysique ne cessent de tenter d'en atteindre l'essence, donc d'en transgresser les limites; et il va de soi que la métaphysique comporte essentiellement des marges, et même des marches qui la défendent contre elle-même. Mais pourquoi avoir utilisé ce concept heideggérien? Pour donner un statut rigoureux à la « mort de Dieu » telle que la constate Nietzsche. Il nous semble toujours que seul le Nietzsche de Heidegger permet de comprendre la rigueur d'une pensée trop souvent arbitrairement récupérée (même si Heidegger n'en épuise peut-être pas l'enjeu). Le « Dieu » qui meurt provient de la métaphysique parvenue à son achèvement, et s'inscrit dans une onto-théologie complète (dont la volonté de puissance et l'éternel retour du même constituent les deux pôles). A ces conditions, la parole de Nietzsche devient — enfin, nous semble-t-il — intelligible. Nous n'utilisons *métaphysique* et *onto-théologie* que comme des outils d'interprétation, parce qu'ils nous ont paru les plus puissants, mais non comme des thèses dogmatiques sur l'essence de la philosophie. Une bonne part des craintes soulevées par notre problématique auraient pu aussi s'adresser à nos études d'histoire de la philosophie classique (Descartes), parce que, en fait, elles s'enracinent dans les options même de la pensée de Heidegger. Dresser le bilan de celles-ci, c'est une tâche qui nous dépasse et qui attend les décennies à venir pour ne serait-ce que commencer à être entreprise et entrevue.

Sur *saint Thomas*, et le traitement d'apparence cavalier qu'en fait *l'Idole et la Distance* (G. Kalinowski, J. Javaux, in *Nouvelle Revue théologique*, 100, 1978/2, pp. 297-299, M. Corvez, in *Revue thomiste*, 1979/1, pp. 124-132, G. Lafont, *loc. cit.*, etc.), quelques précisions suffiront à simplifier le débat. On ne conteste pas que la pensée théologique de saint Thomas, surtout reprise dans la lignée qui le lie à Denys, Augustin, Jean Damascène, et qui le met en rapport avec saint Bonaventure et saint Bernard, ne constitue toujours une réussite si achevée qu'elle reste une norme équilibrée et quasi indispensable à toute réflexion subséquente qui voudra se constituer comme chrétienne. On conteste seulement que saint Thomas échappe aux conséquences de son présupposé de fond: si le Dieu de la Révélation se dit comme *esse*, les exigences de la métaphysique pèsent d'une manière ou d'une autre (elles eussent certes pu être examinées avec plus de soin, mais d'autres l'ont fait et le font) sur la pensée de Dieu. On ne peut résolument situer

la grandeur de saint Thomas dans la conjonction de l'*esse* et de Dieu, sans affronter aussi la question de savoir jusqu'où l'ontologie gouverne le thomisme. Nous n'avons indiqué que quelques points précis: les *viae* ne valent qu'à condition que le Dieu chrétien endosse des rôles métaphysiques (premier moteur, etc.), la doctrine de l'analogie (de *proportio*!) ne corrigeant les exigences de la métaphysique qu'en s'appuyant sur la doctrine des Noms Divins. Quant à savoir ce qu'il en est de la différence ontologique chez saint Thomas, de l'*esse* comme manifestation authentiquement chrétienne de Dieu, ce sont là des débats trop délicats et fondamentaux pour qu'on les esquisse ici en eux-mêmes. Il suffit de ne pas faire comme s'ils ne se posaient pas.

Sur la *causa sui*, S. Breton souligne (ici même « la Querelle des dénominations », et in *Archives de philosophie*, 1980/1, que certaines de ses occurrences ne peuvent tomber sous le chef d'idolâtrie, puisqu'elles impliquent la réserve d'une approximation (*oion*, quasi); et qu'en ce sens, elles ouvrent au contraire la pensée sur l'impensable. Remarque d'autant plus judicieuse, que, même chez Descartes, la *causa sui* reste ambiguë. D'une part, elle marque bien que même Dieu se trouve soumis à l'exigence univoque de la causalité, comme n'importe quel autre étant (*fini*). Mais Dieu ne satisfait pas à l'exigence de la causalité efficiente par une cause différente de lui-même, mais bien par sa propre essence, interprétée comme *exuperantia potestatis* (*Iae Responsiones*, AT VII, 112, 10): ainsi s'introduit bien un écart, et même une transcendance, que marque l'infinité de la puissance divine, radicalement distincte des autres causes et effets (*finis*). Pourtant, malgré cette ambiguïté, il s'agit toujours (ou enfin) de la *causa sui*. Pourquoi? Sans doute parce que la *causa sui* ne devient la figure définitive et problématique de Dieu dans la métaphysique qu'à partir du moment où l'essence de la causalité efficiente se déploie dans son entier. C'est-à-dire à partir du moment où avec la cause efficiente il y va du principe de raison suffisante. Et même si le Dieu de Descartes reste transcendant à la cause efficiente extérieure, il n'en satisfait pas moins (par ses propriétés internes) à la raison suffisante. C'est pourquoi il peut paraître, à sa manière, idolâtrique, au contraire des occurrences antérieures (néo-platoniciennes) de la « cause de soi ». Et celles-ci ne peuvent faire bénéficier les acceptions postérieures à Descartes de leurs précautions critiques. Si d'ailleurs Heidegger privilégie l'acception finalement assez rare de la *causa sui* comme le nom métaphysique ultime de Dieu, sans doute est-ce parce qu'il y voit d'abord la culmination dernière du principe de raison, qui peut s'exercer là même où Dieu n'est pas littérale-

ment nommé *causa sui*. Car plus qu'une thèse historique, il s'agit là d'une cristallisation thématique, que son approximation même rend opératoire. Nous l'utilisons comme telle.

Reste une question essentielle, sur l'écart entre la *distance* et la *différence ontologique*. Nous ne saurions directement souscrire ni au jugement bienveillant d'E. Levinas (« Tentative courageuse de percée, tentative, chez les philosophes encore isolée, de ne plus entendre Dieu à partir de l'Être primordialement », « Transcendance et Mal », in *le Nouveau Commerce*, 41, 1978, 62) ni au soupçon de D. Janicaud (« ... doit-on considérer le dépassement de l'onto-théologie comme acquis ? J.-L. Marion paraît considérer que ce point est réglé, ce qui lui permet de situer la distance "hors" de l'onto-théologie », in *les Etudes philosophiques*, 1979/2, pp. 251-252), ni à la crainte de J. S. O'Leary (ici même, « Topologie de l'Être et topographie de la révélation », n. 13) d'une récupération de la différence par la distance. Nous avons tenté de montrer *a.* que la différence ontologique reste indépassable (même avec la différence de J. Derrida, ou l'Autre d'E. Levinas); *b.* que son don peut s'inscrire dans une herméneutique supplémentaire (sinon « supérieure »), celle que la distance exerce à partir de la constellation don, abandon, pardon; *c.* que ce n'est que dans cette optique que la possibilité s'ouvre de penser l'*Ereignis* comme non idolâtrique; mais à condition de reprendre l'*Ereignis* à partir de la problématique du don (comme l'ont bien vu P. Nemo, *Job et l'excès du mal*, Paris, 1978, pp. 215-216, P. Kemp, « l'Éthique au lendemain des victoires des athéismes. Réflexions sur la philosophie de Jacques Derrida », in *Revue de théologie et de philosophie*, n° 111, 1979, pp. 113-14, etc.). Interpréter la différence ontologique comme don, c'est le chemin même qu'a suivi Heidegger. Reste à interpréter le don *comme tel*, ce qui reste en suspens; plusieurs s'y risquent; nous l'avons tenté en mobilisant le concept de distance. Sans doute cette « structure *totale* de notre situation » reste-t-elle encore, au moins partiellement, en attente de vérification phénoménologique (J.S. O'Leary, ici même, p. 201). Cette « vérification » consisterait à déployer la relation inconcevable de la filiation, à partir du jeu (trinitaire) de l'amour, pour ensuite interpréter, par elle, l'*Ereignis* comme ce que Heidegger déclare qu'il est — un don. Pareille interprétation n'implique ni récupération ni confusion, mais au contraire donne au don de demeurer ontologique, bref à distance de la distance elle-même. Ce travail reste évidemment à faire, et il implique une thématique encore presque totalement absente de l'amour¹.

Autant de questions que de réponses. Mais si nos questions

demeurent, c'est au moins qu'elles étaient bien posées, et qu'elles peuvent encore soutenir des efforts. Nous n'espérons pas tant.

NOTE

1. Nous avons espéré contribuer à l'esquisser avec « L'Angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik?* », *Archives de philosophie*, Paris, 1980/1.

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE
TEXTES DE MARTIN HEIDEGGER

*Le lecteur trouvera, ci-après regroupés, l'essentiel des textes
de Martin Heidegger consacrés à la question de Dieu.*

Phénoménologie et théologie (*Phänomenologie und Theologie*, 1927).

Trad. Père M. Régnier, s.j., *Archives de philosophie*, 1966. Avec le texte allemand.

Or, prise de façon formelle comme rapport existant avec le Crucifié, la foi est un mode de l'être-là historique, de l'existence humaine c'est-à-dire de l'historicité dans une histoire qui ne se dévoile que dans la foi et pour la foi. Aussi la théologie comme science de la foi, de la foi comme un mode de l'être qui est en soi historique (geschichtlich) est par son noyau le plus intime une science historique (historisch) (pp. 109-110).

Or, quant à la Théologie, voici dès lors ce qui apparaît : parce qu'elle est interprétation conceptuelle de l'existence chrétienne, tous les concepts, d'après leur contenu, ont un rapport essentiel à l'événement chrétien comme tel. Comprendre celui-ci dans son contenu foncier et son genre d'être spécifique, c'est-à-dire uniquement à la manière dont il s'atteste dans la foi et pour la foi, telle est la tâche de la théologie systématique.

