

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 2 - 2014

Éditée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2013

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

Email : publications@respeth.org

Tél. : 00225 09 62 61 29 00225 40 39 26 95 00225 09 08 20 94

ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliennes, kantienne, hégélienne, husserlienne, etc., sans oublier celles des penseurs antiques grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons;

* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Andrius Darius VALEVICIUS, Prof. Titulaire, Université de SHERBROOKE, Québec-Canada

Antoine KOUAKOU, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA de Bouaké, Côte d'Ivoire

Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

Dominique ASSALÉ Aka Bwassi, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

Franklin NIAMSI, Prof. Agrégé de Philosophie, Université de ROUEN, France

Jacques NANÉMA, Maître de Conférences, Université de OUAGADOUGOU, Burkina Faso

Jean Gobert TANOÛ, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA de Bouaké, Côte d'Ivoire

Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Agrégée de Philosophie, Université LAVAL, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE PUBLICATION :

Antoine KOUAKOU, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

REDACTEUR EN CHEF :

Séverin YAPO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :

Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

Christophe PERRIN, Université Catholique de Louvain

Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest

Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain

RESPONSABLE TECHNIQUE :

Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody

SOMMAIRE

Avant-Propos : POURQUOI HEIDEGGER ?.....	2
PRÉSENTATION DU DEUXIÈME NUMÉRO : Martin Heidegger: Entre les lignes doctrinales.....	8
IRIE (Géraud Martial) L'habitat en question	16
KOUASSI (Léonard Kouadio), Pour un humanisme nouveau à la lumière du penser poétique heideggérien	32
EKE (Wouanssi), Jean 1, 1 : ²εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ou l'objet du litige <i>avec Heidegger.....</i>	51
YAPO (Séverin), YAPI (Aké Michael Hannania), La question de la vérité et l'anthropologie phénoménologique chez M. Heidegger	81

POURQUOI HEIDEGGER ?

Dans la langue de sa pensée, Heidegger dit que l'Être est la présence du présent ; cela apparaît comme une explicitation de cette catégorie fondamentale de la métaphysique occidentale. Qu'une Revue scientifique, en terre africaine, soit consacrée à rendre explicite l'intuition du dernier des grands penseurs de l'être, n'implique pas moins une question importante qu'il faudrait immédiatement poser, à savoir : Y a-t-il un intérêt à réfléchir, avec Heidegger, sur le sens et la vérité de l'être, pour des êtres dont l'histoire consciente demeure encore très problématique dans l'imaginaire de beaucoup de blancs ? Cette question, en se la posant, ne s'inscrit nullement dans un conflit d'identité ou de capacité historique ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosophe : Le rapport de la conscience aux choses. Ce rapport ne peut être esquivé, sous aucun prétexte, pour autant que l'homme, quelle que soit sa particularité individuelle ou collective, ne peut pas ne pas comprendre que le point de départ de l'histoire s'inscrit nécessairement dans ce rapport. Au fond, au-delà de tout ce qui nous préoccupe, et qui peut parfois devenir objet de divergences ou même de conflits, souvent violents, il y a une chose qui nous détermine tous : nous sommes des consciences devant les déterminités. Et la conscience ne parvient à sa vérité que dans une appartenance essentielle au Concept, comme expression d'une pensée substantielle de son rapport aux choses. De ce point de vue, ce rapport n'est pas un simple rapport, il est si complexe qu'une complaisance à son égard influence négativement la marche dans l'histoire de tout peuple. La qualité de cette marche est donc déterminée par le sérieux et la profondeur avec lesquels l'on se pense dans la présence des choses. Husserl, dont la philosophie est une réappropriation de la conscience, dans son essentialité, nous permet de bien comprendre qu'une pensée rigoureuse ne peut se dispenser de la vérité de la conscience dans son rapport aux choses, d'où la nécessité fondamentale de l'époché, pour accéder au moi transcendantal ; car une conscience encombrée de psychologisme rend impossible l'effectivité exacte de celle-ci dans son intentionnalité. C'est la réduction transcendantale pour désobstruer le

rapport de la conscience aux choses. Le retour aux choses ou "droit aux choses mêmes", comme idée substantielle de la phénoménologie husserlienne, est le retour de la conscience dans sa pureté originelle, seul gage pour rendre la philosophie, c'est-à-dire le Concept, à sa propre vérité, comme science rigoureuse. Le célèbre article de Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1911, en donne la pleine mesure. La conscience, étant le fondement premier de toute science, y compris la philosophie en premier, exige d'être pensée en soi, comme conscience transcendante, pour donner au Concept toute la rigueur de son sens. La rigueur de la conscience, qui s'atteste dans la réduction phénoménologique, chez Husserl, traverse toute la pensée de Heidegger, qui l'enracine dans une expérience plus originaire et plus originelle, celle avec l'Être.

Quand j'essaie de faire attention à mon environnement, je vois les choses-ci : à côté, un chien ; devant, une maison ; plus loin, un arbre. Ces choses seraient-elles spécifiques à mon environnement ? N'existeraient-elles pas ailleurs, à des milliers de kilomètres, à Katmandou au Népal par exemple ? Si, mais, on pourrait objecter que mon chien n'est pas le même que celui du Népal. Sans doute, mais si on admet que mon chien et celui du Népal sont des chiens, il va sans dire que quelque chose de plus profond les détermine, de telle manière que, malgré l'évidente différence, ils demeurent des chiens. Notre pensée, qui les identifie comme chiens, se pose sur la réalité non perceptible, qui, dans sa profonde vérité, permet de déterminer le chien comme chien. Ainsi, la pensée, dans son propre, se conçoit et se fonde sur le non-présent, en tant qu'il est l'indéterminable dans le déterminable-présent. Et c'est là toute la pertinence du penser heideggérien. La tentation constante d'être envahie par le présent empêche la pensée de se déployer rigoureusement pour donner à la conscience toute sa vérité.

Penser la pensée, dans son appartenance à l'Être, pour la préserver de l'invasion de l'étance, reste une idée éternellement "jeune", qui implique, sans aucun doute, la préservation absolue de l'identité essentielle, sans laquelle, de toute évidence, rien de substantiel ne peut être construit, pour

donner à l'histoire la plénitude de son sens. La question de la pensée est une question d'humanité qui ne saurait être circonscrite à une aire géographique, dans la mesure où le rapport de l'homme à l'étant est un rapport qui structure, de manière universelle, son existence.

Mieux, penser la pensée pour mieux la rendre à l'homme, afin de lui permettre d'habiter, dans la sérénité, la terre, où l'étant devient absolu, exige une méditation sur le rapport de l'étant à l'être. Un rapport dans lequel l'étant est dans la dépendance de l'être. L'étant se structure dans une articulation nécessaire à l'être. Cette nécessaire articulation, disloquée par la métaphysique de l'étant, est si absolue que Heidegger, dès les premières pages de *Être et Temps*, fait le constat suivant : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). Mais au préalable, il n'a pas manqué de dire ceci, dont la gravité permet de mesurer tout l'enjeu de sa pensée : « Avons-nous une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot « étant » ? Aucunement. Dans ces conditions, il faut poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être. Sommes-nous donc seulement aujourd'hui encore dans l'aporie de ne pas entendre l'expression « être » ? Aucunement. Dans ces conditions, le plus urgent, c'est de réveiller une entente pour le sens de cette question » (Idem, p. 21). Il s'agit, alors, de pousser à fond le rapport de l'homme au savoir pour qu'advienne et se maintienne, sans prétention et de manière définitive, son essence pensante, si tant est que rien ne peut possibiliser son existence, s'il n'est radicalement établi dans cette essence. Car, dit Heidegger, « savoir est la sauvegarde pensante de la garde de l'être » (Heidegger, 1958, p. 420). Cette garde, dans laquelle l'homme accomplit la splendeur de son humanité, n'est spécifique à aucune race et à aucun continent, sauf si nous admettions que la pensée ne serait pas le propre de l'homme. Pour avoir commencé en Grèce que Hegel qualifie comme le point lumineux de l'histoire universelle, la pensée, dans l'appartenance à son essence, comme objectivation rigoureuse et profonde de la conscience dans son rapport aux choses, déborde la seule Grèce, et poursuit sa marche radicale, vers le lieu essentiel où l'homme est

pleinement chez soi. Peu importe la manière avec laquelle elle parvient aux peuples, qu'elle soit embastillée dans un impérialiste colonial, il nous faut l'accueillir, avec grande sérénité et lui permettre de croître dans le secret de sa puissance, qui rend puissants les peuples qui savent la contempler dans la splendeur de sa vérité. Là se trouve, paradoxalement, l'authentique chemin de liberté, parce qu'est libre celui qui se déploie dans la Libre-Étendue, où sont brisées les idoles de nos excessifs particularismes et de nos primitivités, dénuées du saut qualitatif, nous empêchant ainsi de saisir la profondeur de cette idée heideggérienne : Là où croît le péril, là aussi croit ce qui sauve. Ce qui suppose qu'il faut, dès la départ, écarter, avec une violence salutaire, l'idée d'une rationalité multiple, comme si "un plus un" feraient, ailleurs, autre chose que deux. La logique n'est ni culturelle, ni géographique, c'est le propre de l'esprit ; et l'essence de l'esprit, selon Hegel, réside dans la conscience de soi, conscience parvenant à son contenu comme Concept. Ce Concept est grec ; et nous sommes, pour ainsi dire, des Grecs. Serait-il scandaleux d'affirmer pareille chose ? Ne faudrait-il pas revendiquer autre chose que la grécité, surtout que la Grèce actuelle est menacée de faillite, en raison de profondes difficultés économiques ? Aussi, pourrions-nous ironiser, de telles difficultés ne trouvent-elles pas leur fondement ultime dans un certain « oubli de l'Être » ? Y a-t-il donc, aujourd'hui, honneur à défendre une filiation grecque ? En bonne logique non, pas pour des raisons de grandeur économique, mais parce qu'un Noir ne peut pas avoir un ancêtre Blanc, alors qu'il n'est pas mulâtre. Alors que veut dire "nous sommes des Grecs ?" Heidegger nous donne l'excellente réponse : « Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en laquelle une futurition de l'homme, qui en tant qu'historial, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée » (Heidegger, 1958, p. 405).

Dans une Afrique, où, cinquante ans après les indépendances, pour la plupart des pays francophones, la question des États modernes demeure

encore très préoccupante, en raison d'une appropriation non encore suffisante des concepts fondamentaux comme la justice, la liberté, l'égalité sociale et politique, la rigueur au travail, concepts à partir desquels se construit tout peuple viable, une entreprise comme RESPETH, qui s'élève dans l'horizon de la pensée de l'Être, n'apparaît pas seulement juste mais nécessaire. Bien qu'elle ne soit pas au centre de la pensée heideggérienne, la pensée des valeurs et des exigences sociales et politiques ne sous-tend pas moins la question de l'être, si tant est que c'est au cœur d'un humanisme fondamental, comme pensée de l'Être, qu'émerge et acquiert consistance tout humanisme classique, comme valeurs humaines à promouvoir et à sauvegarder. Il serait, alors, prétentieux, de croire que la présente œuvre donnerait des directives à l'action de l'homme ; une telle orientation est, simplement, aux antipodes de la pensée de Martin Heidegger, pour qui la pensée est en soi une action radicale : « La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à l'action. La pensée agit en tant qu'elle pense. (...) Cet agir est probablement le plus simple en même que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'homme à l'être » (Heidegger, 1966, p. 68). Pourquoi ? Parce que là où existent des distorsions sociales et des horizons historiques confus, la pensée ne s'est pas suffisamment accomplie, c'est-à-dire l'homme n'a pas, avec vigueur et rigueur, porté son essence dans la seule relation, qui lui donne tout son contenu, celle de l'être. Ne serait-il pas alors bien étonnant de montrer, avec rage, comme l'a fait Emmanuel Faye, que Heidegger est un théoricien du nazisme ? Ne serait-il pas tout à fait injuste d'enfermer le grand penseur de l'Être dans une courte séquence de sa vie (Six mois rectorat sous le régime des nazis), alors même que la commission de « Dénazification » (France-Lanord, 2013, p. 320-326) a eu lieu depuis le courant des années 1945-1949 ! L'image intime du philosophe de la Forêt Noire, qu'il convient tenir fermement, détruit radicalement le rectorat sous le nazisme. Pas plus que son génie de pensée ne peut être discrédité par son histoire d'amour avec Hannah Arendt, pas plus les accointances avec le nazisme ne peuvent remettre en cause la profondeur de pensée du dernier

des grands philosophes de notre temps. Le génie n'est pas Dieu ; et la grande intelligence n'est pas canonisation.

« Le présent est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournante » (Heidegger, 1958, p. 444). Apprendre à sauvegarder le présent pour habiter, de manière sereine l'humanité de l'homme, telle est, pour nous, l'absolue nécessité inéquivable. Apprendre à penser, avec Martin Heidegger, ce n'est pas apprendre à spéculer, c'est apprendre à être radicalement humain ; seul l'humain pense en poète, c'est-à-dire la pensée qui élève l'homme dans une harmonie intégrale, parce que pensée de l'Être. Alors, reprenant Hölderlin, Heidegger pouvait écrire : « Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre ». Puissent nos présents « Pas » demeurer dans l'ouvert irradiant de l'Être, pour qu'advienne l'effectivité historique du Concept Vivant.

Jean Gobert TANOH

**PRÉSENTATION DU DEUXIÈME NUMÉRO :
MARTIN HEIDEGGER : ENTRE LES LIGNES DOCTRINALES**

Comment com-prendre, pour un appel à contributions libres, que nous puissions en arriver à proposer un tel intitulé ? *Martin Heidegger : Entre les lignes doctrinales*. N'est-ce pas parce qu'au fond, rien n'échappe à l'économie de pensée de Martin Heidegger ? Dans la simplicité d'un objet essentiel de pensée – la question de l'Être – se trouve rassemblée une pluralité de questions philosophiques ! Com-prendre ainsi véritablement cet intitulé, ce qui veut dire le saisir comme unité indissociable d'un ensemble, c'est, en partant des différentes réflexions qui constituent ce numéro 2 de RESPETH, les rapporter à l'édifice philosophique de Martin Heidegger.

Commençons d'abord par annoncer les différentes contributions, pour ensuite en extraire les idées maîtresses, et enfin en proposer une analyse globale à partir de leur rapprochement. On note, pour ce deuxième numéro, quatre contributions fondamentales, lesquelles semblent nous renvoyer au Quadriparti heideggérien unissant le Ciel et la Terre, les Divins et les Mortels. Il s'agit de : « **L'Habiter en question** » (Géraud IRIÉ Martial) ; « **Pour un humanisme nouveau à la lumière du penser poétique heideggérien** » (Léonard KOUASSI Kouadio) ; « **Jean 1, 1 : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ou l'objet du litige avec Heidegger** » (Wouanssi EKÉ) ; « **La question de la vérité et l'anthropologie phénoménologique chez M. Heidegger** » (Séverin YAPO et Aké YAPI Michael Anania). En quels sens se tisse ou se décèle la logique quadripartite heideggérienne ? Et quel est le fond de la pensée qui se dissimule dans chaque article ?

En portant un regard méditatif sur les quatre articles, il y est clairement établi le Quadriparti : De l'analyse de EKÉ à celle de IRIÉ se manifeste la verticalité Ciel et Terre ; pendant que celles de YAPO/YAPI et de KOUASSI expriment l'horizontalité des Divins et des Mortels. D'où la proximité Terre et Mortels d'une part, et de l'autre, Ciel et Divins. Ainsi de la Terre, entendue comme lieu d'habitation des Mortels, vu qu'il s'opère aujourd'hui une dévastation constante de celle-ci sous le règne de la

technoscience, s'élève un cri : l'homme contemporain, privé de qualité qu'il est dans l'absence totale de patrie qui est sienne, est nécessairement appelé, voire interpellé à une aube nouvelle. Telle semble être la pensée essentielle qui se déploie au travers des deux textes : « **L'Habitation en question** » et « **Pour un humanisme nouveau à la lumière du penser poétique heideggérien** ».