(...) Elle est systématique, non pas parce qu'elle établit un système, mais au contraire parce qu'elle l'évite, en ce sens qu'elle cherche uniquement à apporter, à découvert et en lumière, dans l'histoire de la Révélation, le système intime de l'événement chrétien en tant que tel (pp. 111-112).

Nous avons caractérisé la foi comme le constitutif essentiel de la christianité : foi est renaissance. Bien que la foi ne soit pas son propre ouvrage, et bien que ce qui est révélé en elle ne puisse jamais être fondé par un savoir rationnel de la raison laissée à elle-même, cependant l'événement chrétien comme renaissance implique que l'existence précroyante, c'est-à-dire incroyante de l'être-là y est dépassée. « Dépassé » signifie ici non pas éliminé, mais assumé dans la nouvelle création, maintenu et préservé en elle. Dans la foi, en effet, l'existence préchrétienne est surmontée au sens ontico-existential. Mais que la foi comme renaissance ait surmonté de façon existentielle l'existence préchrétienne, cela signifie justement que l'être-là préchrétien surmonté, est renfermé, de façon ontologico-existential, dans l'existence croyante (pp. 116-117).

Cette relation particulière n'exclut pas, mais inclut justement le fait que la foi en son noyau le plus intime, en tant qu'elle est

une possibilité existentielle spécifique, demeure l'ennemi mortel vis-à-vis de la forme existentielle qui appartient essentiellement à la Philosophie et qui est en fait extrêmement changeante. A tel point tout simplement que la philosophie n'entreprend même pas du tout de vouloir combattre en quoi que ce soit cet ennemi mortel ! Cette opposition existentielle entre la fidélité et la libre disposition de tout l'être-là (...) doit précisément comporter la communauté possible de la Théologie et de la philosophie comme sciences, s'il est vrai que cette communication doit pouvoir rester une communication authentique, affranchie de toute illusion et de tout essai débilitant de compromis. En conséquence, il n'y a rien qui ressemble à une Philosophie chrétienne, c'est là tout simplement un « cercle carré » (pp. 119-120).

Note sur le langage non objectivant en théologie (*Anhang*, 1964, dans *Wegmarken*).

Avant toute chose, il s'agit de préciser ce que la théologie comme manière de pensée et de langage doit expliquer. C'est la foi chrétienne et ce qui y est cru. Seulement si cela reste clair devant les yeux, on peut se demander de quel genre doivent être la pensée et le langage pour correspondre au sens et à l'exigence de la foi et se garder ainsi d'y introduire des représentations étrangères à la foi (p. 121).

Si, selon sa propre conviction, cette foi importe à l'homme comme homme en son essence, alors la pensée et le langage théologiques authentiques n'ont aussi nul besoin par surcroît d'un équipement particulier pour atteindre les hommes et pour trouver chez eux une écoute (p. 122).

De quelle manière et jusqu'à quelles limites la théologie peut et doit s'engager en cette confrontation, c'est à elle d'en décider (p. 124).

Le dire poétique est un être de présence auprès du Dieu... et par rapport à lui. Le caractère de présence suggère d'être disponible sans plus, sans rien vouloir, sans compter sur un succès. Être présent auprès de... : c'est laisser se dire en toute pureté le présent du Dieu (p. 131).

Kant et le problème de la métaphysique (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929).

Trad. A de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953.

Est-il sensé et légitime de penser que l'homme, parce que le fondement même de sa finitude lui rend nécessaire une ontologie, c'est-à-dire une compréhension de l'être, est « créateur », et donc « infini », alors que rien ne répugne aussi radicalement à l'ontologie que l'idée d'un être infini ?

Mais la finitude dans le Dasein se laisse-t-elle développer, ne fût-ce qu'en problème, sans « présupposer » quelque infinitude ? Et de quelle nature est cette « présupposition » ? Que signifie l'infinitude ainsi « posée » ? (p. 301).

Qu'est-ce que la métaphysique ? (*Was ist Metaphysik ?* 1929, 1943, 1949).

Trad. H. Corbin, juin 1938, *Questions I*, Gallimard.

Le caractère théologique de l'ontologie ne tient donc pas au fait que la métaphysique grecque fut plus tard assumée par la théologie d'Eglise du christianisme et transformée par elle. Il tient bien plutôt à la manière dont l'étant, dès l'origine, s'est dé-celé en tant qu'étant. C'est ce décèlement de l'étant qui a d'abord rendu possible que la théologie chrétienne s'empare de la philosophie grecque — pour son profit ou pour sa perte, les théologiens en décideront, partant de l'expérience du fait chrétien, s'ils méditent ce qui est écrit dans la première lettre aux Corinthiens de l'apôtre Paul : οὐχὶ ἐμώραμεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; « Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? » (I Cor., I, 20). (Einleitung, 1949, p. 40.)

Cette pensée répond à la revendication de l'Etre, quand l'homme remet son essence historique à la réalité simple de l'unique nécessité qui ne contraint pas, tandis qu'elle oblige, mais crée l'urgence qui s'accomplit dans la liberté de l'offrande. L'urgence est que la vérité de l'Etre soit sauvegardée, quoi qu'il puisse échoir à l'homme et à tout étant. L'offrande est le don prodigue, soustrait à toute obligation, parce que s'élevant de l'abîme de la liberté, de l'essence de l'homme en vue de la sauvegarde de la vérité de l'Etre pour l'étant. Dans l'offrande advient le merci celé qui seul honore la bienveillance en vertu de laquelle l'Etre s'est

transmis à l'essence de l'homme dans la pensée. (Nachwort, 1943, p. 81.)

Le penseur dit l'Etre. Le poète nomme le sacré. Quant à savoir comment, si on le pense à partir de l'essence de l'Etre, le dire poétique, le merci et la pensée renvoient l'un à l'autre et en même temps sont distincts, la question ici doit rester ouverte (p. 83).

Lettre sur l'humanisme (*Brief über den Humanismus*, 1946).

Trad. Munier, *Questions III*, Gallimard, 1966.

Prendre charge d'une « chose » ou d'une « personne » dans leur essence, c'est les aimer : les désirer. Ce désir signifie, si on le pense plus originellement : don de l'essence. Un tel désir est l'essence propre du pouvoir qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire « se déployer » quelque chose dans sa provenance, c'est-à-dire faire être. Le pouvoir du désir est cela « grâce » à quoi quelque chose a proprement pouvoir d'être. Ce pouvoir est proprement le « possible », cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir, l'Etre peut la pensée. Il la rend possible. L'Etre en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le « possible » (pp. 78-79).

Le chrétien voit l'humanité de l'homme, l'humanitas de l'homo, dans sa délimitation par rapport à la deitas. Sur le plan de l'histoire du salut, l'homme est homme comme « enfant de Dieu », qui perçoit l'appel du Père dans le Christ et y répond. L'homme n'est pas de ce monde, en tant que le « monde », pensé sur le mode platonico-théorique, n'est qu'un passage transitoire vers l'au-delà (p. 84).

La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'Etre.

C'est dans cette proximité ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable, et dans une longue préparation, l'Etre s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité (p. 114).

Proclamer « Dieu » « la plus haute Valeur », c'est dégrader l'essence de Dieu. La pensée sur le mode des valeurs est, ici comme

ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être (p. 130).

(...) avec la détermination existentielle de l'essence de l'homme, rien n'est encore décidé de l'« existence de Dieu » ou de son « non-être », pas plus que de la possibilité ou de l'impossibilité des dieux. Il est donc non seulement précipité, mais erroné dans sa démarche même, de prétendre que l'interprétation de l'essence de l'homme à partir de la relation de cette essence à la vérité de l'Être est un athéisme (pp. 132-133).

Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être 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 ». Ne nous faut-il pas d'abord comprendre avec soin et pouvoir entendre tous ces mots, si nous voulons être en mesure en tant qu'hommes, c'est-à-dire en tant qu'êtres existants, d'expérimenter une relation du dieu à l'homme ? Comment l'homme de l'histoire présente du monde peut-il seulement se demander avec sérieux et rigueur si le dieu s'approche ou s'il se retire, quand cet homme omet d'engager d'abord sa pensée dans la dimension en laquelle seule cette question peut être posée ? (pp. 133-134).

(...) la pensée qui signale la vérité de l'Être comme ce-qui-est-à-penser ne voudrait aucunement s'être décidée en faveur du théisme. Elle ne peut pas plus être théiste qu'athée. Et cela, non en raison d'une attitude d'indifférence, mais parce qu'elle tient compte des limites qui sont fixées à la pensée en tant que pensée, et le sont par cela même qui se donne à elle comme ce-qui-est-à-penser : la vérité de l'Être (pp. 134-135).

Introduction à la métaphysique (*Einführung in die Metaphysik*, 1935, publié 1953).

Trad. G. Kahn, Presses Universitaires de France, 1958.

Celui, par exemple, pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », la réponse, à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu. Dieu lui-même, comme créateur incréé, « est ». Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi peut certes de quelque manière suivre le questionner de notre question et y par-

ticiper, mais il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si... Mais d'un autre côté cette foi, si elle ne s'expose pas constamment à la possibilité de tomber dans l'incroyance, n'est pas non plus un croire, mais un « mol oreiller » (*Bequemlichkeit*) (p. 19).

Cette référence à la sécurité au sein de la foi — celle-ci étant considérée comme une manière spécifique de se tenir dans la vérité — ne signifie pas, bien entendu, que la citation des mots de la Bible « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, etc. », constitue une réponse à notre question. Il ne s'agit pas du tout ici de savoir si cette phrase de la Bible est vraie ou non pour la foi ; elle ne peut d'aucune façon constituer une réponse à notre question parce qu'elle n'a aucun rapport avec cette question. Elle n'a aucun rapport avec elle parce qu'elle ne peut pas du tout en avoir. Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie (pp. 19-20).

Chemins qui ne mènent nulle part (*Holzwege*, 1950).

Trad. W. Brokmeier et F. Fédier, Gallimard, 1962.

1. L'Origine de l'œuvre d'art (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1933-35).

Par le temple, le Dieu peut être présent dans le temple. Cette présence du Dieu est, en elle-même, le déploiement et la délimitation de l'enceinte en tant que sacrée. Le temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. A partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée (pp. 31-32).

C'est le temple qui, par son instance, donne aux choses leur visage, et aux hommes la vue sur eux-mêmes. Cette vue reste ouverte aussi longtemps que l'œuvre est œuvre, aussi longtemps que le Dieu ne s'en est pas enfui. Il en est de même pour la statue du Dieu, que l'agoniste vainqueur lui consacre. Ce n'est pas une représentation du Dieu, destinée à fixer les idées quant à l'aspect extérieur du Dieu. C'est une œuvre qui laisse advenir à la présence

le Dieu lui-même, et qui est ainsi le Dieu lui-même. De même pour l'œuvre de la parole (das Sprachwerk). Dans la tragédie, il ne s'agit ni de présentation ni de représentation. La tragédie est le lieu de la lutte entre anciens et nouveaux dieux (pp. 32-33).

Vouer veut dire consacrer, au sens où, par l'installation de l'œuvre, le sacré est ouvert en tant que sacré, et le Dieu appelé dans l'ouvert de sa présence. Au vœu appartient la glorification qui est considération de la dignité et de la splendeur du Dieu. La dignité et la splendeur ne sont pas des qualités accessoires, derrière lesquelles se trouve le véritable Dieu. C'est dans la dignité et dans la splendeur que le Dieu est présent. Et dans le reflet de cette splendeur brille, c'est-à-dire s'ouvre en lumière (lichtet sich), ce que nous appelions le monde (p. 33).

Une manière essentielle dont la vérité s'institue dans l'étant qu'elle a ouvert elle-même, c'est la vérité se mettant elle-même en œuvre. Une autre manière dont la vérité déploie sa présence, c'est le geste qui fonde une cité. Une autre manière encore pour la vérité de venir à l'éclat, c'est la proximité de ce qui n'est plus tout bonnement un étant, mais le plus étant des étants. Une nouvelle manière pour la vérité de fonder son séjour, c'est le sacrifice essentiel. Une dernière manière enfin pour la vérité de devenir, c'est le questionnement de la pensée qui, en tant que pensée de l'être, nomme celui-ci en sa dignité de question (p. 48).

2. L'Époque des conceptions du monde (Die Zeit des Weltbildes).

Car maintenant s'amorce et s'exécute la résorption de l'essence moderne en train de s'accomplir dans l'uniformité du « tout naturel » (das Selbstverständliche); ce n'est que lorsque ce « tout naturel » est assuré idéologiquement, c'est-à-dire par des visions du monde (Weltanschauungen), que d'autre part croît la possibilité d'une originelle mise en question de l'être qui ouvre la dimension dans laquelle se décide si l'être sera encore une fois capable de Dieu, si l'essence de la vérité de l'être replacera l'essence de l'homme dans l'instance d'un appel plus originel. Et ainsi, ce n'est que là où la perfection des Temps Modernes les fait atteindre à la radicalité de leur propre grandeur, que l'Histoire future se prépare.

3. Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » (Nietzsches Wort « Gott ist tot »).

Le monde suprasensible des fins et des mesures n'éveille plus et ne supporte plus la vie. Ce monde est devenu lui-même sans vie : mort. Il y a certes de la foi chrétienne çà et là. Mais l'amour se déployant en pareil monde n'est pas le principe efficient et opérant de ce qui advient maintenant. Le fond suprasensible du monde suprasensible est, pris comme la réalité efficiente de tout le réel, devenu irréel. Voilà le sens métaphysique du mot pensé métaphysiquement : « Dieu est mort ».

Allons-nous persister à fermer les yeux devant la vérité de ce mot qu'il faut penser ainsi ? Si nous fermons les yeux, ce n'est pas cet étrange aveuglement qui fera perdre à ce mot sa vérité. Dieu n'est pas encore un Dieu vivant si nous persistons seulement dans nos tentatives de maîtriser le réel sans avoir auparavant pris au sérieux et mis en question sa réalité (p. 209).

Le dernier coup frappé contre Dieu et contre le monde suprasensible consiste en ce que Dieu, l'étant de l'étant, est ravalé au rang de valeur suprême. Le coup le plus rude contre Dieu n'est Dieu soit démontrée indémontrable, mais que le Dieu tenu pour pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de réel soit érigé en valeur suprême. Car ce coup ne provient justement pas de « ceux qui étaient là et ne croyaient pas en Dieu », mais des croyants et de leurs théologiens, qui discourent du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser à l'être même — ce qui leur ferait comprendre qu'un tel penser et qu'un pareil discours sont, vus à partir de la Foi, le blasphème par excellence, une fois mêlés à la théologie de la Foi (p. 213).

(...) le Forcené est celui qui cherche Dieu en criant après Dieu. Peut-être un penseur a-t-il là réellement crié de profundis ? Et l'ouïe de notre penser ? N'entend-elle toujours pas le cri ? Elle ne l'entendra pas tant qu'elle n'aura pas commencé de penser. Et la pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est la contradiction la plus acharnée de la pensée (p. 219).

4. Pourquoi des poètes ? (Wozu Dichter ? 1946).

Avec la venue et la mort du Christ a commencé, pour l'expérience historique de Hölderlin, la fin du Jour des dieux. C'est la

tombée du soir. Depuis que les « trois dieux fraternels », Héraclès, Dionysos et le Christ ont quitté le monde, le soir de cet âge décline vers sa nuit. La nuit du monde étend ses ténèbres. Désormais, l'époque est déterminée par l'éloignement du dieu, par le « défaut de Dieu ». Ce défaut de Dieu, appréhendé par Hölderlin, ne nie cependant pas la persistance d'un rapport chrétien à Dieu chez les individus et dans les églises ; il ne juge pas ce rapport de façon dépréciatrice. Le défaut de Dieu signifie qu'aucun dieu ne rassemble plus, visiblement et clairement, les hommes et les choses sur soi, ordonnant ainsi, à partir d'un tel rassemblement, l'Histoire du monde et le séjour humain en cette Histoire. Mais encore pis s'annonce dans le défaut de Dieu. Non seulement les dieux et le Dieu se sont enfuis, mais la splendeur de la divinité s'est éteinte dans l'Histoire du monde (p. 220).

Le tournant de cet âge n'advient pas par l'irruption soudaine d'un nouveau dieu, ou par la rentrée de l'ancien, surgissant de sa réserve. Vers où se tournerait-il lors de son retour, si auparavant un séjour ne lui était préparé par les hommes ? Et comment le séjour du dieu pourrait-il être à sa mesure si une splendeur de divinité n'avait pas commencé de briller auparavant en tout ce qui est ? (p. 221).

Le mortel auquel est imputé d'atteindre plus tôt et autrement que les autres à l'abîme, à celui-là se décèlent les signes que l'abîme retient. Ces signes sont, pour le poète, les traces des dieux enfuis. Pour l'entente de Hölderlin, c'est Dionysos, le dieu du vin, qui, au milieu de leur nuit, laisse aux mortels dépouillés de dieux une telle trace. Car le dieu du cep sauvegarde, en celui-ci et en son fruit, l'originale appartenance réciproque du ciel et de la terre, en tant que lieu férial de l'union des dieux et des hommes (p. 222).

L'éther, cependant, en lequel seulement les dieux sont dieux, constitue leur divinité. L'élément de l'éther, ce en quoi la divinité elle-même déploie sa présence, est le sacré. L'élément de l'éther pour l'arrivée des dieux enfuis, le sacré, voilà la trace des dieux enfuis. Mais qui des mortels est capable de déceler une telle trace ? Il appartient aux traces d'être souvent inapparentes, et elles sont toujours le legs d'une assignation à peine pressentie. Être poète en temps de détresse, c'est alors : chantant, être attentif à la trace des dieux enfuis. Voilà pourquoi, au temps de la nuit du monde, le poète dit le sacré. Voilà pourquoi, dans la langue de Hölderlin, la nuit du monde est la « nuit sacrée » (p. 222).

En l'invisible de l'espace intime du monde dont l'Ange apparaît comme l'unité mondiale, l'intégrité de l'étant mondial devient visible. C'est seulement dans le cercle plus vaste du Sauf que peut apparaître le sacré. Parce qu'ils appréhendent la perdition en tant que telle, les poètes du genre de ces plus risquants sont en chemin vers la trace du sacré. Leur chant au-dessus de la terre sauve ; leur chant consacre l'intact de la sphère de l'être.

La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut é-voque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin approche le Dieu.

Ceux qui risquent plus appréhendent, dans l'absence de salut, l'être sans abri. Ils apportent aux mortels la trace des dieux enfuis dans l'opacité de la nuit du monde (pp. 260-261).

Approche de Hölderlin (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1951).

Trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Gallimard, 1962.

1. Retour (*Heimkunft*).

Et comme la « rencontre » du joyeux n'a lieu que là où un dire poétique l'accueille de son salut, les Anges, les messagers du Clair, n'apparaissent eux aussi que quand il y a des poètes. C'est pourquoi il est écrit dans le poème Retour :

... car tout ce que les poètes méditent
ou chantent, cela s'adresse surtout aux Anges et à Lui.

C'est surtout aux Anges que s'adresse le chant de la parole poétique, parce qu'en leur qualité de messagers du Clair ils sont les plus proches « qui s'approchent » ; « et à lui » s'adresse le dire du poète. Le « et » a le sens ici de « et ayant tout » — « pour lui ».

Qui est-il ? Si c'est « à lui » par-dessus tout que s'adresse le poème, et si dire poétiquement, c'est essentiellement dire le poème de la joie, alors il réside au comble du Joyeux (p. 21).

La Sérénité (*die Heitere*) maintient toutes choses et les tient dans ce qui est vierge du trouble et sain et sauf. La Sérénité sauve originellement ; elle est ce qui sauve ; elle est le sacré. Le « Plus Haut » et le « Sacré », c'est pour le poète le même : la Sérénité (*die Heitere*). Elle demeure, en tant que source de tout ce qui est joyeux, « le plus joyeux » ; en celui-ci se produit la pure éclaircie. Ici, au « plus haut » demeure « le Haut », qui est celui qu'il est en tant que « réjouï du jeu de rayons sacrés » : le Joyeux (p. 23).