Le premier part du constat fondamental selon lequel l'humanité tout entière est confrontée à une crise du logement et de l'habitation. Et si pour l'auteur, cette crise s'origine dans l'indigence de notre époque à penser véritablement, tant la domination de la technoscience, expression de la métaphysique oublieuse de l'être, est-ce dans un retour à l'essence de l'habitation qu'il faille résoudre ladite crise. Or, en son entente originelle, Habiter signifie bâtir et bâtir, en son *etymon*, désigne le « *Ich bin* » allemand, au sens d'« être » ou « je suis », expression de l'habitable : **j'habite, je demeure**. Il y a ainsi, dans l'habiter, le séjournement. C'est ce qui pousse l'auteur à s'exprimer comme suit :

Ce séjour a lieu quand nous laissons les choses dans leur être et les entourons de soins et de protection. Entourer de soins, protéger une chose, est une attitude tout autre que celle de s'en rendre maître et propriétaire comme l'enseigne la métaphysique cartésienne qui a conduit à l'exploitation totale et à la recherche de profits. Ménager un séjour auprès des choses, c'est les garder sauvées dans leur être, les tenir près de soi pour ce qu'elles sont sans en faire usure, sans en être des usuriers.

Martin Heidegger : Entre les lignes doctrinales, comment l'appliquer alors à cette analyse sinon que de l'urbanisme ou du gigantisme, ne s'exprime aucune possibilité du mieux ou du bien-être. Tout réside dans le sens de l'habiter, comme tel, qui consiste, pour chaque être humain, à tenir en respect les choses, à entrer ainsi dans une communion avec elles en les entourant de soin ! Une sorte d'éthique du *care*. Un homme, qui se tient dans une telle dimension de mesure, n'a-t-il pas d'ores et déjà rompu avec l'existence banale ? « **Pour un humanisme nouveau à la lumière du penser poétique heideggérien** » ne nous offre-t-il pas un élément de réponse ? L'analyse que se propose l'auteur de cet article

questionne en direction de l'essence humaine qui a un rapport fondamental avec la Pensée. Aux yeux de l'auteur en effet, quêter en direction de cette essence est indissociable d'une véritable rupture avec la vision classique ou traditionnelle qui conçoit la parole comme simple instrument au service du commerce intersubjectif.

En effet, dans la perspective de Martin Heidegger, il faut savoir que *« la pensée et la parole, donc la poésie, ne sont pas de simples réalités ontiques, mais qu'elles déploient plutôt le sens, c'est-à-dire qu'elles appellent au fond l'Être à habiter l'essence de l'homme »*. Déployer le sens, suivant l'explicitation de l'auteur, c'est *« questionner les choses à partir de l'être de l'homme ou rendre lucide un univers humain pour l'homme à travers la parole. En clair, une pensée qui déploie le sens est en quête d'une habitation solide pour l'humanité. C'est pourquoi, nous insistons sur le fait qu'une telle pensée pense avant tout l'éthos originaire des humains »*.

Si donc, conformément à l'entente classique, qui a instrumentalisé la parole et la pensée, on en est arrivé à une dépréciation de l'essence humaine comme *animal rationale*, la détermination d'une humanité nouvelle ne peut que s'établir dans l'horizon de l'Être comme tel. Or, nous dit Heidegger, *« là où l'essence de l'homme est pensée de façon aussi essentielle, c'est-à-dire à partir uniquement de la question portant sur la vérité de l'Être, mais où pourtant l'homme n'est pas érigé comme centre de l'étant, il faut que s'éveille l'exigence d'une intimation qui le lie, et de règles disant comment l'homme, expérimenté à partir de l'existence à l'Être, doit vivre conformément à son destin »* (1983, p. 141). L'auteur de l'analyse peut alors inférer ce qui suit : *« Cette question qui, dans son déploiement, porte, avant tout, sur l'Être, questionne en direction de l'éthos de l'homme. Ce qui signifie que la question ontologique est implicitement une question qui parle de l'éthos entendu comme séjour de l'homme ici bas »*.

Lire ainsi Martin Heidegger, au travers de la doctrine humaniste nous donne à penser, sans conteste, que la pensée heideggérienne, quoique réfutant l'humanisme en son versant métaphysique, ne pense pas pour autant, contre l'humanisme, en direction d'un en-deçà de l'humain. « Elle conduit l'existence historique, c'est-à-dire l'*humanitas* de l'*homo humanus*, au domaine où se lève l'aube de l'indemne » (Op. cit., p. 157). En des termes encore plus explicites, « penser la vérité de l'Être, c'est en même temps penser l'*humanitas* de l'*homo humanus*. Ce qui compte, c'est l'*humanitas* au service de la vérité de l'Être, mais sans l'humanisme au sens métaphysique » (idem, p. 139).

S'il nous est donné de comprendre que l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger est une pensée qui restitue à l'homme sa véritable essence ou vocation, qu'en est-il de l'idée de Dieu ? Nous faut-il suivre le philosophe quand il affirme : « Cette philosophie ne se décide ni pour ni contre l'existence de Dieu. Elle reste cantonnée dans l'indifférence. La question religieuse n'a pas d'intérêt pour elle » (Idem, p. 135) ? Bien plus, le *Logos*, tel que pensé par Martin Heidegger, est-il à entendre conformément à l'orientation des penseurs matinaux grecs, ou alors, convient-il de le saisir en son entente hébraïque ?

Visiblement, le texte portant sur « **Jean 1, 1 : εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ou l'objet du litige avec Heidegger** » se déploie dans la droite ligne de cette préoccupation. Aussi, les premières lignes du résumé proposé par l'auteur sont plus qu'éloquentes : « *On peut découvrir, et donc soutenir facilement, qu'il y a bel et bien une provenance théologique dans l'œuvre de Heidegger, malgré l'ambiguïté discontinue entre ses premiers et ses derniers textes. Le monde gréco-hébraïque, dont il est intellectuellement issu, souffre constamment d'une négation ou d'un silence qu'il tente d'entretenir pour des raisons qui nous échappent* ».

La philosophie de Martin Heidegger, pourrait-on le dire, n'a cessé d'entretenir un "flou idéologique et identitaire" sur la question de la relation entre Être et Dieu. Aussi, dans nombre d'ouvrages, aux dires de

l'auteur, singulièrement du va et vient entre *Introduction à la métaphysique*, *Être et temps*, *Phénoménologie de la vie religieuse*, ainsi qu'*Acheminement vers la parole*, les différentes affirmations qui s'entrechoquent sont-elles comme la marque d'un blanc, d'un effacement ou d'une occultation, comme si le philosophe voulait, à chaque fois, brouiller les pistes.

Seulement, dénégation impossible : comment serait-ce possible, du rapport, par lui établi entre Être, *Logos* et Parole, d'affirmer que l'Être dont il parle, ce n'est pas Dieu, ni un fondement du monde ? Qu'en est-il du *Logos* biblique : comment en effet pouvoir le ramener, sinon le réduire au seul étant (immanent et transcendant) – référence faite à l'image phénoménologique du Dieu-fait-homme – sans nommer l'Être ? Tel est en ce sens, **l'objet du litige avec Heidegger** ! « *Dit autrement, en relisant Heidegger, entre les lignes, ne peut-on pas se surprendre d'y voir effectivement une théologie déguisée, malgré les attaques et les dénégations qu'il assène à certains mots-clés des Évangiles en particulier, et au christianisme en général ?* » En ce sens, à travers **Martin Heidegger : Entre les lignes doctrinales** théologico-ontologique, phénoménologique et herméneutique, s'ouvre à nous l'idée essentielle et incontestable suivante : Si l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie, l'interprétation de l'ontologie heideggérienne, en dépit des soubresauts connus, relativement à la trajectoire intellectuelle et à l'être-là historial du penseur, est, de part en part, ce qui veut dire de son commencement à sa fin, une théo-logie. C'est bien l'entente correspondante de cette parole tirée d'*Acheminement vers la parole*, relativement à l'indication faite par le Japonais sur sa provenance théologique : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir » (Heidegger, 1976, p. 95).

Si avec l'auteur de cette analyse, « *nous pouvons donc dire que la phénoménologie à venir sera bien chez elle dans le dévoilement des textes*

néo testamentaires », car aux dires même de Martin Heidegger, son questionnement sur l'herméneutique n'obéit à aucun souci « de faire du nouveau [...] bien plutôt inversement à penser plus originellement ce qu'est la phénoménologie afin, de cette manière, de la ramener en propre dans son appartenance à la philosophie occidentale » (Idem, p. 91), en est-il de même dans l'analyse sur « **la question de la vérité et l'anthropologie phénoménologique chez Martin Heidegger** » ?

L'analyse que proposent les auteurs part fondamentalement de la question de la Vérité, et ce en son versant phénoménologique : « *Partant du thème de la vérité, se formule l'hypothèse de la présence chez Heidegger d'une phénoménologie de type plus théologico-esthétique qu'anthropologique* ». En ce sens, il y aurait, dans le questionnement heideggérien en direction de l'essence du Vrai, une mise à l'écart de la réalité humaine comme telle. La perspective heideggérienne de l'« aller-droit-aux-choses-mêmes » engage une sorte de rapport direct, sans médiation, afin que le phénomène se saisisse en son être tel, ce qui veut dire aussi en sa vérité. C'est pourquoi il se joue un retrait, une sorte d'effacement de l'être-homme. On réalise alors que le vocabulaire de la Vérité, en tant que *alèthéia*, ce qui, chez Heidegger, s'énonce comme monstration de soi, auto-donation ou dévoilement pure, finit par oublier l'homme au profit tantôt d'un dieu, tantôt de l'art. C'est bien sur ce point que les auteurs entrent en discussion avec le philosophe de Fribourg pour ainsi le dépasser en corrigeant cette mise entre parenthèse de l'homme. Il peut alors être inféré ce qui suit : « *Appréhender fondamentalement la vérité comme le lieu de relation entre la vérité et l'homme, tel est l'objectif principal de cette étude* ».

Faisons remarquer, au passage, que les auteurs, qui entrent en dialogue-critique avec Martin Heidegger, reconnaissent bien l'originalité de l'orientation heideggérienne. C'est précisément la teinture ontologique de la phénoménologie qu'ils admirent ; « *Notre axe théorique consiste, en réalité, à défendre le caractère fondamental et prééminent de la portée ontologique de la phénoménologie telle qu'inaugurée par Heidegger. Mais reste à*

savoir si Heidegger lui-même et ses exégètes après lui, demeureront fidèles aux implications de cette inflexion ontologiquement phénoménologique de l'intentionnalité husserlienne ? »

De Marion à Balthasar, il y a, à partir de leur réflexion, une logique du même, tel chez Martin Heidegger. L'ontologie demeure toujours, dans une certaine mesure, le voile de la Présence. Si, dans la perspective heideggérienne, « 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" » (Heidegger, 1983, p. 135), chez ces auteurs, au rebours, le noyau central du dévoilement, en regard de leur orientation, se nomme anthropologie : « *Pour notre part, le dévoilement s'énonce dans l'étant et culmine dans l'humanité, et l'enveloppement dans le divin qui, chez Heidegger, a, malencontreusement, pour répondant l'être* ».

Au total, à la question fondamentale formulée au début de l'annonce de cette analyse, et reprise de fort belle manière dans leur conclusion en ces termes : « *Quelle sera alors la nouveauté de la phénoménologie telle que nous l'appréhendons en l'époque qui s'ouvre pour le XXI^e siècle?* » répond clairement ceci : « *La spécificité de la phénoménologie du XXI^e siècle – nous le pensons fortement – sera à rechercher dans une radicalisation de l'anthropologie phénoménologique de Heidegger. Elle se fera la vérité de sa propre théologie phénoménologique déniée par le philosophe de l'Être lui-même* ». Il devient alors clair qu'**entre les lignes doctrinales, Martin Heidegger**, en saisissant la phénoménologie comme la *science de ce qui, tout d'abord n'apparaissant pas, et qui, tout en étant dans le retrait, rend présent*, inaugurerait, sans conteste, une herméneutique religieuse qu'il se trouve obligé de réduire au silence eu égard à sa redevabilité grecque. Toutes choses qui finissent par masquer ou voiler son anthropologie au profit d'une ontologie qui n'est qu'une théo-logie déguisée.

À la lumière de toutes les analyses susmentionnées, s'énonce bien l'idée unificatrice suivante : Au cœur d'un monde en détresse, face à la

dévastation de la Terre – elle-même dévoilant une humanité en mal d’être –, il importe de se tourner, sans voile, vers le Très-Haut dont parlent les religions révélées, en l’occurrence le christianisme, et que, dans un élan de métaphysicien, l’évangéliste Jean annonçait en ces termes : « Au commencement était le verbe, et le verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu » (Bible, Jean 1, 1). Reconnaître l’urgence d’une telle interpellation, c’est non seulement témoigner de la finitude humaine en laquelle cependant, dans sa grâce infinie et inépuisable, vient se finitiser le *theos* en son *logos* fondateur, mais encore et surtout, est-ce par là uniquement avouer que l’humanité nouvelle, appelée de tous nos vœux, peut réellement, dans une *ouvertude radicale*, trouver son séjour !

Antoine KOUAKOU

L'HABITER EN QUESTION

Géraud IRIÉ Martial

Doctorant, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

iriegeraudprod@gmail.com

Résumé : Notre analyse part de la méditation heideggérienne relative à la crise du logement et de l'habitation qui secoue nos sociétés. Il en ressort que la véritable crise "*Not*" réside dans l'indigence de la pensée, signe caractéristique de l'exploitation totale de la nature par les technosciences. Pour juguler cette crise, l'homme doit méditer sur l'être de l'habiter en vue d'une habitation authentique.

Mots-clés : HABITER, ÊTRE-AU-MONDE, GESTELL, QUADRIPARTI.

Abstract: Our analysis begins from Heidegger's meditation on the housing and dwelling crisis that shaking our societies. Through this analysis, it appears that the real crisis "*Not*" lies in the poverty of thought, characteristic sign of total exploitation of nature by technoscience. To curb this crisis, man must meditate on the being of living for an authentic habitation.

Keywords: LIVING, BEING-IN-THE-WORLD, GESTELL, QUADRIPARTITE

Introduction

Ce qui nous donne à penser ici est l'habitation. Notre société, dans toutes ses composantes et sa diversité, est confrontée à une crise du logement et de l'habitat. Ici et là, en effet, il est question de projets immobiliers, de projets d'urbanisation et de plans d'hébergement... L'habitation occupe, de nos jours, une place de choix dans les programmes de gouvernement, tant la question du logement est cuisante et urgente. Les banques et autres structures financières ont placé l'immobilier au cœur de leurs produits. Les affiches publicitaires pour agences immobilières sont omniprésentes dans toutes nos villes ; tant le logement fait défaut « Partout on parle, et avec raison de la crise du logement » (Heidegger, 1958, p. 193). Mais au-delà de cette crise généralisée du logement, il existe un malaise dans l'habitation humaine, symptomatique de la crise environnementale et écologique dont souffre le monde d'aujourd'hui. Nous en voulons pour preuve les multiples conférences planétaires sur l'environnement. Le constat est clair : l'homme habite mal le monde ; nous sommes en pleine crise de l'habiter.

Notre essai de penser consistera ici à regarder de près cette crise en vue d'en analyser les raisons essentielles, en esquisser un chemin de sortie. Et, pour ce faire, il nous semble pertinent d'établir un état (non exhaustif) des lieux. Cela nous impose de suivre une démarche dont les points focaux se déclinent à travers les axes suivants :

- I- Le malaise dans l'habitat ;
- II- La crise de la pensée ;
- III- Du sens de l'habiter « authentique ».

I- LE MALAISE DANS L'HABITAT

« Qu'en est-il de l'habitation à notre époque qui donne à réfléchir ? » (Idem, p. 193). Cette demande formulée par Heidegger nous invite à faire l'état des lieux de l'habitat humain. Le souci de l'habitat s'enracine dans le processus d'humanisation. Ce souci s'entend comme un mode d'être de l'humain. Il

renvoie au rapport que l'homme a avec le monde. Et Heidegger analyse ce mode d'être sous le concept d'« être-au-monde ». Qu'est-il, par là, signifié ?