Dire qui il est lui-même, lui qui demeure dans le Sacré, et en

le disant le laisser paraître lui-même, il manque pour cela la parole bien nommante. C'est pourquoi le chant du poème reste, puisque la parole propre, la parole bien nommante, lui manque, un chant sans parole, une « lyre » (p. 33).

Le sacré, il est vrai, paraît. Mais le dieu reste loin. Le temps du fonds à l'épargne est l'âge du monde où le dieu fait défaut. Le « défaut » du dieu est le principe du défaut de « noms sacrés ». Parce que pourtant le fonds est aussi, en même temps, proche, en tant que « mis à l'épargne », le dieu qui fait défaut salue dans l'avancée des Célestes. C'est pourquoi le « défaut du dieu » n'est pas une carence. C'est pourquoi aussi il n'est pas permis aux compatriotes de viser à fabriquer eux-mêmes par des ruses un dieu, et d'ainsi faire disparaître par force la prétendue carence. Mais il ne leur est pas permis non plus de s'accoutumer de continuer à confesser simplement un dieu coutumier. Sur de tels chemins se perdrait la présence du défaut (p. 34).

2. Hölderlin et l'essence de la poésie (Hölderlin und das Wesen der Dichtung).

Mais encore une fois, il importe de voir que la présence des dieux et l'apparition du monde, loin d'être la simple conséquence de l'avènement du langage, en sont contemporaines.

Mais les dieux ne peuvent venir dans la parole que si eux-mêmes nous interpellent et nous placent sous leur interpellation. La parole qui nomme les dieux est toujours une réponse à cette interpellation. Cette réponse surgit chaque fois de la responsabilité d'un destin. Dès l'instant que les dieux portent au langage notre être-là, dès lors nous entrons dans le domaine où se décide si nous nous promettons aux dieux ou si, au contraire, nous nous refusons à eux (pp. 50-51).

3. Comme au jour de fête (« Wie wenn am Feiertage... »).

La beauté est la toute-présence, et la Nature s'appelle divinement belle parce que dieu ou déesse, dans leur apparition, éveillent du mieux l'apparence de la captivation et de la délivrance. Mais en vérité ils ne sont pourtant pas capables de pure beauté ; car leur apparition isolée reste un paraître, parce que le simple captiver (« épiphanie ») a l'aspect de la délivrance, et parce que la simple délivrance (dans l'abandon mystique) captive comme un ravissement. Mais le dieu a cependant pouvoir de suprêmement faire paraître le beau, et c'est donc lui qui approche de plus près le pur apparaître de l'omniprésence (p. 71).

La « sainteté » n'est donc aucunement une qualité empruntée à un dieu déterminé. Le Sacré n'est pas sacré parce que divin ; c'est plutôt parce que selon son ordre il est sacré, que le divin est divin. Hölderlin nomme bien aussi sacré le Chaos dans cette strophe. Le Sacré est l'être de la Nature (p. 77).

L'Ouvert lui-même est l'immédiat. C'est pourquoi nul médiateur, qu'il soit dieu ou homme, ne peut jamais atteindre immédiatement l'immédiat (p. 79).

Le Chaos est le Sacré lui-même. Nul réel ne précède cette béance ; il ne fait jamais qu'y rentrer. Tout ce qui apparaît est à chaque fois déjà devancé par elle (p. 81).

Le Sacré comme inapprochable rend, du médiateur, vaines toutes les tentatives immédiates d'approche. Le Sacré expulse toute expérience de son paysage et lui arrache ainsi l'assise. Ainsi dépaysant, le Sacré est l'effrayant même ; mais l'effroi d'un tel dépaysement reste dissimulé dans la douceur de l'embrassement léger (p. 82).

Les dieux étant nécessairement dieux et les hommes nécessairement hommes, et du même coup les uns ne pouvant jamais être sans les autres, ce n'est qu'ainsi que l'amour règne entre eux. Mais par la médiation de cet amour, ils ne s'appartiennent précisément pas à eux-mêmes, mais au Sacré (p. 88).

Mais précisément cela, que le Sacré soit ainsi confié à une médiation par le dieu et les poètes, et naisse donc dans l'hymne, menace de retourner en son contraire l'être même du Sacré. L'immédiat devient ainsi médiateur (p. 93).

La Sacré tranche décisivement au commencement et au préalable en ce qui concerne les hommes et les dieux — si ils sont, qui ils sont, comment ils sont et quand ils sont. (...)

Le Sacré fait don de la parole et vient lui-même en cette parole. La parole est avènement du Sacré (p. 97).

Le Chemin de campagne (Der Feldweg, 1950).

Trad. A. Préau, Questions III, Gallimard, 1966.

Les choses à demeure autour du chemin, dans leur ampleur et leur plénitude, donnent le monde. Comme le dit le vieux maître Eckhart, auprès de qui nous apprenons à lire et à vivre, c'est seulement dans ce que leur langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu.

Mais le chemin ne nous parle qu'aussi longtemps que des hommes, nés dans l'air qui l'environne, ont pouvoir de l'entendre.

(...) Le danger menace, que les hommes d'aujourd'hui n'aient plus d'oreille pour lui. Seul leur parvient encore le vacarme des machines, qu'ils ne sont pas loin de prendre pour la voix même de Dieu (p. 12).

Derrière le château se dresse la tour de l'église Saint-Martin. Avec lenteur, presque avec hésitation, les onze coups de l'heure s'égrènent et s'effacent dans la nuit. La vieille cloche, aux cordes de laquelle les garçons ont eu leurs mains rudement chauffées, tremble sous les coups du marteau, dont nul n'oublie la silhouette amusante et sombre.

Avec le dernier coup le silence s'approfondit encore. Il s'étend jusqu'à ceux qui ont été sacrifiés prématurément dans deux guerres mondiales. Le Simple est devenu encore plus simple. Ce qui est toujours le Même dépayse et libère. L'appel du chemin de campagne est maintenant tout à fait distinct. Est-ce l'âme qui parle ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? (p. 14).

L'Expérience de la pensée (Aus der Erfahrung des Denkens, 1947, publié en 1954).

Trad. A. Préau, Questions III, Gallimard, 1966.

Nous venons trop tard pour les Dieux et trop tôt pour l'être (p. 21).

Essais et conférences (Vorträge und Aufsätze, 1954).

Trad. A. Préau, Gallimard, 1958.

1. Bâtir habiter penser (Bauen Wohnen Denken).

Les divins sont ceux qui nous font signe, les messagers de la Divinité. De par la puissance sacrée de celle-ci, le Dieu apparaît dans sa présence ou bien se voile et se retire. Si nous nommons les divins, nous pensons déjà les trois autres avec eux, pourtant nous ne considérons pas la simplicité des Quatre (p. 177).

Les mortels habitent alors qu'ils attendent les divins comme tels. Espérant, ils leur offrent l'inattendu. Ils attendent les signes de leur arrivée et ne méconnaissent pas les marques de leur absence. Ils ne se font pas à eux-mêmes leurs dieux et ne pratiquent pas le culte des idoles. Privés de salut, ils attendent encore le salut qui s'est dérobé à eux (p. 178).

2. La chose (Das Ding).

La libation est le breuvage offert aux dieux immortels. Ce versement de la libation comme breuvage est le versement véritable. Dans le verser du breuvage consacré, la cruche versante déploie son être comme le versement qui offre. Le breuvage consacré est ce que le mot Guss (versement, liquide versé) désigne proprement : l'offrande et le sacrifice (p. 204).

Que Dieu et le divin nous manquent, c'est là une absence. Seulement l'absence n'est pas rien, elle est la présence — qu'il faut précisément s'approprier d'abord — de la plénitude cachée de ce qui a été et qui, ainsi rassemblé, est : du divin chez les Grecs, chez les prophètes juifs, dans la prédication de Jésus. Ce « ne... plus » est en lui-même un « ne... pas encore », celui de la venue voilée de son être inépuisable. (Post-scriptum, p. 220.)

3. « ...L'homme habite en poète... » (« ...dichterisch wohnet der Mensch... »).

Dieu, au sens de celui qu'Il est, est inconnu pour Hölderlin et, s'il est pour Hölderlin la mesure, c'est précisément en tant qu'il est cet Inconnu. Aussi Hölderlin est-il déconcerté par la question irritante : comment ce qui reste inconnu dans son être peut-il jamais devenir une mesure ? Ce avec quoi l'homme se mesure doit pourtant se communiquer, apparaître. Mais s'il apparaît, il est alors connu. Le Dieu cependant est inconnu et il est tout de même la mesure. Bien plus, ce Dieu qui demeure inconnu, il lui faut, en même temps qu'il se montre comme celui qu'Il est, apparaître comme celui qui demeure inconnu. Ce qui est d'abord mystérieux, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est sa manifestation (p. 236).

La mesure consiste dans la façon dont le Dieu qui reste inconnu est, en tant que tel, manifesté par le ciel. Dieu apparaît par l'intermédiaire du ciel : et ce dévoilement fait voir ce qui se cache — non pas en tentant d'arracher à son occultation ce qui est caché, mais seulement en veillant sur lui dans cette occultation même. Ainsi, par la manifestation du ciel, le Dieu inconnu apparaît-il comme l'Inconnu. Cette apparition est la mesure avec laquelle l'homme se mesure (p. 237).

Chantant les aspects du ciel, le poète appelle ce qui, en se dévoilant, fait apparaître justement ce qui se cache, à savoir comme ce qui se cache. Du sein des apparences familières, le poète appelle cette chose étrangère où l'Invisible se délègue pour demeurer ce qu'il est : inconnu.

Le poète ne fait œuvre de poésie que lorsqu'il prend la mesure : lorsqu'il dit les aspects du ciel de telle sorte qu'il se plie à ses apparences, comme à cette chose étrangère où le Dieu inconnu se « délègue » (p. 240).

Le principe de raison (*Der Satz vom Grund*, 1957).

Trad. A. Préau, Gallimard, 1962.

Mais qu'est-ce que l'essence, le cœur de Mozart ? Angelus Silesius, que nous avons déjà écouté, peut nous le faire entendre à sa façon par le moyen d'une pensée très ancienne. Dans le Pèlerin Chérubinique (V^e livre), nous lisons (distique 366) :

Un cœur calme en son fond, calme devant Dieu comme
celui-ci le veut,

Dieu le touche volontiers, car ce cœur est Son luth.

Ces vers sont intitulés Le luth de Dieu. C'est Mozart (p. 159).

Identité et différence (*Identität und Differenz*, 1957).

Trad. A. Préau, *Questions II*, Gallimard, 1968.

Quiconque a de la théologie, qu'elle soit chrétienne ou philosophique, une connaissance directe puisée là où elle est pleinement développée, 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, non pas en raison d'un quelconque athéisme, mais à cause de l'expérience faite par une pensée à laquelle s'est dévouée, dans l'onto-théo-logie, l'unité encore impensée de l'essence de la métaphysique (p. 289).

Parce que l'être apparaît comme fond, l'étant est ce qui est fondé, alors que l'Étant suprême est ce qui fonde en raison au sens de la première Cause. Quand la métaphysique pense l'étant dans la perspective de son fond, qui est commun à tout étant comme tel, elle est alors une logique en tant qu'ontologique. Quand la métaphysique pense l'étant comme tel dans son Tout, c'est-à-dire dans la perspective de l'Étant suprême qui fonde en raison toutes choses, elle est alors une logique en tant que théologique (...).

La constitution onto-théologique de la métaphysique procède de la puissance supérieure de la Différence, qui tient écartés l'un de l'autre et rapportés l'un à l'autre l'être comme fond et l'étant

comme fondé et fondant-en-raison. Fonction qui est remplie par la Conciliation (p. 305).

La Conciliation nous révèle l'être comme le fond qui apporte et qui présente ; et ce fond a lui-même besoin d'une fondation-en-raison appropriée, à partir de ce qu'il fonde lui-même en raison : c'est-à-dire qu'il a besoin d'une causation par la Chose la plus originelle, par la Chose primordiale (Ursache) entendue comme Causa sui. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la Causa sui, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser.

Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme Causa sui, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire (p. 306).

Schelling (1936, publié en 1971).

Trad. J.-F. Courtine, Gallimard, 1977.

Dieu constitue en effet l'idée directrice du système en général. Mais quand on parle ici de « théologie », il importe de se souvenir de ce que le terme et le concept de théologie n'apparaissent pas d'abord dans le cadre du système ecclésial de la foi, et à son service, mais qu'ils surgissent au sein même de la philosophie...

Toute philosophie est théologie, en ce sens originel et essentiel que la saisie conceptuelle (logos) de l'étant en totalité pose la question du fondement de l'être, fondement qui a pour nom theos — Dieu (p. 94).

L'affirmation que l'on entend si souvent répéter aujourd'hui, selon laquelle la philosophie moderne ne serait rien d'autre qu'une sécularisation de la philosophie chrétienne, n'est que très partiellement vraie, et même dans ce cas, elle ne concerne que la reprise des domaines ontologiques, la division chrétienne des différentes régions de l'être. Ce qui est par contre beaucoup plus vrai, c'est que la théologie chrétienne est la christianisation d'une théologie extra-chrétienne ; c'est d'ailleurs pour cette raison que la théologie chrétienne a pu être sécularisée en retour. Toute théologie de la foi n'est possible que sur fond de philosophie, même là où elle récuse la philosophie comme démoniaque (p. 95).

Acheminement vers la parole (*Unterwegs zur Sprache*, 1960).

Trad. F. Fédier, Gallimard, 1976.

La notion d'« herméneutique » m'était familière depuis mes études de théologie. A cette époque, j'étais tenu en haleine surtout par la question du rapport entre la lettre des Ecritures saintes et la pensée spéculative de la théologie. C'était, si vous voulez, le même rapport — à savoir le rapport entre parole et être, mais voilé et inaccessible pour moi, de sorte que, à travers bien des détours et des fourvoiements, je cherchais en vain un fil conducteur...

Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir.

Japonais : Si tous deux s'appellent l'un l'autre, et si la méditation s'enracine en un tel appel... (p. 95).

La Fin de la philosophie et le tournant (*Die Kehre*, 1949).

Trad. Questions IV, Gallimard.

C'est seulement lorsque, dans l'avènement du regard, l'essence de l'homme comme ce que regarde le regard, renonce à l'opiniâtreté humaine et se projette loin de soi sous le regard, que l'homme correspond dans son essence à l'appel du regard. C'est dans cette correspondance que l'homme est approprié, en sorte que dans l'élément pris en garde du monde il regarde comme mortel le divin à l'encontre.

Pas autrement ; car le Dieu lui-même, s'il est, est un étant, se tient comme étant dans l'être, dans l'essence de celui-ci, qui advient à partir de l'advenir-monde du monde (pp. 152-153).

Le Dieu vit-il ou reste-t-il mort ? N'en décident ni la religiosité des hommes ni, encore moins, les aspirations théologiques de la philosophie et des sciences de la nature. Si Dieu est Dieu, il advient à partir de la constellation de l'être et à l'intérieur de celle-ci.

Aussi longtemps que nous ne faisons pas par la pensée l'épreuve de ce qui est, nous ne pouvons jamais appartenir à ce qui devient être (p. 154).

Nietzsche (1936-1944, publié en 1961).

Trad. P. Klossovsky, Gallimard.

1. Nietzsche I, 1962.

Seule une pensée essoufflée interprétera cette volonté de dé-divinisation de l'étant comme volonté d'athéisation, alors que la pensée véritablement métaphysique pressent une voie dans l'extrême dé-divinisation, laquelle ne s'octroie plus de subterfuge, ni ne s'obnubile elle-même, une voie, dis-je, dans laquelle seule, si jamais cela était encore une fois possible dans l'histoire de l'homme, les dieux viennent à sa rencontre (p. 276).

Une preuve de l'existence de Dieu par exemple, nonobstant sa construction avec tous les moyens de la logique formelle la plus rigoureuse, ne prouve rien, parce qu'un Dieu qui doit au préalable se faire prouver son existence ne serait en fin de compte qu'un Dieu fort peu divin et que la preuve de son existence aboutirait tout au plus à un blasphème (p. 286).

2. Nietzsche II, 1971.

Qu'est-ce qui vient de la détresse de l'absence de détresse jusque dans l'impensé de l'Être même, c'est-à-dire au milieu de l'étant en tant que tel, de telle sorte que cela vaille pour rien.

Le demeurer-manquant de la non-occultation de l'Être en tant que tel hâte l'évanescence de tout ce qui est salutaire dans l'étant. Cette évanescence du salutaire reclut l'ouvert du sacré. La réclusion du sacré assombrit tout luire de ce qui est divin. Assombrissement qui affermit et dissimule le défaut de Dieu (p. 26).

Au-dessus de la psychologie et de la cosmologie se situe la « théologie » non pas en tant que l'exégèse dogmatique que l'Eglise donne de la Révélation biblique, mais en tant qu'interprétation « rationnelle » (« naturelle ») de la doctrine biblique de Dieu en tant que cause première de tout étant. (...) Mais de même que la proposition si souvent citée : anima naturaliter christiana, n'est pas une pure et simple vérité « naturelle », mais bien plutôt une vérité « chrétienne », ainsi la théologie naturelle ne trouve le fond de sa vérité que dans la doctrine biblique selon laquelle l'homme a été créé par un Dieu qui l'a pourvu d'une science de son créateur. Mais parce que la théologie naturelle ne peut en tant que discipline philosophique produire l'Ancien Testament comme source de ses propres vérités, il faut bien que le contenu même de cette théologie s'amenuise à énoncer que l'univers doit avoir

une cause première. Par là il n'est point prouvé que cette cause première serait un « Dieu », à supposer qu'un Dieu puisse jamais se ravaler au niveau d'un objet démontrable. Il importe de comprendre l'essence de cette théologie rationnelle parce que la métaphysique occidentale est en soi théologique là même où elle se sépare de la théologie dogmatique (p. 52).

L'on ne sait ni l'on n'ose tenter cet autre qui sera l'Unique à l'avenir, parce que déjà il développe son être [west] dans le premier commencement de notre histoire, quoique non fondé : la vérité de l'Être — l'instance en elle, à partir de laquelle exclusivement le monde et la terre luttent pour leur essence en faveur de l'homme tandis que celui-ci, dans semblable lutte, éprouve la réplique de son essence au Dieu de l'Être. Les dieux jusqu'alors sont les « ayant-été » (p. 316).

R. Scherer, *Besuch bei Heidegger, Wort und Wahrheit* 2, 1947.

[La philosophie] n'arrive pas à dépasser l'idée de l'être, qui implique bien l'absolu (= dieu), mais dont la philosophie ne saurait affirmer qu'il est dieu, indépendamment de l'expérience d'une parole de dieu... Dieu est une donnée de l'expérience religieuse, non de la philosophie (p. 780).

L'absence de Dieu comme modalité de sa présence (p. 782).

M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen*, 1919-1944, Hrsg. Inge Jens, Freiburg, 1967.

Faire face à ce qui pose question est aujourd'hui plus originaire, et tellement décidé, qu'aucune théologie chrétienne puisse encore trouver à l'intérieur d'une telle philosophie un abri, fût-il armé de réserves critiques (p. 406).

Der Spiegel, 31 mai 1976.

Si je peux me permettre de donner une réponse brève et peut-être un peu massive, mais qui est le fruit d'une longue méditation : la philosophie ne pourra pas provoquer un changement immédiat de l'état présent du monde. Cela ne vaut pas seulement pour la philosophie, mais pour toute visée et tout vouloir humain.

Seul un Dieu peut encore nous sauver. La seule possibilité qui nous reste dans la pensée et dans la poésie, c'est la disponibilité pour la manifestation de ce Dieu ou pour l'absence de ce Dieu dans la catastrophe : que nous sombrions face au Dieu Absent.