L'être-au-monde est le mode primordial et fondamental d'être du Dasein. À la lumière du penser heideggérien, l'homme ne subsiste pas d'abord et vient ensuite dans le monde. Il est dans le monde d'abord et avant tout. Le monde est son lieu d'être, il est au monde. C'est essentiellement ce qui le différencie des autres étants mondains. Contrairement à l'arbre, à l'animal qui font partie du monde, l'être humain est au monde. Il ne l'est nullement comme l'eau dans le verre, ni comme le poulet dans la basse-cour, encore moins comme une chemise dans une garde-robe.

L'homme se trouve originellement engagé dans le monde. Il a un monde contrairement aux autres étants qui, eux, sont sans monde. Il a conscience de sa présence au monde et ce monde représente pour lui un ensemble de choses inter-liées dont chacune trouve une signification et un sens dans l'affairement de l'homme. Heidegger présente le monde comme un univers d'outils qui meublent l'existence humaine. Dans son existence, le Dasein est déjà engagé dans une relation avec son milieu ambiant. Cette relation constitue pour lui la préoccupation (*Besorgen*).

Dans son quotidien, l'homme est pris concrètement dans les actions comme « avoir affaire à, fabriquer, prendre de, utiliser, laisser se perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, déterminer » (Goffi, 1988, p. 65). Toutes ces actions relèvent de la préoccupation. Dans cette perspective, être au monde, c'est être pris dans une relation d'affairement, dans une préoccupation pratique en faisant usage des étants qui s'y trouvent. Ces étants qui se rencontrent dans le monde et dont l'homme fait usage dans son quotidien, sont pour Heidegger des outils (*Zeug*). Ces outils ne se présentent pas de façon isolée et séparée ; ils sont inscrits dans « un complexe ustensilier, dans un système de renvois » (Vaysse, 2000, p. 40). Ils constituent un complexe renvoyant les uns aux autres, formant ainsi un réseau. Prenons l'exemple du clou, du marteau et de

la planche qui, pris ensemble, pourraient donner une chaise servant de siège ou une cabane destinée à l'habitation.

En ce sens, le monde est l'ensemble des étants qui répondent à l'usage et au besoin quotidien du Dasein. Il n'est pas l'ensemble des objets qui se présentent en face d'un sujet. Autrement dit, dans la conception heideggérienne du monde, il n'y a pas de distinction possible entre d'une part un monde objectif dont la compréhension ne relèverait que des sciences positives « pour lesquelles ce dont elles traitent, ce qu'elles peuvent prendre pour objet et pour thème est déjà posé là-devant » (Heidegger, 2003, p. 18) et d'autre part un sujet connaissant. Il y a, pour Heidegger, une contemporanéité entre le monde et l'homme ; au sens où, pour lui, le monde est le lieu de réalisation de son projet. Le sens, la signification, que prennent les choses dans le monde, est relative à l'usage que le Dasein en fait. « Le monde est ce à partir de quoi l'utilisable est en utilisation » (Heidegger, 1986, p. 120). Le monde n'est donc pas cette "*res extensa*" cartésienne dénuée de sens, cette étendue sans signification pratique ; qui ne relève que de la pure connaissance théorique, la connaissance physico-mathématique. Quand nous disons que le monde tel que le présente Descartes, à savoir comme étendue, n'a pas de sens, il s'agit non du sens objectif, mais du sens qu'il possède dans sa relation au Dasein.

Être-au-monde, selon la vision naïve, c'est être dans « le commerce du monde et le commerce avec l'étant au sein du monde » (Heidegger, 1986, p. 102). Il consiste à voir le monde comme objet de préoccupation. Mon monde, c'est ce qui est dans ma proximité, ce dont je me préoccupe et qui est mon affaire. En ce sens, le clavier de mon ordinateur, mes livres et ma table d'étude semblent à l'heure actuelle faire monde pour moi plus que mon vêtement, mon lit et même ma chambre où est couchée mon épouse. Être-au-monde, c'est être dans une relation de sens et d'utilité immédiats. L'homme n'est donc pas englobé dans le monde, et ce dernier ne constitue pas pour l'humain une sorte d'englobant. Le monde, c'est ce qui m'est

proche dans l'usage immédiat et quotidien. Il renvoie à la relation que l'homme entretient avec les choses de son existence quotidienne.

Notons toutefois que pour Heidegger, cette relation aux choses, qui fait monde, n'est pas une simple relation théorique. Elle n'est pas de l'ordre de la connaissance pure. C'est une relation pragmatique dans laquelle l'homme s'affaire, se soucie de lui-même ; une relation pratique qui porte l'homme à se soucier. Le monde, vu sous cet angle, n'est en rien la spatialité douée de dimension (longueur, largeur et profondeur) et sans réseau de signification. En tant qu'être-au-monde, l'homme n'est pas non plus hors du monde comme un pur esprit ; il n'est pas la *res cogitans* qui s'oppose et s'impose à l'étendue-monde. Le concept d'être-au-monde étant éclairci, revenons à notre situation dans le monde, à notre habitation du monde.

Le constat qu'il nous est donné de faire de nos jours est des moins reluisants. Loin de tout pessimisme et de tout misérabilisme, qui ne sont à la vérité que des attitudes médiocres, l'on constate avec réalisme que, l'homme dans son aventure d'occupation du monde, l'a conduit dans un non-monde (*unwelt*). Ne nous étalons pas sur une description phénoménale du monde. Car pareille description est l'objet de plusieurs livres bon marchés et l'essentiel de notre préoccupation ne se situe pas à ce niveau. Mais, pour en dire un mot, notons que notre monde est pris dans le vertige de la surconsommation. Il est de plus en plus question de l'épuisement des ressources naturelles, de pic du pétrole... Ce qui sort les environmentalistes et les écologistes de leur quiétude, aujourd'hui, c'est le réchauffement climatique, la fonte des glaciers polaires, la disparition de certaines espèces végétales et/ou animales. La pollution de nos océans et mers par les sachets émeut les dirigeants du monde.

Le constat est clair, net et sans équivoque : Le monde va mal ! Sous le poids de la surconsommation de l'étant, le monde se trouve conduit dans l'autre de lui-même, dans le non-monde. Notre habitat est en péril. Mais ce péril, qu'il nous est donné de voir, de sentir et de constater, n'est-il pas la partie visible de l'iceberg ? Ce précipice au fond duquel nous sommes,

n'est-il pas le symptôme d'un danger plus grand qui a déjà atteint l'homme dans son mode d'habiter ?

« La véritable crise de l'habitation réside en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation et qu'il leur faut apprendre à habiter » (Heidegger, 1958, p. 193). Cette assertion heideggérienne nous révèle en apparence deux choses : la première est que les hommes sont toujours en quête d'une manière d'habiter le monde. Ce qui pourrait impliquer que l'homme n'habite pas encore. Mais cette interprétation est une méprise dans un certain sens. Car habiter est le propre de l'homme ; l'homme est celui qui habite. Habiter lui est consubstantiel. L'homme n'est pas d'abord pour ensuite habiter. Habiter fait partie de son être. En second lieu, il faudra aux humains apprendre à habiter. Mais, à la vérité, ces deux choses ne disent rien d'autre qu'une seule et même chose : les mortels doivent répondre à l'appel de l'habiter. Autrement dit, l'humain doit correspondre à ce qui, en lui, fait signe : l'être.

Mais avant de poursuivre, attardons-nous un tant soit peu sur la crise de l'habiter que traverse l'humanité, pour en interroger les raisons profondes. Plongeons notre regard dans les profondeurs de cette crise, afin d'en découvrir les fondements véritables. Si, comme le souligne Heidegger, habiter est le propre de l'homme, d'où vient alors qu'habiter soit pour l'homme un problème ? La crise de l'habitation ne dénote-t-elle pas d'une crise originelle ? La crise de l'habitation n'est-elle pas le signe insigne de la crise ? « Et (...) si le déracinement (*Heimatlosigkeit*) de l'homme consistait en ceci que, d'aucune manière, il ne considère encore la véritable crise de l'habitation *comme étant* la crise (*Not*) ? » (Idem, p. 193). De quelle crise est-il question dans cette demande ? Quelle est donc cette misère dont la crise de l'habitation n'est que le signe ?

Dans le penser heideggérien, la véritable crise est la crise de la pensée. L'indigence de la pensée est ce qui caractérise l'homme d'aujourd'hui. La misère humaine trouve son fondement dans l'absence de pensée. « Le Point le Plus Critique se montre en ceci que nous ne pensons pas encore » dit

Heidegger (Ibid., p.153). Mais comment accorder crédit à une pareille assertion quand l'homme est traditionnellement défini comme un être-pensant ? De plus, comment la pensée pourrait-elle faire défaut dans ce monde dominé par la rationalité technoscientifique ? Que faut-il entendre par cette assertion ? En quoi consiste la crise de la pensée ?

II- LA CRISE DE LA PENSÉE

Le signifié-référent de Heidegger est la question de l'être. Elle constitue l'essentiel de sa pensée ; tout part d'elle et tout ramène à elle. Pour Heidegger, la pensée authentique est la pensée de l'être. L'ensemble de l'œuvre de Heidegger consistera à établir, à travers l'histoire, le rapport entre la pensée et la question de l'être. Et depuis son écrit de 1927, à savoir *Être et Temps*, il en fait l'affaire de la pensée. Dans cet ouvrage, Heidegger part d'un postulat-constat : « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli. » Toute l'histoire de l'être, jusqu'à nos jours, n'est rien d'autre que l'histoire de son oubli. Mais d'où vient cet oubli ? Et, comment se manifeste-t-il ?

L'oubli de l'être procède d'un véritable malentendu philosophique, qui a consisté en une confusion entre l'être et l'étant. Dès l'aube de la pensée occidentale, s'inaugure un « flou ontico-ontologique » entre l'être et l'étant. La métaphysique – philosophie première s'entend – s'est empêtrée dans une méprise radicale en pensant l'être exclusivement à partir de l'étant. Cette méprise a conduit à confondre l'être soit à la totalité de l'étant, c'est-à-dire au monde, soit à un étant supérieur communément appelé Dieu.

Ce second pan de l'oubli de l'être a fait de la métaphysique une ontothéologie. La métaphysique n'a donc nullement pris en compte la différence ontologique, c'est-à-dire la différence fondamentale entre l'être et l'étant. Cette méprise s'est perpétuée depuis Platon et Aristote pour atteindre son point d'achèvement dans les technosciences contemporaines. Dans le cadre du présent essai de penser, nous limiterons notre investigation à ce qui nous est présent, immédiatement sous les yeux, à savoir les technosciences entendues comme « la métaphysique achevée » (Heidegger,

1958, p. 92.) selon le mot de Heidegger. Par le vocable « achèvement », gardons-nous d'entendre et de comprendre ici ce qui est fini, ce qui a atteint sa fin. Par « achèvement », il n'est point signifié la cessation mais plutôt le clou, le point focal de l'oubli de l'être. La technoscience, en son essence, constitue le stade ultime de la métaphysique oublieuse de l'être. Comment cela est-il signifié dans le penser heideggérien ?

Dans sa conférence « *La question de la technique* » consignée dans les *Essais et conférences*, Heidegger met en lumière l'essence de la technique. Cette essence n'a rien de technique ; elle est en tout point différente de la technique, c'est-à-dire de toute fabrication et utilisation d'instruments et de machines. « L'essence de la technique n'est absolument rien de technique » (Idem, p. 8), affirme Heidegger. En effet, l'essence d'une chose n'est pas la chose elle-même. Quand nous recherchons l'essence de l'homme, par exemple, nous n'entendons pas retrouver un homme parmi ses semblables qui représenterait l'essence humaine. Nous recherchons ce qui régit tout homme. Il en est de même de la technique et de son essence ; l'essence de la technique ne saurait être un objet technique particulier.

Pour Heidegger, la technique est en son essence, un dévoilement. L'essence de la technique consiste en un faire-venir-hors-du-retrait quelque chose. Elle est un dévoilement-provocation ; Heidegger la désigne par le vocable "*Gestell*", traduit en français par Arraisonnement. En quoi l'arraisonnement a-t-il partie liée avec l'oubli de l'être ? Répondre à cette demande exige une attention particulière accordée au "*Gestell*". Le "*Gestell*" est l'essence pro-vocante de la technoscience. Il apparaît comme une provocation de la nature. Provoquer signifie amener quelque chose à se faire jour, à s'exposer à la lumière du jour. La provocation est une incitation violente conduisant à l'exposition du contenu d'une chose. Partant de cette définition, dire que la technoscience est une provocation de la nature, c'est laisser entendre qu'en son essence, elle est une mise en demeure de la nature afin que celle-ci livre son contenu et dévoile ce qu'elle recèle. Pour bien

voir et mesurer la nature de la provocation que la technoscience impose à la nature, laissons ici la parole à Heidegger :

La centrale électrique est mise en place dans le Rhin. Elle le somme (stellt) de livrer sa pression hydraulique, qui somme à son tour les turbines de tourner. Ce mouvement fait tourner la machine dont le mécanisme produit le courant électrique, pour lequel la centrale régionale et son réseau sont commis aux fins de transmission. Dans le domaine de ces conséquences s'enchaînant l'une l'autre à partir de la mise en place de l'énergie électrique, le fleuve du Rhin apparaît, lui aussi comme quelque chose de commis. La centrale n'est pas construite dans le courant du Rhin (...). C'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans la centrale (Heidegger, 1958, p. 21-22).

À écouter Heidegger, la technoscience est une violente interpellation de la nature afin que celle-ci dévoile l'énergie qu'elle renferme. Elle expulse avec violence et célérité l'énergie de la nature. Elle est animée par un violent rythme de rentabilité et d'efficacité. La technoscience provoque ; mieux elle convoque la nature. Elle s'impose à la nature en lui imposant un mouvement non-naturel au sens aristotélicien du terme ; c'est-à-dire un mouvement violent, malpropre car contre-nature. Le rythme de la technoscience est extraordinaire, voire extranaturel. La centrale électrique provoque et convoque le Rhin, elle pousse le fleuve à bout afin que ce dernier livre son énergie hydraulique.

Au regard de cette analyse du "*Gestell*", il ressort clairement que la technoscience est intimement liée à l'oubli de l'être, cet oubli étant l'intérêt sans faille accordé à l'étant au détriment de l'être. La technoscience, comme achèvement de la métaphysique, a partie liée avec l'oubli de l'être en tout. Elle en est même le point saillant. Par le dévoilement-provocant qui la régit, la technoscience affiche la nature comme un « fonds », un "*Bestand*". Ce terme est essentiel. Il accède, dans le parler heideggérien, au rang de titre. Il dit « la manière dont est présent tout ce qui est atteint par le dévoilement qui provoque » (Idem, p. 23). Le fonds est le mode de présence des choses dans l'univers des technosciences. Il est autre que l'objet, mode de présence par la représentation dans la métaphysique moderne.

En effet, l'objet est un objet pour un sujet qui se le représente. Kant exprime bien ce mode de présence qui est la représentation. « Pour Kant, ce qui est devient objet de la représentation, laquelle se déroule dans la conscience que le moi humain prend de lui-même » (Ibid., p. 210). Au regard de Kant, la chose est chose pour le sujet. Tout autre est le fonds. Il désigne ce qui est sur le champ, au lieu voulu et, cela de telle façon qu'il puisse être exploité en temps voulu. En ce sens, le fonds est la radicalisation achevée de l'objet. Sa consistance, sa permanence, sa disponibilité et son exploitation sont pleinement garanties. Avec la technoscience, la nature apparaît comme un fonds, comme un complexe calculable de force disponible et exploitable à tout moment. Comme fonds, le monde devient ainsi un véritable réservoir disponible et exploitable à souhait. Le "*Gestell*" se présente comme une exploitation planifiée et programmée de la nature. Sous le règne sans partage du "*Gestell*" qui caractérise notre époque, notre relation à la nature se résume à une relation d'exploitation.

Ce faisant, le "*Gestell*" se présente comme le danger, au sens fort de "*Gefahr*". Il est le point culminant de la crise de la pensée, penser étant essentiellement la pensée de l'être. Ce péril se montre en ceci qu'il maintient l'homme dans une surdité à la pensée de l'être. Il ferme à l'homme la possibilité de l'entente de l'être. En effet, subjugué et pris dans le vertige du dévoilement pro-vocant de la technoscience, il devient peu probable pour l'homme d'être attentif à ce qui est essentiel et qui constitue son essence selon Heidegger, à savoir la méditation sur la question de l'être. Tourné vers l'exploitation calculée et planifiée de l'étant, l'homme se détourne de ce qu'il a en propre et qui donne sens à son être : être le lieu de l'être. Il devient oublieux, amnésique et perd tout souvenir de lui-même pour s'engouffrer dans la provocation et l'exploitation sans mesure de l'étant. L'homme devient, pour ainsi dire, « la bête de labour » (Ibidem, p.882), le travailleur forcené, lié et contraint au travail. De la sorte, livré au travail de l'exploitation et de la provocation organisée de l'étant, l'homme devient lui-même un fonds c'est-à-dire qu'il est lui aussi pris dans le processus de la provocation comme un maillon, un rouage de la technoscience ; il se confond aux choses atteintes par le "*Gestell*". Pareille aliénation, au sens de perte de soi et devenir autre que soi

est, aux yeux de Heidegger, le comble du péril. Car elle illustre le déracinement total de l'homme, la perte de soi et du chez-soi. Elle fait de l'homme un étranger à lui-même et pour lui-même. Être étrange et étranger à soi-même signifie ne pas proprement s'habiter et donc ne pas habiter du tout.

Pour revenir plus près de notre préoccupation première, celle de l'habitation, disons que l'homme habite mal le monde parce qu'il ne s'habite pas lui-même. Il y a malaise dans notre habitat parce que notre demeure première, qui est le voisinage de l'être, est vide. L'humain s'est appauvri de son humus. Cette pauvreté de lui-même déteint sur son habitat, sur son rapport à lui-même, aux autres et aux choses. Étant en effet appauvri de son essence, l'homme ne se sent que dans l'exploitation planifiée de l'étant. Il est pris dans l'engrenage de la production-provocation et de la surconsommation de l'étant. Tout agir, tout faire humain se juge et se mesure à l'aune de la calculabilité et de la rentabilité sur l'étant ; la vérité est devenue la vérité de l'étant. Cela atteste de « l'extrême aveuglement de l'homme touchant l'oubli de l'être. » (Heidegger, 1958, p. 82).

Oublieux de l'être, l'homme s'est érigé en seigneur de la terre ; au lieu d'habiter le monde, il s'en est rendu « maître et possesseur », réalisant ainsi le projet cartésien de la domination de l'univers. Cette extrême domination technoscientifique de la nature a conduit à la dévastation de la terre, au déracinement de l'homme et à la perte de son pays natal. L'homme devient ainsi un être errant, loin de sa patrie, il est un apatride. La technoscience dans son dévoilement pro-vocant la nature, faisant de la terre un vaste réservoir d'énergie, a de facto ravagé l'habitat humain.

Par son diktat et sa violence sans réverse à l'égard de la nature et surtout de l'humanité, la technoscience symbolise le péril, la Crise. Elle a fait perdre à l'homme le sens et la capacité de l'habiter authentique. Que faire ? Comment sortir de la crise et se réapproprier notre habitat ? Car, par essence, l'homme est celui qui habite ; habiter lui est consubstantiel. Trouver le sens de « l'habiter authentique » sera le prochain pas dans notre cheminement.

III- DU SENS DE L'HABITER

Face à la crise de l'habiter, bon nombre d'actions ont été entreprises. Et ces actions se recoupent toutes dans l'idéologie écologique. Des mots grecs *oikos*, signifiant « maison, habitat » et *logos* qui renvoie à « discours, science », l'écologie est la science qui étudie les milieux où vivent et se reproduisent les êtres vivants, ainsi que les interactions entre ces êtres et leur milieu de vie.

En introduisant ce terme dans sa science en 1866, le naturaliste germanique Ernst Haeckel « ne pouvait pas se douter de la fortune que lui réserverait notre époque » (Felden, 1981, p. 312). Initialement définie comme l'étude des conditions d'adaptation du vivant à son milieu, l'écologie est devenue aujourd'hui le creuset de la critique de l'industrialisme et du capitalisme qui lui est intimement lié. Cette critique du consumérisme issu de la culture technoscientifique trouve son expression la plus radicale sur le terrain de l'action politique.

L'écologie politique pose le problème de l'existence de l'homme dans le monde, revendique un autre mode de consommation et un autre rapport de l'homme à la nature. Elle recherche un « autre monde », un alter-monde ; d'où sa qualification possible « d'altermondialiste ». L'écologisme est actif, agissant et engagé pour l'avènement d'un monde nouveau. Il est très fréquent d'entendre ici et là des manifestations des membres de *Greenpeace* contre l'ouverture d'une centrale nucléaire ou encore contre la culture d'aliments transgéniques. Le lobbying des partis écologiques dans les prises de décisions politiques reste une donnée non-négligeable en Occident. Ceci pour dire que la prise de conscience et l'action pour l'environnement sont de mise. Sous le couvert de l'écologisme, l'homme agit en vue d'une transformation saine du monde.

Mais quel bilan pouvons-nous établir à l'heure actuelle de cette action ? Disons, avec Dominique Janicaud, que « jusqu'ici l'écologie n'a fait qu'épeler des critiques contre l'industrialisme, le gigantisme et l'expansion économique sans freins ; dans la pratique, elle n'a pu aller plus loin que d'essayer d'articuler en stratégie une tactique du *contre-pouvoir* » (Janicaud, 1983, p.

373). En clair, l'écologie reste incapable et inopérante face à la domination effrénée, frénétique du pouvoir technoscientifique sur la nature (et sur l'homme). Cet échec est essentiellement dû à l'activisme de l'écologie politique. Elle se constitue en contre-pouvoir, mais en vue du pouvoir. Or tout combat contre le pouvoir, pour le pouvoir est déjà aux mains du pouvoir.

Ce combat est la manifestation et l'expression même de la domination du pouvoir. Heidegger souligne cette idée dans ces lignes de son remarquable texte, *Dépassement de la métaphysique* : « La lutte entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui veulent s'en emparer : des deux côtés on se bat pour la puissance. La puissance elle-même est partout le facteur déterminant. Par cette lutte pour la puissance, l'être de la puissance est placé des deux côtés dans l'être de sa domination absolue » (Heidegger, 1958, p. 104). L'action protestataire et revendicatrice de la politique écologique, parce qu'elle se mène au nom du pouvoir, est déjà prise en main par la puissance de domination. Elle est mue et voulue par la puissance, lui donne de la vitalité, du sens et l'encense. Elle se présente comme un mode de la puissance. Pour preuve, l'argumentaire écologique est devenu pour tout dirigeant (toutes obédiences confondues) un instrument de propagande.

L'écologie reste, pour ainsi dire, au service de la puissance et de l'exploitation. « La puissance prend en main les choses humaines, elle le fait de telle sorte qu'elle exproprie l'homme de la possibilité de jamais s'évader, par ces voies, de l'oubli de l'être. » (Idem, p.104) L'action humaine est donc prise dans le cycle infernal de la puissance. L'agir humain reste donc inefficace face au pouvoir de domination, car il joue son jeu. Cela ne témoigne-t-il pas de ce que l'homme a trop agi et trop peu pensé ? N'importe-t-il pas à l'homme de voir en la pensée l'habiter authentique ?

Heidegger, dans sa conférence *Bâtir Habiter Penser*, nous indique, avec un dire poétisant et profond, le sens du véritable habiter. Pour lui, habiter ne consiste en rien à ériger çà et là des bâtisses. Non plus, comme en témoignerait notre actualité, habiter ne consiste à construire des logements sociaux à moindre coût ou encore à élever des palaces de haut standing, comme on le voit dans les

émirats arabiques de Dubaï. Habiter de la sorte nous ferme l'entente authentique de l'habitation et laisse le sens propre de l'habiter en oubli.

Au fond, par une affiliation linguistique, Heidegger rattache habiter à bâtir et être, cela à travers les dérivations sémantiques du verbe allemand *Bauen*. Si l'on entend par habiter, la conséquence du bâtir, nous sommes encore loin de l'habiter véritable. Autrement dit, habiter selon notre penseur n'est pas la fin d'un moyen qu'est le bâtir ; bâtir et habiter ne sont pas dans une relation de fin et de moyen. Nous ne bâtissons pas en vue d'habiter, mais bien au contraire nous bâtissons parce que nous habitons. Car, « bâtir est déjà, de lui-même, habiter » (Ibidem, p.176).

Mais cela ne dit pas encore en quoi consiste l'être de l'habiter. Pour nous le signifier, Heidegger recourt encore à la langue, car c'est la langue qui délivre l'être propre d'une chose, pourvu que l'on y prête attention. À partir de l'ancien mot *Bauen*, Heidegger nous fait vivre une véritable expérience de l'habitation. Dans le sens originel de ce mot, habiter signifie séjourner auprès des choses, les épargner, les ménager. Ce séjour a lieu quand nous laissons les choses dans leur être et les entourons de soins et de protection. Entourer de soins, protéger une chose, est une attitude tout autre que celle de s'en rendre maître et propriétaire comme l'enseigne la métaphysique cartésienne qui a conduit à l'exploitation totale et à la recherche de profits. Ménager un séjour auprès des choses, c'est les garder sauvées dans leur être, les tenir près de soi pour ce qu'elles sont sans en faire usure, sans en être des usuriers. « Le trait fondamental de l'habiter est ce ménagement » (Heidegger, 1958, p. 171). Et ce ménagement est l'essence, la condition du séjour terrestre des hommes, des mortels. Mais le séjour sur terre des hommes en tant que mortels, dans sa simplicité, englobe et implique un jeu de quatre : c'est *le Quadriparti*. Que dit cette expression heideggérienne?

Le Quadriparti « caractérise le monde comme jeu de la terre et du ciel, des mortels et des dieux » (Vaysse, 2000, p. 46). Le Quadriparti ou encore les Quatre est la manière dont l'homme, en tant que mortel, habite la terre, sous le ciel, en ménageant pour accueillir le divin. C'est dans la simplicité unifiée des

Quatre que le bâtir prend tout son sens. Bâtir, c'est véritablement avoir en vue le ménagement du *Quadriparti*. Un bâtiment, ou autre édifice qui manque à l'appel des Quatre ne donne aucunement lieu à un habiter authentique. Toute bâtisse, en effet, pour autant qu'elle relève du bâtir, doit « faire venir dans les choses la terre et le ciel, les divins et les mortels en leur simplicité » (Heidegger, 1958, p. 191). Car c'est en ménageant le *Quadriparti* comme séjour auprès des choses que l'habitation est possible.

Conclusion

L'habitation est le trait fondamental de la condition humaine. Seul l'homme habite ; il est un habitant. Comme tel, l'homme doit retourner en lui-même pour retrouver ce qui de tout temps s'est toujours montré à lui : l'habiter authentique. Un pareil retour à soi-même permettra à l'humain de considérer dans toute sa teneur la crise du logement et de l'habitation qui secoue nos différentes sociétés. « Dès que l'homme, toutefois *considère* le déracinement, celui-ci déjà n'est plus une misère » (Heidegger, 1958, p. 193). Il devient plutôt un appel invitant les mortels à habiter pleinement. Dans la vraie considération de la crise, une constellation de déracinement et d'appel à habiter apparaît clairement. La considération consiste ici à « regarder l'aspect sous lequel apparaît la chose présente et, par une telle vue, demeurer, voyant, près d'elle » (Idem, p. 58). Considérer la crise du logement de la sorte fait entendre le silencieux et secret murmure de l'appel à habiter. Cet appel est une invite pour l'homme à séjourner auprès des choses en conformité avec les Quatre. Pour répondre à cette invite, l'homme doit bâtir et penser pour l'habitation ; bâtir et penser en ménageant le *Quadriparti*.

Références bibliographiques

Felden, M., (1981). *21^e siècle : Les nouvelles dimensions du futur*. Paris : éditions Entente, 395 p.

Goffi, J-Y., (1988). *La philosophie de la technique*. Paris: PUF, 127 p.

Heidegger, M., (1958). *Essais et Conférences*. Trad. De l'allemand par Alain Préau, Paris : Gallimard, 351 p.

Heidegger, M., (1986). *Être et Temps*. Trad. de l'allemand par François Vézin, Paris : Gallimard, 591 p.

Heidegger, M., (2003). *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*. Trad. De l'allemand par Alain Boutot, Paris : Gallimard, 363 p.

Janicaud, D., (1983). « Face à la domination : Heidegger, le marxisme et l'écologie ». Dans Haar, M., (Dir.), *Cahier de L'Herne*. (pp. 393-405). Paris : L'Herne, 513 p.

Vaysse, J.-M., (2000). *Le vocabulaire de Heidegger*. Paris : Édition Marketing, 64 p.

**POUR UN HUMANISME NOUVEAU À LA LUMIERE DU
PENSER POÉTIQUE HEIDEGGERIEN**

Léonard KOUASSI Kouadio

**Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action
Culturelle (INSAAC)**

adjibleleo@yahoo.fr

Résumé : Questionner l'essence fondamentale de l'homme revient, pour Heidegger, à dépasser la conception classique qui considère la pensée et la parole comme des objets du raisonnement logique. Cette façon de voir, dans son déchoir, conduit à la rationalité instrumentale, nuisible à l'humanité. En dépassant cette conception froide de la pensée et de la parole, Heidegger propose de construire l'humanité nouvelle, à partir d'une approche ontologico-éthique du penser poétique.

Mots-clés : CRISE DU LOGOS, PENSER POÉTIQUE, ONTOLOGIE ET ETHIQUE, HUMANISME.

Abstract: Questioning the fundamental substance of human being is to go above the classic conception according to Heidegger that considers the thought and the speech as objects of logical reasoning which is the cause of this instrumental rationality, harmful today to humanity. Thus, by going above that cold conception of the thought and the speech, Heidegger proposes to build that new humanity far from the crisis, on the base of an ontological and ethical approach of the poetical thought.

Key-words: CRISIS OF THE LOGOS, POETICAL THOUGHT, ONTOLOGY AND ETHICS, HUMANISM.

Introduction

« Nous ne pensons pas encore de façon décisive l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre » (Heidegger, 1983, p. 27). Cette pensée inaugurale de la *Lettre sur l'humanisme*, si on la médite attentivement, pourrait nous amener à comprendre l'origine des multiples et diverses crises que l'humanité connaît aujourd'hui. Autrement dit, s'il y a, ça et là, des crises à la surface de la planète, c'est justement parce qu'il y a une sorte de rupture fondamentale entre la pensée pensante et ce qui est désigné sous le vocable de l'action. En effet, l'action humaine qui se déploie, sens dessus dessous, au milieu des étants, fragilise le vivre ensemble. D'où le projet heideggerien de renvoyer la pensée à son essence originaire, en sorte à la libérer du formalisme froid pour remettre à l'humain son essence authentique. Mais ouvrir la pensée à sa vérité essentielle, c'est-à-dire l'installer dans la clairière de l'Être pour le grand bonheur de l'homme ne consiste-t-il pas, avant tout, pour l'homme lui-même à faire une offrande ? Mais en quoi consiste cette offrande ?