Les fragments suivants sont tous inédits en langue française et ont été traduits par Jean Beaufret et Jean Greisch. Le premier fragment est également inédit en allemand.

Texte inédit, tiré d'un résumé des **Protocoles du semestre d'hiver 1950-1951** : « Exercice de lecture ».

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 surérogatoire — c'est même une dépréciation du contenu authentiquement théologique de la théologie. La révélation n'a pourtant pas besoin d'Aristote, on devrait 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.

(Trad. J. Beaufret.)

Dialogue avec Martin Heidegger, le 6 novembre 1951.

Comité des conférences des étudiants de l'université de Zurich, Zurich, 1952.

3^e QUESTION : L'être et dieu peuvent-ils être identifiés ?

PROFESSEUR HEIDEGGER : Cette question m'est posée presque tous les quinze jours, puisqu'elle inquiète les théologiens pour des raisons bien compréhensibles et qu'elle est liée au devenir européen de l'histoire, qui commence déjà au Moyen Âge, par le fait qu'Aristote et Platon ont envahi la théologie, respectivement, le Nouveau Testament. Il s'agit là d'un processus dont on a du mal à se représenter l'envergure. J'ai demandé à un jésuite qui me veut du bien de me désigner les endroits chez Thomas d'Aquin où est dit ce que « esse » veut dire et ce que signifie l'affirmation : « Deus est suum esse. » Jusqu'à l'heure présente, je n'ai pas encore de réponse. — Dieu et l'être ne sont pas identiques. (Lorsque Rickert estime que le concept d'être est trop chargé, il prend l'être

dans un sens très restrictif au sens de la réalité distinguée des valeurs.) L'être et dieu ne sont pas identiques, et jamais je ne tenterai de penser l'essence de dieu au moyen de l'être. Certains savent peut-être que je proviens de la théologie et que je lui ai conservé un vieil amour et que j'en comprends un peu. Si j'écrivais encore une théologie, ce que parfois je suis tenté de faire, l'expression « être » ne devrait pas y figurer. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle en a besoin, elle n'est déjà plus la foi. Luther a compris cela. Mais même à l'intérieur de sa propre Eglise, on semble l'oublier. En ce qui concerne l'aptitude de l'être pour penser l'essence de dieu de façon théologique, ma propre pensée est très modeste. Avec l'être, il n'y a rien à faire ici. Je crois que l'être ne peut jamais être pensé comme essence et fondement de dieu, mais qu'en revanche l'expérience de dieu et de sa manifestation (dans la mesure où celle-ci vient à la rencontre de l'homme) se produit dans la dimension de l'être, ce qui ne signifie jamais que l'être pourrait valoir comme prédicat possible de Dieu. Ici nous avons besoin de distinctions et de délimitations totalement nouvelles.

(Trad. J. Greisch.)

Dialogue avec Martin Heidegger.

Compte rendu d'une session de l'Académie évangélique, début décembre 1953, à Hofgeismar. Anstöße: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar, vol. I, 1954.

Objection de Müller-Scheffe contre l'interprétation heideggerienne d'Héraclite et de Parménide: l'unité du penser et de l'être n'est qu'un postulat proleptique; réunir l'origine et l'existence est le fruit d'une invocation quasi magique, alors que dans la Bible, cette unité est pur don de Dieu.

Objection de Heidegger: le Nouveau Testament s'interroge sur l'origine de cette unité (woher), Héraclite s'interroge sur sa consistance (worin); d'après Héraclite, l'homme ne peut pas sortir de l'unité ainsi comprise, c'est-à-dire de la « vérité » comme dévoilement de l'être... L'appartenance de l'être et du penser est comprise également par les Grecs comme « donation », comme destination d'être venant de la Moira (p. 32).

Demande d'explication concernant deux textes clefs: la théologie doit commencer à prendre au sérieux la « folie de la philosophie » (Was ist Metaphysik? p. 18); « A partir de la vérité de l'être peut seulement être pensée l'essence de la

divinité, et à la lumière de l'essence de la divinité seulement peut être pensé et dit ce que le mot "dieu" veut dire.» (Uber den Humanismus, pp. 36-37.)

Ces propositions paraissent suggérer que la pensée heideggerienne se meut dans une dimension seule susceptible de libérer un espace pour une pensée authentiquement théologique, après que celle-ci a été accaparée très tôt déjà par une métaphysique inadéquate pour une proposition de la vérité de la foi.

Heidegger ne contestait pas cela, mais disait textuellement: « A l'intérieur de la pensée, rien ne saurait être accompli, qui puisse préparer ou contribuer à déterminer ce qui arrive dans la foi et dans la grâce. Si la foi m'interpellait de cette façon, je fermerais mon atelier. — Certes, à l'intérieur de la dimension de la foi, on continue encore à penser; mais la pensée comme telle n'a plus de tâche. » « La philosophie s'occupe uniquement d'une pensée que l'homme puisse produire avec ses propres moyens; là où il est interpellé par la révélation, celle-ci s'arrête. » « Aujourd'hui, la pensée se rabat sur le caractère provisoire le plus grand qui soit. »

D'une manière générale, les théologiens font trop peu confiance à leur propre terrain et se battent trop avec la philosophie. La provocation venant de la philosophie peut toujours être indirecte seulement. Les théologiens devraient séjourner dans l'exclusivité de la révélation. Pour Luther... dont le commentaire sur l'Épître aux Romains montre comment pour lui les concepts de la philosophie traditionnelle se sont brisés à partir de la révélation, l'exigence (Anspruch) ne posait pas question. Pour lui, l'Épître aux Romains de Paul était d'emblée révélation; il y entendait la parole de Dieu. Quand le penseur écoute un poète comme Hölderlin, il s'agit de quelque chose de totalement différent, une écoute dans un domaine de la « manifestation » (Offenbarkeit), à la fondation de laquelle le poète participe de façon essentielle, à la différence de la révélation de la parole de Dieu toujours déjà arrêtée. Le penseur parle de la manifestation (Offenbarkeit) de l'être; mais le mot être est un mot non théologique. Comme la révélation elle-même détermine son mode de manifestation, la théologie n'a pas besoin de se défendre devant la philosophie, car elle n'a pas non plus besoin de prouver ou d'interpréter un « être ». Le « penser » de la théologie n'est certes pas seulement « accueillant », il est aussi interprétant; mais par ailleurs, « penser » et « juger » ne doivent pas être identifiés, mais le « penser » doit être compris selon l'expérience originnaire de Parménide.

L'expérience chrétienne est quelque chose de tellement différent qu'il ne lui est nullement nécessaire d'entrer en concurrence avec la philosophie. Quand la théologie maintient que la philosophie est « folie », le caractère de mystère de la révélation est beaucoup mieux préservé. Pour cette raison, les deux chemins se séparent au niveau de la décision ultime.

Le passage de la Lettre sur l'humanisme parle exclusivement du dieu du poète, et non du dieu de la révélation. On y dit seulement ce que la pensée philosophique permet de faire avec ses propres moyens. On ne peut pas dire si cela a une portée théologique, puisque pour nous il n'existe pas de troisième instance, qui pourrait en décider. Cela vaut également pour le dialogue présent. Non pas que nous devrions nous replier chacun sur ses positions. Car il y a des rencontres historiques qui sont un passage à proximité, sans indifférence réciproque. Mais la foi chrétienne ne doit ni se considérer comme « destin de l'être », ni essayer de traiter le mystère de l'incarnation avec des concepts comme la « différence ontologique » (de l'être et de l'étant). Nous nous comprenons d'autant mieux que chacun parle son langage (p. 33).

Cette distinction tranchée de l'énoncé philosophique et théologique [...] amène Heidegger à contester également la thèse d'une influence essentielle de la foi chrétienne sur la philosophie... D'autre part, il refuse également toute signification de la philosophie pour la théologie; la pensée du philosophe est et reste exposée à la questionnabilité (Fragwürdigkeit) de l'être. La foi par contre reste en dernière instance protégée, au sens de la confiance qui peut certes hésiter, mais qui demeure au fond. Mais parce que tant de gens ne supportent pas l'interrogation philosophique — et comme tout le monde sait, « la philosophie ce n'est rien d'autre que poser des questions » —, ils se convertissent. Mais « le questionner est la piété de la pensée » (p. 34).

(Trad. J. Greisch.)

BIBLIOGRAPHIE

- D. Awerkamp, « Heidegger and the Problem of God », in *Annual Report of the Duns Scotus Philosophical Association*, vol. 29, 1965, pp. 75-97.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, 1965.
- H. Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Glaube*, dir. G. Hauff, Bâle, 1967.
- K. Barth, « Gott und das Nichtige », in G. Noller, dir., *Heidegger und die Theologie*, pp. 197-225.
- J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, I, II, III, Editions de Minuit, Paris, 1973-1974.
- W.R. Beyer, « Heideggers Katholizität », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 12, 1964, pp. 191-209, 310-324.
- P. Biehl, « Welchen Sinn hat es von "theologischer Ontologie" zu reden ? », in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 53, 1956, pp. 349-372.
- S.L. Bindeman, *The Role of Silence in the Philosophies of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein*, University Microfilms International, Londres, 1973.
- H. Birault, « De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger », in *l'Existence de Dieu*, Casterman, 1961, pp. 49-76 ; « La foi et la pensée d'après Heidegger », in *Recherches et débats*, vol. 10, 1955, pp. 108-132.
- R. Boehm, « De kritiek van Levinas op Heidegger », in *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 25, 1968, pp. 585-603.
- L. Bouckaert, « Ontology and Ethics: Reflections on Levinas' Critique of Heidegger », in *International Philosophical Quarterly*, vol. 10, 1970.
- J. Brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, Meisenheim, 1972.
- S. Breton, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris, 1954 ; *Du Principe*, Paris, 1971 ; *Etre, monde, imaginaire*, Paris, 1974 ; *Foi et raison logique*, Paris, 1971 ; compte rendu de *l'Idole*