Elle « consiste en ceci, que dans la pensée l'Être vient au langage » (Ibidem). Ici, s'annonce un rapport consubstantiel entre la pensée et la parole pour dire l'essence véritable de l'humain. Dans cette perspective, penser à nouveaux frais l'humanisme contemporain pourrait consister à faire humecter les termes comme pensée et parole dans une réelle ferveur ontologique. Au fond, une telle tâche qui questionne fondamentalement la pensée et la parole à partir de Heidegger ne peut se faire sans comprendre ce qu'il entend par po-étique saisie comme la contre épreuve éthique d'une rationalité instrumentale aliénante. Mais contempler l'être de la pensée et de la poésie ne nous conduit-il pas, à vrai dire, aux origines métaphysiques de la crise de la pensée ? Ainsi, nous pourrions suivre la trame de cette réflexion à partir de ces deux points essentiels :

I. I. De l'origine métaphysique de la crise de la pensée au déploiement de l'Être de la pensée et de la poésie chez Heidegger

II. De l'urgence d'un nouvel Abri pour l'humanité par le penser poétique heideggérien

I- DE L'ORIGINE MÉTAPHYSIQUE DE LA CRISE DE LA PENSÉE AU DEPLOIEMENT DE L'ÊTRE DE LA PENSÉE ET DE LA POÉSIE CHEZ HEIDEGGER

Où faut-il situer fondamentalement la crise de la pensée qui se saisit comme subjectivité ? Cette crise ne tire-t-elle pas sa source depuis la rupture entre le *Logos* des Anciens et son être ? Enfin, la tentative de parcourir ce chemin qui a conduit à la déliquescence du *Logos* des Anciens ne nous autorise-t-elle pas, a priori, à saisir l'être de la pensée et celui de la poésie ?

Évidemment, on peut affirmer que l'idée de vouloir réveiller les sens ontologiques de la pensée et de la poésie signifie chez Heidegger que pensée et poésie ont, toutes deux, manqué leur départ depuis l'aube de la pensée philosophique à travers une mésinterprétation de ce qu'Héraclite entendait par *Logos*. Mais comment ces classiques entendaient-ils le *Logos* héraclitéen ? Leurs approches du *Logos* pourraient se saisir à partir de cette pensée de Heidegger lorsqu'il écrit que « depuis l'antiquité le *Logos* d'Héraclite a été interprété de façons différentes : comme ratio, comme verbum, comme loi du monde, comme ce qui est "logique" et comme la nécessité de la pensée, comme le sens, comme la raison » (Heidegger, 1958, p. 250). Et à lui de renchérir que « la doctrine de la pensée, du *logos*, s'appelle donc "logique" » (Idem, p. 167). Mais comment le *Logos* a pu perdre son sens originare et est devenu ainsi la science de la logique ? N'est-ce pas à la suite de ce glissement de sens que la pensée s'est présentée, d'une part, comme "une machine" qui rationalise tout sur son passage et d'autre part, a contribué à une réification de la parole, elle-même, à l'origine des sciences littéraires telle la poésie conventionnelle ?

Pour répondre à ces questions, faisons une mise au point en indiquant que notre souci, dans ce chapitre, est de montrer que la pensée et la parole, donc la poésie, ne sont pas de simples réalités ontiques, mais qu'elles déploient plutôt le sens, c'est-à-dire qu'elles appellent au fond l'Être à habiter

l'essence de l'homme. C'est pourquoi à travers une sorte de démonstration par l'absurde, nous exposerons la vérité de la pensée et de la poésie à travers ce qu'elles ne sont pas au sens où Heidegger les entend véritablement. Car démontrer qu'une chose n'est pas, revient aussi à laisser se profiler, à l'horizon, ce qu'elle est. Pour dire simplement les choses, nous essaierons de présenter, au regard de l'ontologie fondamentale de Heidegger, les auteurs qui ont contribué malheureusement à l'oubli de la pensée en tant que pensée et de la poésie en tant que parole authentique. Autrement dit, la logique en tant que science a pour ainsi dire éclipsé l'essence ontologique de la pensée parlante et de la parole pensante (*Poesis*).

Indiquons que l'on pourra comprendre la trame de cette analyse si on s'inscrit dans la perspective d'une herméneutique heideggérienne de la logique d'Aristote. Ensuite nous poursuivrons notre réflexion avec le cartésianisme qui s'entend comme ce système scientifique qui a inauguré le processus de l'instrumentalisation de la raison dans tous les étants. Sans toutefois oublier, d'un point de vue métaphysique, que l'échec de la compréhension du *Logos* en tant que *poesis* est aussi à l'origine de l'avènement des sciences informatiques contemporaines qui voilent l'essence de la parole, c'est-à-dire de la poésie authentique. Cela dit, ébauchons l'analyse avec le stagirite.

En effet, c'est en voulant poursuivre la défense de son maître Platon contre la parole sophistique qu'Aristote a contribué à jeter les bases d'une réelle science de la pensée formelle. De cette crise entre Aristote et les sophistes, surgira la crise future de la pensée. Autrement dit, la pensée qui se saisit comme *ratio* en quête d'efficacité et de productivité permanentes, débute fondamentalement avec Aristote. Comment comprendre une telle approche?

La critique aristotélicienne, au fond, tient à partir de cette pensée bien connue de Protagoras lorsqu'il affirme que « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de leur nature, de celles qui ne sont pas et de l'explication de leur non-existence » (Voilquin, 1964, p. 204). Il poursuit en affirmant que « pour devenir instruit, il faut apporter des

dispositions naturelles et de la pratique » (Ibidem). On constate ici qu'avec ce sophiste, l'homme se présente déjà comme un pragmatiste pour qui, l'efficacité est toujours le résultat recherché en toute chose. Face à de tels propos, Aristote proposera les siens propres qui, au lieu de soustraire la pensée et la parole aux manipulations de la sophistique, les éloignent de leur vraie essence : celle de dévoiler la vérité de l'Être. Quelles sont alors, au regard de la critique heideggérienne, les pensées d'Aristote qui amènent la pensée et la parole vers leur formalisation systématique ?

Ici, Aristote ouvre un parallèle entre l'objet de son ontologie et celui des sciences formelles à savoir les mathématiques. Ainsi la philosophie première, c'est-à-dire la métaphysique est celle qui doit étudier les êtres mathématiques, eux-mêmes, considérés comme des identités formelles de la raison qui doivent finalement régir la nouvelle logique ou syllogistique considérée comme science formelle. Voici ce que dit Aristote :

Il nous faut dire maintenant s'il appartient à une science unique ou à des sciences différentes, d'étudier en même temps que la substance, les vérités qui, en mathématiques, sont appelées axiomes. Il est manifeste que leur examen est l'objet d'une seule et même science, et que cette science est celle du philosophe (Aristote, 2014, p. 93).

Le philosophe, dans cette perspective, comprend désormais la pensée comme contribuant à l'explication rationnelle des axiomes ou à la construction cohérente de ces axiomes. Et pourtant, pour nous répéter, aux dires d'Aristote, « les axiomes appartiennent à l'Être en tant qu'Être » (Ibidem). Cela signifie, de façon voilée, que la métaphysique, censée être la plus noble des sciences, s'engage pour une construction rationnelle de certains principes qui doivent codifier la pensée de façon générale. Le philosophe (a priori le métaphysicien) est, dans cette perspective, et ce, depuis Aristote, un scientifique au sens positif du terme. Il le confirme à travers cette pensée : « qu'ainsi il appartienne au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la nature de toute substance, d'examiner aussi les principes du raisonnement syllogistique, cela est évident » (Idem, p 94). Mais au fond, que disent ces principes qui se lisent à travers un seul principe fondamental ?

Ce principe fondamental qui doit être l'affaire du philosophe, parce qu'ayant une parfaite connaissance de l'Être en tant qu'Être, se découvre à travers cette pensée d'Aristote libellée comme suit :

Il est, en effet, nécessaire qu'un tel principe soit à la fois le mieux connu de tous les principes. Mais quel est-il ? Nous allons maintenant l'énoncer. C'est le suivant : il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport, sans préjudice de toutes les autres déterminations qui peuvent être ajoutées, pour parer aux difficultés de la logique (Ibidem).

Nous pouvons représenter ce principe sous cette formule bien connue des logiciens et des mathématiciens. Pour le faire, nous la simplifions comme suit : Une proposition A ne peut être à la fois vraie et fausse ou comme le disent les mathématiciens, deux droites dans le plan ne peuvent être sécantes et non sécantes à la fois. Ainsi, en logique, ces deux phrases peuvent être formalisées selon ces symboles : $\tau p \wedge p$. La pensée, désormais, peut être appréhendée comme une chose ou un instrument au regard du formalisme opéré par Aristote. Ce qu'Heidegger n'entend pas de la même manière. Ainsi les mathématiques et les raisonnements de la logique du *magister* Aristote influenceront certainement la manière de parler ou de raisonner à l'époque médiévale qui, à son tour, a dû faire effet sur la pensée future de Descartes.

En effet, à l'image d'Aristote qui se souciait de trouver un *organon* pour la codification du langage, Descartes poursuivra cette œuvre en instituant une méthode rationnelle en vue de la compréhension et de la transformation du monde. Cela signifie bien entendu qu'il s'inspirera du modèle des vérités mathématiques pour construire ces propres thèses. Mais doit-on considérer le philosophe aristotélicien comme étant le seul prélude à la pensée cartésienne ? Héraclite ne l'a-t-il pas de loin influencé aussi ?

L'histoire de la philosophie nous enseigne qu'Aristote a eu une grande autorité sur la période médiévale. Ce qui a eu d'énormes impacts sur la pensée du philosophe français. Cependant ses propres écrits ne font pas allusion à Héraclite comme on peut le voir souvent chez Heidegger. Or, une

lecture minutieuse de certains fragments héraclitéens nous montre que Descartes aussi a été à l'origine d'une interprétation tronquée du *Logos*. Quelles en sont les preuves ? Vraisemblablement, ces deux fragments d'Héraclite appariassent comme ceux qui ont inspiré Descartes quant à sa définition de la raison. Passons donc en revue ces pensées de l'Éphésien. Le fragment 113 dit ceci : « La pensée est commune à tous » (JeanVoilquin, Op. cit. p. 80). Et plus loin le 114 infère ce qui suit :

Ceux qui parlent avec intelligence doivent s'appuyer sur l'intelligence commune à tous comme une cité sur la loi, et beaucoup plus fort. Car tous les humains sont nourris par une seule loi divine, qui domine tout, autant qu'il lui plaît, suffit en tout et surpasse tout (Ibidem).

Cela étant exposé, y a-t-il une réelle différence entre ces pensées profondes d'Héraclite et celles de Descartes qui disent :

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu que ceux qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme bon sens, ou la raison est naturellement égale en tous les hommes (Descartes, 1973, p. 91).

Ces deux pensées qui proviennent de penseurs différents et à des périodes très éloignées les unes des autres, montrent de réelles similitudes. Et comme Descartes est celui qui vient après Héraclite ; on peut bien affirmer sans prétention qu'il est celui qui a écorché la quintessence du *Logos* héraclitéen au point de l'assimiler à la raison. Une fois de plus, ici la pensée prend le sens de jugement ou de calcul. Mais si l'homme est, a priori, un bon calculateur parce que possédant la raison, pourquoi se trompe-t-il ? Descartes répondra en justifiant :

Ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien (Ibidem).

Mais appliquer bien sa pensée, signifie, la disposer méthodiquement, rigoureusement en vue de découper l'étant. L'idée de bien, ici, n'a rien de normative, mais annonce plutôt, en filigrane, l'activité de la pensée calculante qui amène l'homme à agir négativement sur le monde. Ici encore, comme le fait savoir Jean-François Revel, « la philosophie donc s'étend à tous les domaines de l'action et du savoir, elle peut et doit contenir le système complet des connaissances, ce système peut et doit atteindre à la perfection en même temps qu'à l'universalité » (Idem, p. 16). En comprenant ainsi la philosophie comme le domaine de la raison méthodique, on réalise du coup que la période moderne ouvre les portes à la pensée moderne de la subjectivité qui n'est rien d'autre qu'une pensée objectivante. Une telle pensée doit chercher à comprendre les choses en les plaçant devant soi, c'est-à-dire en les objectivant. Or « toute pensée qui tourne à l'objectivation et au réalisme demeure du subjectivisme » (Heidegger, 1971, p. 152). Le sujet est l'homme raisonnable et le centre du jugement.

Ainsi dans la perspective de la modernité qui annoncera les lumières, le jugement ou la parole est le véhicule de la pensée. Un jugement est dit vrai, quand il y a une adéquation mathématique entre la proposition et la chose dont parle cette proposition. Et là, « l'on est tenté d'interpréter la proposition dans le sens d'une équation, parce que l'élément mathématique est déterminant » (Idem, p131). Ainsi dans la pensée moderne de la subjectivité parce que trop calculatrice, ce sont les êtres mathématiques qui viennent au secours du jugement, c'est-à-dire de la parole. Autrement dit, les théories mathématiques viennent se présenter dans l'étant (télégramme, téléphone, informatiques, etc..) pour donner une nouvelle image à la communication. Mais comment entendre le concept de communication au cœur du 20^{ème} siècle déjà ? Communiquer ne consiste-t-il pas à voir le langage ou la parole comme un étant sous-la-main ?

Depuis toujours et surtout pour les temps dits modernes, communiquer est une simple mise en branle des organes comme la bouche et les lèvres pour dire une pensée qui doit faire sûrement ses effets ou rechercher des

effets. « La parole ainsi mise en position devient information. Elle s'informe sur elle-même, afin d'assurer sa propre démarche par des théories informatiques » (Heidegger, 1994, p. 252). Le mot est lâché : l'informatique se met au service de la communication entendue ici comme science ou littérature. La littérature fait, quant à elle, la promotion des belles-lettres. Les belles-lettres, finalement, ne se limitent pas à la simple écriture, mais sont aussi relayées par la radio. Mais qu'entendons-nous par belles-lettres ? N'est-ce pas là, la belle manière d'écrire et d'associer les consonnes et les voyelles pour créer une harmonie bonne à plaisir à l'ouïe ?

À l'évidence, derrière le vocable de belles-lettres, se dévoile la poésie. Mais comment entend-on la poésie à l'intérieur des théories informatiques modernes ? La poésie malheureusement répond à la même norme que toutes les sciences positives du langage que Heidegger dira :

C'est parce qu'on s'occupe de belles-lettres, que les poèmes (sont) imprimés ou radio-diffusés. La poésie est alors niée comme nostalgie stérile, papillonnement dans l'irréel et rejetée comme fuite dans un rêve sentimental. Ou bien elle est comptée comme littérature. La valeur de la littérature est appréciée à la mesure de l'actualité du moment (Heidegger, 1958, p. 225).

Ainsi, toutes les disciplines qui répondent aux exigences de l'actualité ne sont rien d'autre qu'une pure et simple littérature. En témoignent cette philosophie et cette poésie qui font la promotion de la pensée calculante. En clair, toute philosophie, qui fait de la raison son unique organe de compréhension de l'homme, ne conduit pas à pénétrer véritablement ce que veut dire penser. Et toute poésie, qui s'inspire des techniques de communication modernes et profite des instruments techniques pour véhiculer son message, ne facilite pas une écoute sérieuse de l'essence de la parole. C'est pourquoi Heidegger considère que :

Montrer de l'intérêt pour la philosophie ne témoigne nullement que l'on soit préparé à penser. Même le fait que, depuis de longues années, nous soyons ardents à étudier les traités et écrits de grands penseurs, ne garantit pas que nous pensions ni que nous soyons seulement prêts à apprendre à penser (Idem, p. 154).

Aussi, poursuit-il ces critiques relativement à la conception littéraire de la poésie par ces mots :

Aussi longtemps que nous représenterons la pensée d'après les seules informations que la logique nous donne sur elle, aussi longtemps que nous passerons outre au fait que toute logique s'est fixée déjà sur un mode particulier de la pensée, nous ne pourrons jamais considérer avec attention que la poésie repose sur le souvenir pensant » (Idem, p. 161-162).

En fin de compte, ces deux pensées de Heidegger viennent, une fois de plus, nous dire que les sens des termes "pensée" et "poésie" sont fondamentalement au-delà de ceux que nous donne à saisir la métaphysique classique qui n'est rien d'autre qu'une science. Laquelle a contribué largement à la crise de la pensée et par ricochet à la crise de l'humanisme. Mais, au fond, si nous savons ce que sont la pensée et la poésie au sens traditionnel des termes, parce qu'ayant corrompu le mot Logos, nous ne pouvons pas fondamentalement les appréhender dans leurs sens intimes. Nous savons simplement qu'elles se définissent en fonction de la raison, seule réalité humaine fondamentale jusque là. Par conséquent, il y a lieu d'aller au bout et de les présenter comme des réalités ontologiques. Pour cela, nous nous autorisons, à nouveau, cette inquiétude : qu'est-ce que la pensée ? Cette question semble donner raison à Gérard Legrand lorsqu'il écrit qu'« il est devenu banal, dans le peuple des philosophes, de « s'angoisser » sur la nature même de la pensée » (Legrand, 1970, p. 7).

Mais cette angoisse qui gagne la communauté des philosophes ne répond-elle à l'appel d'une voie silencieuse qui s'annonce depuis leur être profond ? Cet Être qui semble surgir des interstices abyssaux de l'homme-philosophe apparaît comme la manifestation de l'activité même de penser. D'où l'intérêt de cette pensée de Parménide qui affirme que « l'acte de la pensée et l'objet de la pensée se confondent. Sans l'Être dans lequel il est énoncé, on ne peut trouver l'acte de la pensée » (Voilquin, Op. cit., p. 95). L'Être est alors le même que penser. Autrement dit, on ne pense véritablement que dans la relation ek-statique de l'homme avec l'Être. Mais ce surgissement de l'Être des tréfonds de l'homme ne nous autorise-t-il pas

à le concevoir comme le lieu d'une éclosion, mieux d'une ouverture ? En effet, « Être veut dire ici : Ouverture d'un monde historique » (Dubois, 2000, p. 234). Et, ce monde-ci ne peut venir à la présence que par la parole originaire entendue comme poème. D'où l'idée selon laquelle « la langue comme fondant un monde est langue du poème, mise en œuvre dans le poème » (Idem, p. 236). Car « dans le poème, la langue trouve son espace Originaire : fondation d'un monde historique de l'Être » (Idem, p. 234). Ce monde peut tenir quand la Pensée se met à l'écoute de l'Être pour faire signe à l'homme dans la Parole. On pourra alors dire que tout le fondement de l'humanité reposerait dans l'entente amoureuse et chaleureuse entre Pensée-Être-Parole (*poesis*). Dans une telle perspective, la poésie devient le lieu éthique où l'homme bâtira son monde futur. Ce qui veut dire qu'une reconstruction de la *Polis* (société) en crise, c'est-à-dire, le lieu où les hommes parlent de politique, de façon pragmatique, doit nécessairement passer par le penser poétique.

II- DE L'URGENCE D'UN NOUVEL ABRI POUR L'HUMANITÉ PAR LE PENSER PO-ÉTIQUE HEIDEGGERIEN

Nous venions d'indiquer, vers la fin du chapitre précédent, que la pensée et la poésie ne sont pas des étants à portée-de-mains, manipulables à dessein, car à force de les définir selon la pensée moderne de la subjectivité, elles ont contribué et continuent malheureusement à enfoncez l'humanité entière dans l'abîme. Au contraire, la pensée, dès lors qu'elle questionne en direction de l'Être, se présente, en un sens, comme questionnant en direction de l'être de la parole qui se donne à voir comme *poesis*, c'est-à-dire, ce qui déploie effectivement le sens. Heidegger écrira que « toute pensée qui déploie le sens est poésie, mais toute poésie est pensée » (Heidegger, 1994, p. 256). Mais que signifie ici « déployer le sens » ?

L'expression déployer le sens veut dire ontologiquement, ce qui signifie dans le sens de l'être, questionner les choses à partir de l'être de l'homme ou rendre lucide un univers humain pour l'homme à travers la parole. En clair, une pensée qui déploie le sens est en quête d'une habitation

solide pour l'humanité. C'est pourquoi, nous insistons sur le fait qu'une telle pensée pense avant tout l'éthos originaire des humains. Mieux, il s'agit de penser un humanisme nouveau aux antipodes des réalités actuelles qui minent l'humanité d'aujourd'hui. Mais dans la pénurie actuelle du monde, que vaut l'humain, qui récuse toute praxis où l'étant lui est assujéti entièrement ? Pourquoi, selon la terminologie heideggérienne, devons-nous considérer potentiellement le penser poétique comme une réalité ontologique donc éthique au point où il constitue a priori, le sous-bassement de tout habiter authentique ?

Ce n'est pas en vain que nous affirmions que la pensée et la parole poétique ne doivent pas être banalisées ou classées au rang d'étants. Leur entente nouvelle dépend de tout le projet heideggérien qui consiste à déconstruire la métaphysique classique. Autrement dit, la valeur de la pensée et de la poésie dépend de la finalité que Heidegger confère à son ontologie fondamentale. À ce niveau, déjà, on peut dire que l'idée même de réveiller la question du sens de "Être" qui est loin d'être une préoccupation banale pour l'homme, est un choix de haute portée. Heidegger lui-même écrira que « la question que nous touchons là n'est pourtant pas une question quelconque » (Heidegger, 1986, p. 25). Cette question qui, dans son déploiement, porte, avant tout, sur l'Être, questionne en direction de l'éthos de l'homme. Ce qui signifie que la question ontologique est implicitement une question qui parle de l'éthos entendu comme séjour de l'homme ici bas. Mais comment comprendre, avec Heidegger, que le penser poétique (pensée et *poesis*) se saisit, effectivement, à la fois comme une ontologie (Être) et une éthique (Ethos) ?

Cette approche qui entend de facto l'ontologie comme une éthique se défie de tout moralisme traditionnel et condamne a priori le positivisme à l'origine de la déchéance humaine. Elle est fondamentalement nourrie aux sources de la tradition grecque précisément chez les présocratiques où :

Éthos signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. L'ouvert de son séjour fait apparaître ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement

séjourne en sa proximité. Le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient dans son essence (Heidegger, 1983, p. 145).

La venue de cette chose qui tient l'essence de l'homme ou qui garde le séjour de l'homme est l'Être. Autrement dit, lorsque la pensée cesse d'être appréciée dans son élan instrumental et descend dans la pauvreté non utilitaire de son être, elle agit efficacement pour bâtir la maison de l'Être où l'homme habite en son Abri. C'est pourquoi Heidegger pense que « parler de la maison de l'Être, c'est nullement reporter sur l'Être l'image de la "maison". Bien plutôt, c'est à partir de l'essence de l'Être pensée selon ce qu'elle est que nous pourrons un jour penser ce qu'est une "maison" et ce qu'est "habiter" » (Idem, p. 145).

Avec cette pensée de Heidegger, on constate que le penser poétique entendu comme pensée de l'Être en son déploiement au sein de la parole authentique est essentiellement ontologique et potentiellement une éthique fondamentale. Gilbert Hottois, à travers sa contribution à *Nature et responsabilité* de Hans Jonas, affirmait qu'« il y a originellement et essentiellement une connivence au niveau le plus profond entre l'Être et le devoir-Être. Autrement dit, fondamentalement l'Être doit être : une "déontologie" se révèle au cœur de l'ontologie » (Hottois, dans Jonas, 1993, p. 24).

Vu une telle analyse, on peut s'accorder à dire que le penser poétique heideggérien est une éthique fondamentale qui nous engage à penser l'habitation de l'homme. Mais en quoi le dire poétique peut-il contribuer à la construction d'un nouvel Abri pour l'humanité ? Le penser poétique heideggérien en tant que pensée agissante ne consiste-t-il pas à venir à la rescousse de la *Polis* où les questions actuelles relatives à l'instrumentalisation politicienne et médiatique de la parole, au repli identitaire, à la crise environnementale, trouvent un écho planétaire retentissant ?

Nous devons reconnaître, chez Heidegger, que là où la raison a échoué dans sa tentative moribonde de compréhension de l'homme et de son monde, désormais règne la pensée qui prend en compte le dire poétique.

Mieux, c'est dans la rencontre avec la poésie de Hölderlin et celle de certains penseurs grecs que Heidegger accède à une nouvelle entente de sa propre pensée. Ce qui signifie, pour lui, que le projet de bâtir une maison authentique à l'homme ne pourra advenir à la seule condition que toutes activités humaines se déploient sous le regard vigilant du philosophe-poète. La po-étique d'ailleurs ne s'entend-elle pas comme ce qui se produit, ce qui se manifeste ou se déploie comme l'Être lui-même ?

On sait que chez Heidegger, l'ontologie fondamentale ne consiste pas à penser l'étant comme être, mais plutôt à le questionner en vue de son être. D'où l'idée selon laquelle, la compréhension de la *Polis* doit s'inscrire dans la perspective de l'Être qui se déploie comme *poesis*. Autrement dit, seul le penser poétique, qui n'est rien d'autre qu'une ontologie-éthique, peut penser la *Polis* authentique ou l'habitation authentique de l'homme

C'est pour cette raison que Heidegger pense que celui qui demeure dans une entente fondamentale de l'essence de la *Polis* n'a pas besoin de discourir ça et là sur "le politique". Car, percevoir ce que cela signifie, revient à nourrir une entente plus subtile et intime de ce que l'on peut entendre par habitation. Mais, avons-nous suffisamment épilogué sur la notion de *Polis* sans pour autant la questionner en son fond ! Qu'est-ce donc la *Polis* au sens heideggérien du terme ? Cette question nous convie du coup à abandonner les allusions et à questionner véritablement ce qui s'entend sous le vocable de l'habitation, d'où la question : qu'est-ce qu'une habitation ? Parler de *Polis* ne revient-il pas à parler de l'habitation, de l'Abri, qui s'entend comme cet espacement lumineux ou ce tracé-ouvrant au sein de l'Être du *Da-sein* ? Notre question nous engage à porter un regard sur la tradition philosophique qui conçoit la *Polis* comme une cité où l'étant-homme est l'acteur privilégié qui fait que l'appareil social peut bien fonctionner.

Or, une telle conception de la société trouve son apothéose dans la métaphysique de la subjectivité où la politique moderne est le lieu où la violence et la roublardise semblent être de mise. Alors que « l'essence de la *polis* est déterminée à partir de sa relation à l'essence de l'homme (et

l'essence de l'homme est déterminée à partir de la vérité de l'Être » (Dubois, Op. cit., p. 297). Cela signifie, de manière symétrique, que la *Polis* est déterminée elle aussi par la vérité de l'Être. Mais l'Être n'est-il pas ce qui détermine historiquement tout Da-sein-dans-le-Monde ? La *Polis* ou le Monde est, selon Heidegger, comme le rapporte Christian Dubois « le lieu, l'espace originare (c'est-à-dire l'ouverture du là, la tenue de cette ouverture) de l'histoire communautaire du Dasein. Il n'y a de "politique" qu'historique » (Idem, p. 291). On peut constater que la *Polis* est le lieu de l'histoire où se déploie l'être de l'homme. Cela signifie d'emblée que si nous voulons revenir à l'essence fondamentale de la *Polis* en tant qu'institution historique qui se donne à saisir dans la lumière de ce qui est historial, à savoir l'Être comme fondateur de toute historicité telle que la conçoit Heidegger, nous devons apprendre à penser la société actuelle de façon historique. Car une pensée qui pense en direction de l'essence de la *Polis* a pensé déjà, de façon monolithique, la destinée future de l'humanité.

Mais la définition authentique que Heidegger donne de la société, donc de la *Polis*, ne pourrait-elle pas apparaître, pour le premier venu, c'est-à-dire pour les non initiés, comme une rhétorique métaphysique ? Si l'on peut souvent taxer le discours purement métaphysique d'inefficace, la lecture de certains existentiels de l'homme-poète ne nous indique-t-elle pas que la pensée, dans son recueillement avec la poésie, agit en tant qu'elle est pensée ? Pour être plus clair : quelle pourrait dès lors être l'action réelle du philosophe sur le terrain de l'ek-sistence ?

Ces préoccupations laissent entrevoir que vouloir faire une lecture métaphysique de la société, c'est-à-dire de la cité humaine telle qu'elle fonctionne aujourd'hui, c'est aussi chercher à comprendre la condition actuelle de l'humanité à l'intérieur d'une Maison unique pour tous ceux qui se réclament du continuum Homme-Nature à savoir la Terre. Pour être plus réaliste, au-delà de ce que devrait être la communauté des hommes vivant sur Terre, que peut-on dire de l'état actuel de la Terre ? La Terre n'est-elle pas aujourd'hui le lieu d'une véritable débâcle où tout fonctionne sens

dessus dessous ? Enfin, toutes ces questions pourraient se résumer en celle-ci : dans quel sens le penser poétique heideggérien appelle-t-il urgemment l'avènement de ce dieu qui, aux dires de M. Heidegger dans son entretien avec *der Spiegel* peut sauver la *Polis* universelle ?

À la vérité, l'état actuel de la terre est le témoignage vivant que les hommes sont sans patrie, rejetés dans la banalité de la quotidienneté mondaine, les humains partagent une douleur collective, voire mondiale. C'est pourquoi Heidegger lui-même affirmait que « l'absence de Patrie devient un destin mondial » (Heidegger, 1983, p. 101). Il y a comme une détresse de la détresse qui s'installe partout sur tous les continents. Si Heidegger a écrit que « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25), on peut vraisemblablement affirmer que la question de la valeur de la vie humaine n'est plus d'actualité. En un mot, la vie elle-même, sur tous les plans, ne vaut plus rien. Car comme on le voit depuis *Être et temps* et après d'autres grandes pensées spiritualistes, l'humanité semble retournée en arrière, se vautrant dans une barbarie sans pareille, donnant ainsi l'impression qu'elle ne fait que répondre à un appel fataliste. Quelles sont dès lors les instruments actuels qui exaspèrent cette atmosphère de deuil ?

Aujourd'hui, il suffit de lever les yeux pour voir que le monde des médias représente, de façon indiscutable, l'une des plaies qui semblent entraîner l'humanité vers une mort inéluctable. En effet, ce que l'on entend sous le vocable de médias doit se comprendre comme propagation d'informations par des voies numériques à travers Internet. Ainsi, les dérivés d'Internet appelés les réseaux sociaux comme Facebook ou Tweeter ou les moteurs de recherche, comme Google et autres, fragilisent, en réalité, la cohésion du monde contrairement à leur prétendue action de rapprochement des hommes. Que dire, en conséquence, de l'impact de ces modes actuels de communication sur la "personnalité" des peuples, sinon qu'ils les privent d'authenticité ? Livrés au grand monde, la mondialisation – ou, pour utiliser des termes heideggériens, la planétarisation - ils se

retrouvent dépossédés de monde propre. Telle est d'ailleurs la logique du phénomène de la publicité, avatar des TICs au sein desquelles la parole parlante s'éclipse au profit du calculable.

Mais là où tout semble finir, n'est-ce pas aussi là où se situe la pointe du salut ? Ce salut réside dans la nécessité de retourner à la pensée agissante au sens où « la pensée transforme le monde (la terre). Elle le transforme et le fait descendre dans une profondeur toujours plus sombre où sourd une énigme : et plus sombre est cette profondeur, plus haute est la clarté qu'elle nous promet » (Heidegger, 1958, p. 278). Cette promesse est assurée grâce à la liturgie du poète qui dit la messe de la mesure dans le regard vigilant et lumineux de l'Être-dieu. Car « être poète, c'est mesurer » (Idem, p. 235). Cela veut dire que tout homme doit avoir le souci de la prudence, de ce qui perdure comme valeur demeurant pour toujours, en vue du futur. C'est pourquoi Heidegger pense que « la poésie est institution en acte du demeurant » (Heidegger 1988, p. 43). Le demeurant, c'est celui qui peut veiller pour attendre le dieu à-venir.