- et la Distance, in *Archives de philosophie*, vol. 43, Paris, 1980, pp. 152-157.
- W. Bröcker et H. Buhr, *Zur Theologie des Geistes*, Neske, Pfuldingen, 1960.
- E. Brunner, « Theologie und Ontologie oder die Theologie am Scheideweg » in G. Noller, dir., *Heidegger und die Theologie*, pp. 125-135.
- R. Bultmann, *Das Johannesevangelium*, Göttingen, 1941; *Glauben und Verstehen*, I, II, III, IV, Tübingen, Mohr, 1933-1965.
- J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Ohio University Press, 1978.
- B. Casper, « Der Gottesbegriff ens causa sui », in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 76, 1968-1969.
- J.B. Cobb, « Is the Later Heidegger Relevant for Theology ? », in Robinson et Cobb, *The Later Heidegger and Theology*, pp. 177-197.
- A.B. Come, « Advocatus Dei - Advocatus Hominis et Mundi », in Robinson et Cobb, *op. cit.*, pp. 115-135.
- P. Corcoran, « The Influence of Existentialism on Contemporary Theology », III, « Waiting for the later Heidegger », in *Irish Ecclesiastical Record*, vol. 108, 1966, pp. 1-18, 105-113.
- E. Coreth, *Gottesfrage heute*, Kevelaer, 1969 (+ *Stimmen der Zeit*, vol. 181); « Auf der Spur der entflohenen Götter. Martin Heidegger und die Gottesfrage », in *Wort und Wahrheit*, vol. 9, 1954.
- M. Corvez, « La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger », in *Revue thomiste*, vol. 61, 1953, pp. 287-320; vol. 62, 1954, pp. 559-583.
- X.H. Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim, 1971.
- Dieu et l'être*, coll., Etudes augustinienne, Paris, 1978.
- Y. de Andia, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 1975; « Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger », in *Mélanges de science religieuse*, vol. 32, 1975, pp. 133-152; vol. 33, 1976, pp. 89-122.
- J. Derrida, « Les fins de l'homme »; « Ousia et gramme », in *Marges*, Ed. de Minuit, Paris, 1972; « Violence et métaphysique », in *l'écriture et la différence*, le Seuil, Paris, 1967.
- J. Dillenberger, « Zur Auswertung der neuen Hermeneutik », in *Die neue Hermeneutik*, dir. J.M. Robinson et J.B. Cobb, Zurich/Stuttgart, 1965, pp. 187-208.
- A. Dulles, « Hermeneutical Theology », in *Communio, International Catholic Review*, vol. 6, printemps 1979, pp. 16-37.

- G. Ebeling, *Wort als Glaube*, I, 1967 (3^e édition); II, 1969.
- R. Echaury, *Heidegger y la metafísica tomista*, préface d'Etienne Gilson, Buenos Aires, 1970.
- W. Ernst, « Theologische Begriffe in der modernen Existentialphilosophie », in *Zeitschrift für systematischen Theologie*, vol. 10, 1933, pp. 589-612.
- C. Fabro, « Il problema di Dio nell' ultimo Heidegger », in *Atti del Congresso per il IV centenario della pontificia università gregoriana*, 1953.
- H. Franz, « Das Denken Heideggers und die Theologie », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 249-289; *Kerygma und Kunst*, Sarrebruck, 1959.
- E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt, 1958 (2^e éd.); « Theologie und Metaphysik. Zu der theologischen Bedeutung der Philosophie Heideggers und Griesbachs », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 136-146.
- H.-G. Gadamer, « Heidegger und die Marburger Theologie », in *Festschrift Bultmann*, Tübingen, 1964, pp. 479-490 (+ O. Pöggeler, *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Cologne/Berlin, 1969).
- A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg, 1974.
- J. Gill, « The Language of Theology: Martin Heidegger or Ian Ramsey ? », in *Encounter*, n° 37, été 1967, pp. 195-225.
- E. Gilson, « L'Être et Dieu », in *Revue thomiste*, vol. 72, 1962, pp. 398-416.
- H. Gollwitzer et W. Weischedel, *Denken und Glauben*, Kohlhammer, 1965.
- J. Greisch, « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger », in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, vol. 57, 1973, pp. 71-111; « La crise de l'herméneutique », in *la Crise contemporaine*, Beauchesne, Paris, 1973, pp. 135-190; « L'énonciation de Dieu », in *Recherches de science religieuse*, vol. 67, décembre 1979; « Le témoignage de l'Esprit et la philosophie », in *l'Esprit saint*, Bruxelles, 1978, pp. 65-95.
- J.F.S. Hanselmann, *Martin Heidegger's Fundamental Ontology and its Theological Implications*, diss., Hartford, Connecticut, 1952.
- K. Harries, « Heidegger's Conception of the Holy », *The Personalist*, vol. 47, 1966.
- J. Hart et J. Maraldo, *The Piety of Thinking*, Indiana, 1975.
- K. Heim, « Ontologie und Theologie », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 59-71.

- P. Hossfeld, « Das Sein in Heideggers späteren Schriften und Gott », in *Theologie und Glaube*, vol. 54, 1964, pp. 332-344.
- A. Jaeger, *Gott : nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, 1978.
- H. Jonas, « Heidegger und die Theologie », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 316-340.
- E. Jünger, « Der Schritt Zurück : Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts », in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 58, 1961, pp. 104-122 ; « Gott entsprechendes Schweigen. Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger », in *Martin Heidegger, Fragen an sein Werk*, Stuttgart, 1972, pp. 37-45.
- R. Kearney, « Heidegger and the Notion of the Possible », in *Philosophical Studies*, Dublin, vol. 28, 1980.
- F. Kerr, « Heidegger among the Theologians », in *New Blackfriars*, vol. 46, pp. 396-403.
- H. Köchler, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim, 1978.
- J.K. Kockelmans, « Heidegger on Theology », in *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 4, 1973, pp. 85-108.
- E.R. Korn, « Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger », in *Nova et Vetera*, vol. 1, 1970, pp. 36-57.
- G. Kuhlmann, « Zum theologischen Problem der Existenz », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 31 sqq.
- G. Lafont, « Mystique de la Croix et question de l'être. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion », in *Revue théologique de Louvain*, vol. 10, 1979, pp. 259-304.
- O. Laffoucrière, *le Destin de la pensée et la « mort de Dieu » selon Heidegger*, Nijhoff, La Haye, 1968 ; « L'in-oui », in *le Point théologique*, vol. 3, dir. O. Laffoucrière, 1972, pp. 100-124.
- K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 74, 1966-1967 (+ O. Pöggeler, *Heidegger : Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, pp. 140-168).
- E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974 ; *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1963 ; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967 (3^e éd.) ; « La révélation dans la tradition juive », in *la Révélation*, Bruxelles, 1977, pp. 55-77 ; *Quatre lectures talmudiques*, éd. de Minuit, Paris, 1968 ; *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haye, 1961.
- W. Link, « Anknüpfung, Vorverständnis und die Frage der theologischen Anthropologie », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 147-193.
- J.-B. Lotz, « Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin »,

- in *Tommaso nel suo settimo centenario*, VI, Naples, 1976, pp. 35-49 ; « Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin », in *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 180-194 ; « Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas », in *Theologie und Philosophie*, vol. 53, 1978, pp. 1-26 ; « Heidegger und das Christentum », in *Doctor Communis*, vol. 4, 1951, pp. 63-73 ; « Seinsproblematik und Gottesbeweis », in *Gott in Welt*, I, Freiburg, 1964, pp. 136-157.
- K. Löwith, « M. Heidegger und F. Rosenzweig », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XII, 2 ; « Phänomenologische Ontologie und protestantische theologie », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 95-124 (+ Pöggeler, *Perspektiven*, pp. 54-77) ; *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, 1960 (2^e éd.).
- U. Luck, « Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn und die existentialanalytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie », in G. Noller, *op. cit.*, pp. 226-248.
- W. Luijpen, « Heidegger and the "affirmation" of God », in *Doctor Communis*, vol. 18, 1965, pp. 303-310.
- J. Macquarrie, *An Existentialist Theology*, SCM, Londres, 1965 ; « Prayer as Thinking » in *The Furrow*, Maynooth, novembre 1970 ; *Principles of Christian Theology*, SCM, Londres, 1977 (2^e éd.).
- C.H. Malik, « A Christian Reflection on Martin Heidegger », in *The Thomist*, vol. 41, 1977, pp. 1-61.
- J.-L. Marion, *l'Idole et la Distance*, Grasset, Paris, 1977 ; « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist metaphysik ?* », *Archives de philosophie*, Paris, 1980-81 ; « Fragments sur l'idole et l'icône », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1979-4.
- R. Masson, « Rahner and Heidegger : Being, Hearing and God », in *The Thomist*, vol. 37, 1973, pp. 455-488.
- J.L. Mehta, « Heidegger and Vedanta », in *International Philosophical Quarterly*, vol. 18, 1978, pp. 121-149.
- H. Meyer, *Heidegger und Thomas von Aquin*, Munich/Vienne, 1964.
- C. Michalson, « Theology as Ontology and as History », Robinson et Cobb, *op. cit.*, pp. 136-156.
- J. Möller, *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden, 1952 ; « Zum Thema "Der spätere Heidegger und die Theologie" », in *Theologische Quartalschrift*, vol. 147, 1967, pp. 386-431.
- G. Muller, « Martin Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie », in *Theologische Zeitschrift*, Bâle, vol. 15, 1959, pp. 357-375.