Conclusion

Qu'est-ce qu'il faut entendre par la préoccupation heideggérienne qui invite l'homme à penser « le destin de l'essence de l'homme plus originellement que cet "humanisme" ne le peut faire » (Heidegger, 1983, p. 49) ? Cette préoccupation, en effet, s'inscrit d'abord elle-même dans le vaste projet heideggerien de déconstruction de l'histoire de la métaphysique classique qui, selon lui, a contribué à appauvrir l'essence de l'homme. Ainsi l'homme est pensé systématiquement à la lumière de la subjectivité dont l'essence elle-même remonte depuis l'Antiquité grecque aristotélécienne qui entame une mésinterprétation du Logos et en passant par la rationalité cartésienne qui cumule dans le machinisme contemporain. Ainsi tout le long d'un tel processus, les choses ne sont plus pensées poétiquement, c'est-à-dire que l'homme ne pense pas à la lumière de la vérité de l'Être. D'où sa chute dans l'abîme de la violence contemporaine qui l'empêche de s'ouvrir au dieu qui viendra sauver l'humanité. Retourner

donc les choses en sa faveur revient à s'ouvrir au penser poétique heideggerien où est célébrée une intimité sacrée entre la pensée et la poésie, les mortels et les dieux (Être), la terre et le ciel. Car « 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" » (Idem, p. 135) afin de « soigner et protéger » (Heidegger, 1958, p. 229) notre Habitation commune.

Références bibliographiques

Aristote. (2014). *Métaphysique*, Trad. J. Tricot, Paris : Éditions les Echos du Maquis (e Pub, PDF), 298 p.

Descartes, R. *Discours de la méthode précédé de Descartes inutile et incertain par Jean-François Revel*, Paris : Librairie, Générale Française, 228 p.

Dubois, C. (2000). *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris : Éditions du Seuil, 363 p.

Heidegger, M. (1958). *Essais et Conférences*, Trad. A. Préau, Paris : Gallimard, 349 p.

Heidegger, M. (1971). *Nietzsche II*, Trad. P. Klossowski, Paris: Gallimard, 402 p.

Heidegger, M. (1983). *Lettre sur l'humanisme*, Trad. R. Munier, Paris : Aubier-Montaigne, 184 p.

Heidegger, M. (1986). *Être et Temps*, Trad. F. Vézin, Paris : Gallimard, 591p.

Heidegger, M. (1988). *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris : Gallimard, 285 p.

Heidegger, M. (1994). *Acheminement vers la parole*, Trad. J. Beaufret, Paris : Gallimard, 258 p.

Jonas, H. (1993). *Nature et Responsabilité*, Trad. G. Hottois et M. G. Pinsart, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 189 p.

Legrand, G. (1970). *La Pensée des Présocratiques*, Paris : Bordas, 168 p.

Voilquin, J. (1964). *Les Penseurs Grecs avant Socrate de Thales de Milet à Prodicos*, Paris : Garnier Frères, 247 p.

JEAN 1, 1 : ²EN ἄΡΧῆ ἦΝ ὁ ΛΟΓΟΣ OU L'OBJET DU LITIGE AVEC HEIDEGGER

Wouanssi EKÉ Docteur de l'Université de Poitiers, France

ekewouanssi@hotmail.fr

Résumé : On peut découvrir, et donc soutenir facilement, qu'il y a bel et bien une provenance théologique dans l'œuvre de Heidegger, malgré l'ambiguïté discontinue entre ses premiers et ses derniers textes. Le monde gréco-hébraïque, dont il est intellectuellement issu, souffre constamment d'une négation ou d'un silence qu'il tente d'entretenir pour des raisons qui nous échappent. Le *logos* (*Verbum*) dans l'Évangile de Jean est littéralement déstructuré par Heidegger comme s'il en voulait ou même accusait la théologie chrétienne de plagiat. Le présent article montre, au contraire, que tout l'héritage gréco-romain a été « transféré » dans la littérature du christianisme primitif sans même qu'il n'y ait eu besoin de conversion. La phénoménologie peut donc aider la théologie contemporaine à ne pas se couper de ses racines et de ses origines : le *λόγος* est au commencement quelle que soit sa langue.

Mots clés : CHRISTIANISME, HERMENEUTIQUE, JUDAÏSME PHENOMENOLOGIE, ONTOLOGIE

Abstract : One can discover, and thus easily sustain, that there was indeed a theological provenance in Heidegger's work, despite the discontinuous ambiguity between his first and last texts. The Greco-Jewish world, he is intellectually derived, constantly suffering from a denial or silence he tries to maintain for reasons that escape us. The *Logos* (*Verbum*) in the Gospel of John is literally deconstructed by Heidegger as if he wanted or even accused of plagiarism, the christian theology. This article shows, on the contrary, that all the Greco-Roman heritage was "transferred" in the literature of early christianism without even that there was need for conversion. Phenomenology can therefore help contemporary theology not to be cut off its roots and origins: the *λόγος* is at the beginning regardless of language.

Keywords : CHRISTIANISM, HERMENETIC, JUDAISM, PHENOMENOLOGY, ONTOLOGY

Introduction

Le contexte dans lequel évolue la pensée de Heidegger semble de plus en plus se situer à mi-chemin de la philosophie spéculative et de la théologie explicative. Parce que – de l’aveu même de Heidegger, considérant sa propre pensée comme « une théologie déguisée », selon l’entendement de son étudiant Karl Löwith (*Arjakovsky et al.*, 2013, p. 786) – la frontière entre l’approche herméneutique de Heidegger et le sens des textes bibliques est dans l’inapparence ténue, ne peut-on pas envisager une nouvelle lecture de ses textes en les confrontant à ses propres sources ? Dit autrement, en relisant Heidegger, entre les lignes, ne peut-on pas se surprendre d’y voir effectivement une théologie déguisée malgré les attaques et les dénégations qu’il assène à certains mots-clés des Évangiles en particulier, et au christianisme en général ?

À partir de *l’Introduction à la métaphysique*, nous entrons dans l’aventure du *λόγος* et de sa fortune dans l’héritage métaphysique, c’est-à-dire son héritage théologique et ontologique. C’est également à partir d’un texte de Denise Souche-Dagues (1999) que nous allons tenter de comprendre le « malaise » de Heidegger vis-à-vis de ce verset du Nouveau Testament : « Au commencement était le verbe ». Ceci nous amènera automatiquement à explorer l’un de ses premiers écrits, notamment ses cours de 1918 à 1921 aujourd’hui parus en français sous le titre de *Phénoménologie de la vie religieuse* (2012). Ce que nous appelons « malaise », dans ce contexte précis, n’est pas banal dans la mesure où, dans son entretien avec le Japonais (*Acheminement vers la parole*), il confesse volontiers sa provenance ou son appartenance à une origine théologique chrétienne et, dans *l’Introduction à la métaphysique*, il s’attaque à cette origine, le couteau entre les dents.

Bien plus, même si, de sources sûres, il y avait déjà un « malaise » chrétien chez Heidegger bien avant *Être et Temps*, nous continuons de croire, avec Henri Crétella (1990), que *Être et Temps* est entièrement le fruit de cette « provenance », cependant dissimulée : lorsque le Japonais lui

demande ce qu'il entendait par « une phénoménologie herméneutique », il remonte à *Être et Temps* : « La réponse à votre question se trouve à l'introduction de *Être et Temps*, §7c » (Heidegger, 1986, p. 95) et précise même que *l'usage* de ce mot *n'est pas fortuit*. Nous n'aurons pas à nous attarder, tout de suite, sur l'origine et le champ d'application de l'herméneutique, pour ne pas tronquer son importance dans la sémantique heideggérienne, avant d'avoir examiné le parcours ou la position du propos.

I- LE TRÉSOR ENTRE LES LIGNES

Pour celui qui s'intéresse désormais à la provenance théologique de Heidegger, cette allusion à *l'Acheminement vers la parole*, à la laquelle nous référerions plus haut, est une véritable mine d'or dont on pourrait tirer plusieurs traités. Derrière chaque nouvelle lecture, s'ouvre une nouvelle compréhension beaucoup plus claire, de telle sorte qu'on pourrait même se demander si Heidegger nous éclaire ou nous fourvoie. Y a-t-il encore une petite place pour un doute dans l'esprit lorsqu'on entend Heidegger dire : « La notion d'herméneutique m'était familière depuis mes études de théologie. À cette époque, j'étais tenu en haleine surtout par la question du rapport entre la lettre des Écritures saintes et la pensée spéculative de la théologie » (Idem, p. 95).

Qu'est-ce qui se cache derrière *la lettre des Écritures saintes* ? Nous entendons, nous, que ce qui est caché, c'est bien l'explication de ce que contiennent ces écrits ; ce qu'ils donnent à entendre, c'est-à-dire le sens de leur interprétation. Ce qu'ils donnent à entendre est donc le fruit d'une élaboration et d'une interprétation de ce qu'ils ont d'implicite. C'est ensuite seulement que ce contenu est mis en rapport avec ce que la pensée spéculative produit en matière de théologie : un vaste programme, lorsqu'on a sous les yeux aujourd'hui, les cours de 1918 à 1921 où, grâce au positivisme triomphant, les théologiens en vue (Troeltsch, Lotze, Schleiermacher, etc.), à partir de Kant, voulaient trouver ou prouver comme en sciences, la présence de Dieu, c'est-à-dire, donner à la théologie, par la phénoménologie, une valeur (une validité) scientifique : « Le phénomène central est la croyance que

l'on peut saisir la présence de Dieu.» (Heidegger, 2012, p. 30-31). Il s'agissait ni plus ni moins de prouver la présence de Dieu avec des méthodes scientifiques, notamment celles de la psychologie.

Selon la page de *l'Acheminement vers la parole* ramenant à la provenance théologique chrétienne de Heidegger, celui-ci était arrivé à la conclusion que le rapport entre l'Écriture sainte et la pensée était le même rapport que celui de la parole et de l'être, mais que ce rapport était voilé. La tâche de son herméneutique était donc d'en établir « le fil conducteur ».

Mais en relisant attentivement cet aveu, se découvre quelque chose d'absolument inédit qui justifie ce que nous démontrions dans notre thèse (Eké, 2010), à savoir les silences de Heidegger à propos du monde chrétien dont il est issu, et apporte pour le présent texte, la lumière suffisante sur ses attaques contre les Évangiles : après qu'il ait découvert le *même rapport entre parole et être*, il avoue que *ce rapport est inaccessible* parce que voilé de telle sorte que tous ses efforts se sont abîmés ou avérés vains. Tous ses efforts et tous ses détours l'ont plutôt fourvoyé. Il y a donc un non-dit éloquent dans ce rapport parole-être : cela veut dire, en clair, qu'il n'y a pas de rapport entre parole et être, du moins au sens où l'entend la théologie chrétienne.

Nous comprenons alors son refus du *logos* judéo-chrétien comme « le moment chrétien du *logos* médiateur identifié à la personne du Christ » (Souche-Dagues, op.cit., p. 6). Voilà pourquoi Heidegger remonte à Parménide et à Héraclite dans *l'Introduction à la métaphysique*. Pourtant, il ne donne pas ce précieux détail au Japonais et le laisse dans l'ignorance de ceux qui, de l'extérieur, ne comprennent pas grand chose à la théologie chrétienne, alors même qu'il la connaît et la comprend de l'intérieur. C'est cette certitude qui a rendu ardent l'intérêt de Ricœur, Fédier, Greisch, Capelle, Zarader, etc. à propos d'une plus que plausible question théologique de l'être dans l'œuvre de Heidegger, d'autant plus que l'affirmation qui suit rend la probabilité de cette plausibilité proche du réel : « Sans cette provenance théologique je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée » (Heidegger, 1976, p. 95). Et le fait d'avoir aussitôt ajouté,

provenance est toujours avenir, nous rend la tâche de la compréhension beaucoup plus difficile d'autant plus qu'elle est ambiguë. *Provenance* étant historiquement dans le passé, on peut bien laisser Heidegger nous dire : « Je viens de la théologie et je vais (avenir) à la théologie ».

S'ajoutent, à cette ambiguïté, deux autres aveux énigmatiques à des périodes différentes : « Je suis un théologien chrétien » (Heidegger, cité par Greisch, 1994, p. 35) ; « Si je devais encore écrire une théologie comme je suis parfois tenté de le faire, le mot être ne devrait pas y apparaître » (Ibidem). Si nous ne prenons pas cette *provenance* en considération, toute étude de Heidegger reste incomprise car on le voit bien, avant lui, le philosophe Dilthey et le théologien Schleiermacher ont utilisé l'herméneutique dans le sens où on l'utilise pour « l'interprétation du Livre des livres, la Bible ». Heidegger lui-même en fait autant dans *Être et Temps*, mais de façon tout à fait inapparente. Toute autre tentative de négation de cette provenance ne pourrait que rendre énigmatiques tous les λόγος présents dans les textes heideggériens. Or qui dit énigme invite de nouveau l'herméneutique. Nous revenons encore au point de départ.

Pourquoi, après tant de chemins, tant de détours et tant de reconnaissances, Heidegger en vient-il à se radicaliser ? « λόγος τοῦ σταυροῦ est la parole venant de la croix. L'Évangile de la croix est le Christ lui-même ; il est le *logos* de la Rédemption, de la vie éternelle, λόγος ζωῆς. Un monde sépare tout cela d'Héraclite » (Heidegger, 1967, p. 142). Même en croisant trois textes, *Être et Temps*, *Introduction à la métaphysique*, et *Lettre sur l'humanisme*, on ne retrouve pas, ou plus du tout la ferveur naissante de la période de Fribourg où furent construits les cours sur la phénoménologie de la vie religieuse et le cours sur Augustin et le néo platonisme consacré exclusivement au livre X des Confessions.

Ce fil conducteur que Heidegger cherchait en vain, c'est sa couleur que nous cherchons dans son parcours. S'il est blanc, il nous facilitera sa visibilité : il est blanc. C'est le *logos* comme parole de l'origine. D'après Marlène Zarader, dans *Heidegger et les paroles de l'origine*, ces paroles de

l'origine appartiennent à trois penseurs matinaux, Anaximandre, Héraclite et Parménide. Nous signalons ici, à titre indicatif seulement, que ce qui appartenait en commun à ces trois « diseurs » de sens, c'est leur approche énigmatique ou non des mots-clés de la phénoménologie matinale : ce sont εἶναι, φύσις, λόγος, ἀλήθεια. Nous savons, par ailleurs, que *logos* est passé dans la postérité pour désigner raison, entendement, parole, logique, etc. C'est sans doute cette multiplicité de significations qui fonde la raison de ce que nous avons nommé *litige* : « Comment ce λόγος en vient-il, comme raison et entendement, à régner sur l'être au commencement de la philosophie grecque ? » (Heidegger, 1967, p. 131). Il y a donc eu *transformation*.

Comme il fallait s'y attendre, avant d'en arriver à la critique de cette transformation du λόγος, Heidegger remonte à *l'histoire* du mot et récuse, sans ménagement, l'opinion courante : « Tant que nous garderons cette opinion, et que même nous prendrons comme critère de l'interprétation du λόγος sa conception dans le sens de ce qui sera plus tard la logique, nous ne pourrons arriver qu'à des absurdités dans nos efforts pour trouver l'accès au commencement de la philosophie grecque » (Idem, p. 132). Bref, on ne pourra pas savoir, dit-il en substance, pourquoi et comment on est arrivé à dresser λόγος face à l'être. C'est d'ailleurs ce qui est en jeu dans le verset de l'évangile de Jean que nous avons choisi comme titre de cette analyse.

D'après Heidegger, si λόγος signifie parole, discours, ce n'est cependant pas son sens originaire : il signifie, d'après sa correspondance latine, *colligere* et veut dire rassembler, mettre une chose à côté d'une autre. « Les Grecs, en prononçant λόγος, ne pensaient pas encore, ou du moins nécessairement, à discours et à dire » (ibidem). Cette critique du « langage » vaut son pesant d'or : elle occupe même un important chapitre dans l'histoire de l'épistémologie moderne, sous le nom de *positivisme logique*, dont le Cercle de Vienne se voulait le phare. (Mais un fossé le sépare de la critique de Heidegger¹).

¹ Voir, dans le Manifeste du cercle de Vienne, l'article de R. Carnap : Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage.

Il est toujours intéressant de savoir comment dans l'histoire, un mot en vient à subir le glissement d'une signification vers une autre : dans le cas qui nous concerne, comment λόγος, originellement rassemblement, devient, pour les Grecs, la même chose que être, (c'est ce rapport que Heidegger indiquait dans son entretien avec le Japonais) et ensuite diverge. Sans doute le glissement est-il le destin des mots dans une langue, sans quoi l'herméneutique même serait mise au chômage, et Héraclite et Parménide ne seraient jamais parvenus jusqu'à nous ; le devenir lui-même, décati dans les eaux saumâtres et stagnantes de l'être immobile : une tragédie pour la métaphysique.