- M. Muller, *Existentialphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964 (3^e éd.).
- P. Nemo, *Job et l'excès du mal*, Grasset, Paris, 1978.
- A. Nichols, « Heidegger, Problem and Pregrasp », in *Irish Theological Quarterly*, vol. 44, 1977, pp. 208-231.
- G. Noller, dir., *Heidegger und die Theologie*, Munich, 1967; « Ontologische und theologische Versuche zur Überwindung des anthropologischen Denkens », in G. Noller, op. cit., pp. 290-315; *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objekt Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, 1962.
- S. Ogden, « The Understanding of Theology in Ott and Bultmann », in Robinson et Cobb, op. cit., pp. 137-173.
- J.S. O'Leary, « Limitations to the Understanding of John in Christian Theology », in *Studia Biblica*, Sheffield, 1979-1980, t. II, *Journal for the Study of the Old Testament*, supplément 12; « Dieu-Esprit et Dieu-Substance chez saint Augustin », in *Recherches de science religieuse*, à paraître.
- H. Ott, *Denken und Sein. Der Denkweg Heideggers und der Denkweg der Theologie*, Zurich, 1959; « Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Theologie », in *Durchblicke*, Francfort, 1970, pp. 27-38; « La prière comme langage de la foi », in *le Point théologique*, vol. 3, 1972, pp. 63-99; « Response to the American Discussion », in Robinson et Cobb, op. cit., pp. 198-212; « What is Systematic Theology? », in Robinson et Cobb, op. cit., pp. 77-111; *Wirklichkeit und Glaube*, Zurich, I, 1966; II, 1969.
- W.F. Otto, *Die Wirklichkeit der Götter*, Hambourg, 1963.
- N.A. Patricia, « Martin Heidegger's Understanding of Theology », in *Listening*, vol. 10, hiver 1975, pp. 59-72.
- J. Paumen, « Heidegger et le thème de la mort de Dieu », in *Revue internationale de philosophie*, vol. 14, 1960, pp. 138-161.
- J. Pelegri Valles, *El problema de Dios en el filosofia de Martin Heidegger*, Barcelone, 1969.
- H. Pellegrini, *Heidegger als Begründer einer neuen Hölderlin-Theologie*, Freiburg, 1974.
- D. Pereboom, *The Soterial Implications of Heidegger's Concept of Being*, diss., Fribourg, 1972.
- C. Pires, « Deus e la teologia em Martin Heidegger », in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 6, 1971.
- O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.

- P.M. Pouget, *Heidegger et le retour à la voix silencieuse*, Lausanne, 1975.
- K. Rahner, *Geist in Welt*, Munich, 1957 (2^e éd.); *Hörer des Wortes*, Munich, 1963 (2^e éd.); Contribution à Martin Heidegger im Gespräch, R. Wisser, dir., Freiburg, 1970.
- U. Regina, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Brescia, 1974.
- J.-P. Resweber, *la Théologie face au défi herméneutique*, Lille, 1977.
- W. Richardson, « Heidegger and God — and Professor Jonas », in *Thought*, vol. 40, 1965; « Heidegger and Theology », in *Theological Studies*, vol. 26, 1965, pp. 38-51.
- P. Ricœur, *le Conflit des interprétations*, le Seuil, Paris, 1969; « Herméneutique de l'idée de révélation », in *la Révélation*, Bruxelles, 1977, pp. 15-54; *la Métaphore vive*, le Seuil, Paris, 1975.
- B. Rioux, *l'Etre et la Vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, P.U.F., Paris, 1963.
- J.M. Robinson et J.B. Cobb, dir., *The Later Heidegger and Theology*, New York, 1963.
- J.M. Robinson, « Heilsgeschichte als Lichtungsgeschichte », in *Evangelische Theologie*, vol. 77, 1962, pp. 113-141; « The German Disciples of Heidegger », in Robinson et Cobb, op. cit., pp. 3-76.
- K. Rosenthal, « Martin Heideggers Auffassung von Gott », in *Kerygma und Dogma*, vol. 13, 1967, pp. 212-229.
- J. Salaquarda, dir., *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin, 1971.
- R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, 1978.
- R. Scherer, « Besuch bei Heidegger », in *Wort und Wahrheit*, vol. 2, 1947, pp. 780-782.
- H.H. Schrey, « Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie », in *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berne, 1949, pp. 9-21.
- W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957.
- R. Schurmann, « Meister Eckhart and the Later Heidegger », in *Journal for the History of Philosophy*, vol. 12, 1974; vol. 13, 1975.
- K. Schwarzwallner, *Theologie oder Phänomenologie?* Munich, 1966.
- C.E. Scott, « Heidegger, the Absence of God, Faith », in *Journal of Religion*, vol. 46, 1966.
- G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Hei-*

- degger, Einsiedeln, 1959 ; *Der Thomismus als Identitätssystem*, Francfort, 1961 (2^e éd.) ; « Martin Heidegger und die Frage nach Gott », in *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Düsseldorf, 1963, pp. 245-259.
- J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg, 1971.
- F. Stegmüller, art., Braig, C., *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1958 (3^e éd.), II, col. 642.
- W. Strolz, *Menschsein als Gottesfrage*, Neske, Pfullingen, 1965.
- R.W. Thuijs, « Het god-loze denken en de goddelijke god in de filosofie van M. Heidegger », in *Mens en God*, Utrecht, 1963, pp. 189-220.
- C. Til, « The later Heidegger and Theology », in *Westminster Theological Journal*, vol. 26, 1964, pp. 121-161.
- X. Tilliette, *le Christ des philosophes*, Institut catholique de Paris, dactyl., 1978.
- F. Traub, « Heidegger und die Theologie », in *Zeitschrift für systematische Theologie*, vol. 9, 1932, pp. 686-743.
- J. Van de Wiele, « La métaphysique et le problème de Dieu. Un dialogue avec Martin Heidegger », in *Miscellanea A. Dondeyne*, Gembloux, 1974, pp. 365-391.
- V. Vycenas, *Earth and Gods*, Hague, 1961.
- W. Weischedel, *Der Gott der Philosophie*, I, II, Darmstadt, 1972 (2^e éd.).
- B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965 ; « Die Gottesfrage im Denken Martin Heidegger », in *Innerlichkeit und Erziehung*, dir., O. Pöggeler, Freiburg, 1964, pp. 177-192 ; « La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'être chez Heidegger », in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, vol. 50, 1966, *Meister Eckhart*, Freiburg, 1979 ; *Zeit und Geheimnis*, Freiburg, 1975.
- A.N. Wilder, « Das Wort als Anrede und das Wort als Bedeutung », in *Die Neue Hermeneutik*, dir., Robinson et Cobb, Zürich/Stuttgart, 1965, pp. 256-280.
- J.R. Williams, « Heidegger and the Theologians », in *Heythrop Journal*, vol. 12, 1971, pp. 258-280 ; « Heidegger, Death and God », in *Studies in Religion*, Toronto, vol. 1, 1972, pp. 298-320 ; « Martin Heidegger's Philosophy of Religion », in *Studies in Religion*, supplément 2, Ontario, 1977.
- F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg, 1961.
- Pour d'autres titres voir le bulletin de la *Revue philosophique de Louvain* et H. Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim, 1968 ; *Materialien zur Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim, 1975.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	9
Première partie	
PENSER DIEU	
Note introductive (Paul Ricœur)	17
Heidegger et la théologie (Jean Beaufret)	19
Heidegger et Dieu (François Fédiér)	37
La double idolâtrie — Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu (Jean-Luc Marion)	46
Heidegger est-il « idolâtre » ? (Maria Villela-Petit)	75
Heidegger et le Dieu inconnu (Bernard Dupuy)	103
Deuxième partie	
PENSER LA TRADITION	
Heidegger, le possible et Dieu (Richard Kearney)	125
La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance (Jean Greisch)	168
Topologie de l'être et topographie de la révélation (Joseph Stephen O'Leary)	194
De la signification du sens (Emmanuel Levinas)	238
La querelle des dénominations (Stanislas Breton)	248

DIALOGUES

L'appropriation et la trahison de l'autre absolu (Tony O'Connor)	271
De l'interdiction à l'écoute (Mark Patrick Hederman)	285
Etre autrement (Odette Laffoucrière)	296
Quelques objections à quelques réponses (Jean-Luc Marion)	304
Textes de Martin Heidegger	311
Bibliographie	337

COLLECTION « FIGURES »

dirigée par Bernard-Henri Lévy

PARUS

Jean-Paul Dollé, *Voie d'accès au plaisir*.
 Philippe Nemo, *l'Homme structural*.
 Jean-Marie Benoist, *la Révolution structurale*.
 Michel Serres, *Zola, Feux et signaux de brume*.
 Gilles Susong, *la Politique d'Orphée*.
 Christian Jambet et Guy Lardreau, *l'Ange*.
 François Châtelet, Jacques Derrida, Michel Serres, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, *Politiques de la Philosophie* (textes réunis par Dominique Grisoni).
 Françoise Paul-Lévy, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*.
 Michel Guérin, *Lettres à Wolf ou la répétition*.
 Jean-Luc Marion, *l'Idole et la Distance*.
L'Identité : Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, 1974-1975.
 Bernard-Henri Lévy, *la Barbarie à visage humain*.
 Jean-Paul Dollé, *l'Odeur de la France*.
 Michel Le Bris, *l'Homme aux semelles de vent*.
 Catherine Clément, *Les fils de Freud sont fatigués*.
 Guy Lardreau, *la Mort de Joseph Staline*.
 Philippe Nemo, *Job et l'excès, du mal*.
 Christian Jambet et Guy Lardreau, *le Monde*.
 Laurent Dispot, *la Machine à terre*.
 Armando Verdiglione, *la Dissidence freudienne*.
 Jean-Paul Aron et Roger Kempf, *le Pénis et la démoralisation de l'Occident*.
 Guy Scarpetta, *Brecht ou le soldat mort*.
 Catherine Clément, *l'Opéra ou la défaite des femmes*.
 Bernard-Henri Lévy, *le Testament de Dieu*.
 Alexandre Soljénitsyne, *l'Erreur de l'Occident*.

A PARAÎTRE

Claudie et Jacques Broyelle, *le Procès Camus*.
 Michel Guérin, *le Génie du philosophe*.
 Dominique Grisoni, *Propos barbares*.
 Jérôme Bindé, *les Hommes de fiction*.

ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR
LES PRESSES DU PALAIS-ROYAL
65 RUE SAINTE-ANNE PARIS

N° IMPRESSION 7485 N° ÉDITION 5351 2° TRIMESTRE 1980

Groupement économique France-Gutenberg