Λόγος et être : φύσις ? Quel rapport ? Heidegger nous explique que être est φύσις parce qu'il est la permanence de ce qui s'épanouit, c'est-à-dire ce qui vient au jour, qui voit le jour et la lumière, s'ouvre et se tient là pour être vu. Λόγος « dit » alors ce que être est. Ils sont donc liés congénitalement. Il y a, dans λόγος et être, de la constance et du devenir ; c'est pourquoi, selon un mot de Heidegger bien connu, Parménide et Héraclite disent le même : c'est ce qu'il redit ici de façon plus explicite : « Le contraste établi couramment et à tort entre Héraclite et Parménide »². Cependant, reconnaît-il, leur mésinterprétation, surtout celle d'Héraclite par une pensée non grecque, a, en même temps, été déterminante pour le retour à l'initial grec : « Ainsi, Hegel et son ami Hölderlin se trouvent-ils tous deux, chacun à leur façon, sous le puissant et fécond empire d'Héraclite (...) Hegel regarde en arrière et ferme la route, tandis que Hölderlin regarde en avant et ouvre le chemin » (Heidegger, 1976, p. 134). Chacun sait comment, chez Hegel, la dialectique forme un « cercle » et y inclut Dieu et monde, et comment, chez Hölderlin, la parole ouvre la poésie et libère la métaphysique de ses chaînes jusque dans le christianisme où le suit Heidegger.

Le vrai glissement du λόγος d'Héraclite, Heidegger l'impute au christianisme dès sa jeune vie. Avant cette brutale « attaque » dans *l'Introduction à la métaphysique*, il l'élabore déjà dans *Être et Temps* §.33,

² Rappelons juste pour mémoire les deux thèses : pour Parménide, l'être est, le non-être n'est pas alors que chez Héraclite, l'être est devenir ; tout coule : πάντα ῥεῖ Il est aux yeux de Hegel et de tout ce qui par lui a fleuri dans l'idéalisme allemand, le père de la dialectique.

§.34 où il analyse le λόγος sans vraiment nommer Héraclite ; et le §.7 où il programme seulement la déconstruction de l'ontologie à partir de la phénoménologie, puisque « l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie » (Heidegger, 1986, p. 35). La déconstruction présuppose un projet de reconstruction à partir du fondement : « La tentative de penser depuis le commencement, Heidegger l'appelle ontologie » (Gadamer, 2002, p. 83). C'est cette déconstruction de l'ontologie que l'on retrouve partout dans l'œuvre de Heidegger et qui prête le flanc à ce qui ressemble à de l'athéisme au pire, ou à du paganisme, au meilleur des cas.

Il est certain qu'Héraclite, parlant du λόγος, ne lui donnait pas le sens qu'il porte aujourd'hui. La philosophie se nourrit *mutatis mutandis* des concepts et des formes (au sens aristotélicien) qui se dynamisent à l'intérieur d'elle-même. Ces concepts peuvent évoluer au point de ne garder avec leurs origines qu'un lien étymologique ou une trace ontologique. C'est parce que la mutation des mots et leur signification s'imposent elles-mêmes et traversent les siècles au gré de nouvelles *utilités*. Nous voyons très bien cette mutation dans l'analyse que fait Heidegger du λόγος : chaque étape est une conversion ou une élévation qui, par dépassements successifs, s'ouvre à un-mieux-être ou à un-mieux-se-donner. Dans sa pérégrination, λόγος peut bien aller de parole à l'être en passant par discours et nature sans être à chaque fois la vérité du moment. Dans tous les cas, pour ce que nous croyons comprendre, λόγος dit l'être. « λόγος, c'est le recueillement stable, la recollection-se-tenant-en-soi de l'étant, c'est-à-dire l'être » (Heidegger, 1967, p. 139). C'est de là que Heidegger tient le rapport *d'identité* entre φύσι et λόγος puisque le « se-tenant-en-soi », c'est la φύσι même : celle-ci l'est pour autant qu'elle est (a) l'être. C'est lui qui la constitue et c'est ce constituant qui devient λόγος, parole qui dit l'étant dans la mesure où le dire correspond également à un entendre. Ceux qui n'entendent pas l'être, c'est-à-dire ici λόγος, ne peuvent rien entendre d'autre ni même parler ; d'où la comparaison un peu dégradante que prend Héraclite au règne animal pour désigner ceux dont les « sens » sont incapables d'entrer dans la subtilité du λόγος : à savoir *des chiens qui aboient* sur ceux qu'ils ne connaissent pas,

des ânes qui préfèrent la paille à l'or, car l'être (de l'or) leur reste caché (Idem, p. 140) de façon irréversible.

Mais ce n'est pas parce que les ânes ignorent l'or que l'or n'existe pas ou que ce qui fait l'essence de l'or, sa composition chimique, n'existe pas. Par où nous pouvons légitimer l'*existence* de l'être qui, de toute évidence, n'est ni saisissable ni palpable. Si donc l'être est (Parménide), il faut qu'il montre sa cachette ; cette cachette d'où il tire sa force. Heidegger précise : « C'est parce que l'être est λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσι, φαινεσθαι qu'il ne se montre pas à volonté » (Idem. p. 141). D'où sa supériorité immanente et latente. Cette immanence, cette latence est une force. Une maxime des Bamiléké³ dit : *le couteau le plus redoutable, c'est le couteau caché*.

À ce niveau, force et redoutable ne sont pas péjoratifs, et dans le contexte où Heidegger commente Héraclite, c'est la possibilité de faire passer l'être dans tous les contraires, la possibilité d'être et de le rester en toute situation : c'est ce sens que nous entendons dans *rassemblement*, *recollection*. D'après le fragment 124 que commente Heidegger, « le monde très beau est semblable à un tas de fumier répandu en désordre », nous entendons l'harmonie des contraires qui sous-tend la pensée et la maxime d'Héraclite πάντα ῥεῖ dont la fortune dans la philosophie spéculative n'est plus à démontrer : en tant que harmonie, c'est le λόγος qui retient la prédominance de la φύσι ; autrement dit, c'est le λόγος qui empêche l'étant de s'écrouler. L'être *est* l'être de l'étant, le rassemblement des forces antagonistes qui maintient l'étant en l'état : une sorte de courroie, un fil qui tisse les jointures des parties dont la devise principale est la « lutte ». Une telle compréhension (entre les lignes) ne se serait jamais rendue possible sans le pouvoir d'une langue grammaticale : le grec.

³ Le peuple du plateau de l'ouest Cameroun.

II- LE GREC COMME LANGUE DE LA BIBLE

Si tel est le sens primordial de λόγος, que fait-il dans le Nouveau Testament ? Y garde-t-il ce même sens ou le perd-il ? Prenons l'affirmation de Heidegger : *dans le Nouveau Testament, λόγος signifie incontestablement un étant particulier : le fils de Dieu*⁴ : la fin de la page 142 de *l'Introduction à la métaphysique* nous donne à penser qu'il conteste ce « fait » ainsi nommé (d'où le sous-titre du présent article, *l'objet du litige*), puisqu'il y déclare : « Un monde sépare tout cela d'Héraclite ».

À y voir de plus près, cette séparation est sans doute exagérée (voir la note précédente). Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Comme λόγος ici est le Christ, s'il est au commencement, c'est pour pouvoir bien jouer son rôle d'intermédiaire et de médiateur, μεσίτης (ce même rôle est dévoué à l'être chez Héraclite lorsqu'il joint les antagonismes et les contraires) : identifier le Christ au λόγος n'est donc pas une extrapolation d'autant plus qu'il est en christologie le vrai médiateur entre Dieu et les hommes, deux étants dont on ne peut pas seulement dire qu'ils sont opposés mais absolument contraires.

Il se pose ici à nouveau l'épineux problème de l'ontologie et de la métaphysique : le problème de la différence entre l'être et l'étant, une invincible aporie tirée du *Sophiste de Platon* et qui est mise en exergue à la première page de *Être et Temps*. Jean-Luc Marion a réussi, avec un succès certain, de ramener cette aporie à de l'idolâtrie en montrant qu'on ne peut pas nommer Dieu sans passer par l'être ; il parle même d'une double

⁴ IMPORTANT : le grec du NT est le même que celui de l'AT à l'exception de celui de Luc et de certains textes de la Bible écrits directement en grec. La diaspora juive de la diversité du monde antique devait parler la langue de l'empire dominant et c'était le grec commun qu'on appelait la koïnè. C'est à l'intention de ces juifs dispersés que fut traduite la Bible hébraïque : la Septante. La religion de l'AT étant une religion historique basée sur la Révélation, les Juifs avaient donc pour fondement social et moral la Loi. Le mouvement messianique survenu au cours de son histoire a placé Israël en position d'attente. La traduction de leur livre sacré en grec tiendra donc compte de cette attente et préparera pour ainsi dire des mots pour « accueillir » le nouveau message. « Ainsi s'est forgée la langue de l'Évangile, au confluent de deux cultures : il est héritier de toute cette tradition que véhiculent les livres saints depuis les temps anciens, et il s'exprime en grec, dans cette langue qui a un génie tout différent mais qui, précisément, depuis des générations, a épousé la Bible si étroitement qu'elle est devenue la langue biblique... » Sœur Jeanne d'Arc o.p., dans la préface de l'Évangile de Luc, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

idolâtrie : « 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 au préalable passer par l'être » (Marion, 2002, p. 78-79). Cette approche nous convient parfaitement, car elle nous évite de sortir de cette aporie et de prendre le Christ pour ce qu'il n'est pas et de trouver au λόγος un autre sens étranger à la différence, à l'identité et à la médiation. Bien plus, il est non seulement médiateur, mais aussi parole : dans cette double fonction, le Christ devient ἄγγελος, le messenger. Il transmet d'abord la parole ; il la crée même, comme le fit Hermès pour pouvoir transmettre « l'ordre » dont il était porteur. Pour pouvoir transmettre un ordre intact, il faut bien avoir été celui à qui cet ordre a été donné, c'est-à-dire être au commencement et dans l'*intention* du donneur d'ordre. Chez Héraclite, c'est ce qu'est le λόγος de sorte que le messenger est le lieutenant du commandeur. La Septante fait donc entrer dans le Nouveau Testament ce que le λόγος est en grec avec tous ses attributs. Et si nous maintenons l'être d'Héraclite comme ce qui dévoile l'étant, le logos, dans le prologue de Jean, joue exactement ce même rôle de dévoilement : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (Bible, Jn 1, 18). Cela veut dire qu'il l'a dévoilé.

Si cet argument est valide – et il l'est – la remarque de Heidegger sur la transformation de la pensée d'Héraclite par le christianisme est plutôt ironique : « Comme Héraclite parle aussi du *logos*, les Grecs sont arrivés aux portes de la vérité révélée du christianisme [...] Les Grecs sont les classiques de la philosophie parce qu'ils étaient des théologiens chrétiens non encore pleinement formés » (Heidegger, 1967, p. 135).

Cet anachronisme est une façon de parler qui, en réalité, traduit et trace l'histoire de la langue grecque dans l'héritage occidental que le christianisme a su bien transmettre. C'est un fait : la pérégrination de *logos*, comme rassemblement, à *logos* comme parole ; du *logos* parole à un ordre

divin ; de l'ordre divin à une parole créatrice⁵ ; de la parole créatrice à un fils divin et du fils divin à un verbe incarné, et le verbe incarné qui devient lumière du monde. Dans phénomène (φαινόμενα), il y a bien lumière (φα, φῶς que l'on retrouve d'ailleurs dans le verset de Jean). Jean est, à ce titre, phénoménologue avant la lettre.

Nous pouvons donc dire que la phénoménologie à venir sera bien chez elle dans le dévoilement des textes néo testamentaires. Il y a bien plus explicite quant à cette transformation : la plus ancienne et la plus conquérante des religions issues du christianisme primitif – nous y incluons même l'Islam – a trois armes grecques : βιβλος, καθολου⁶ et une redoutable astuce, le cheval de Troie⁷. Même la méthode herméneutique, qui a donné leur fortune aux textes sacrés, porte encore un nom grec (de Hermès). C'est pour cette raison que le grec est entré en religion et même en philosophie, notamment en phénoménologie et en ontologie, sans même avoir eu besoin de conversion. Cette non-conversion ramène, à la surface de la compréhension, un problème fondamental en histoire des religions : le problème de l'herméneutique ; la Bible étant le livre le plus hermétique de notre histoire.

⁵ La notion de création du monde par un Dieu est inconnue des Grecs ; elle est introduite dans les spéculations philosophico-théologiques par les néo platoniciens bien après Plotin. Pour ce faire, il a fallu introduire dans la philosophie, la notion d'Idée Absolue, séparer l'étant de l'être, et créer par ce jeu de séparation un monde sensible et un monde intelligible. Cette trouvaille, c'est la caverne de Platon qui la leur fournira : « ce n'est que dans la sophistique et chez Platon que l'apparence est déclarée trompeuse et comme telle abaissée. Du même coup l'être est élevé comme *ἰδεα*, en un Dieu suprasensible. La cassure *χωρισμός* est marquée entre l'étant purement apparent ici-bas, et l'être s'installera quelque part là-haut ; c'est dans cet intervalle que s'installera plus tard la doctrine du christianisme (...) interprétera l'inférieur comme créé, et le supérieur comme le créateur ; et c'est avec les armes de l'antiquité ainsi refondues que le christianisme se fera contre celle-ci (conçue comme paganisme) et de cette façon la dissimulera. Nietzsche a donc raison de dire ; le christianisme est un platonisme pour le peuple (Idem, p. 114). Comment cela aurait-il pu être autrement ? Toute la philosophie que nous enseignons dans nos écoles est-elle autre chose que la dialectique de la caverne de Platon et le tout Aristote « christianisé » post-mortem ? (Voir notre thèse, p.54). Nietzsche – l'homme au marteau, voir seulement son Antéchrist – n'a pas pu déplatoniser la philosophie occidentale. Même les mises entre parenthèses du christianisme de Heidegger ne font qu'accroître l'hégémonisme du platonisme, du christianisme et de la langue scientifique grecque.

⁶ Ce mot est déjà présent chez Aristote et veut dire universel.

⁷ La conquête et l'évangélisation « musclées » et astucieuse de l'Europe, de l'Afrique et des Amériques.

III- CHRISTIANISME, PHÉNOMÉNOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE

Pour rendre son sens à l'herméneutique, nous allons nous livrer à un exercice périlleux : effacer la frontière qui sépare les deux testaments. Après cet effacement, il nous restera un bloc auquel il nous faudra, un jour peut-être, trouver un autre nom en lieu et place de la Bible. L'idée de cet effacement qui, en fait, est une destruction, nous a été fortement suggérée par Bultmann, Ricœur et bien entendu Heidegger. Nous avons consenti parce que, dans l'histoire de l'Église, cette tentative a déjà eu lieu, notamment avec Paul, Marcion et, dans une certaine mesure, Luther.

Notre texte de référence est la *Bible de Jérusalem*. En biffant les adjectifs ancien et nouveau, il nous reste le Testament. Le Testament de Jérusalem. Ce grand bloc nécessite à nouveau un laborieux travail d'émondage à l'issue duquel la transparence phénoménologique livrera non seulement un palimpseste – preuve que ce texte, dans ses deux versions, a, au cours de l'histoire, donné lieu à une querelle d'interprétation et surtout à une querelle d'autorité sans précédent – mais mieux, éclairera le sens eschatologique recherché.

En soudant ainsi les deux testaments entre eux, il nous a semblé nécessaire – dans un souci de compatibilité – de coller le dernier bout (Apocalypse de Jean) (Ap. 22, 20) avec le premier bout (le livre de Malachie) (Ml 3, 23-24) afin que le sens du Kérygme dans l'eschatologie juive, le sens phénoménologique de l'Événement dans le christianisme et le sens herméneutique de *kairos* chez Paul et chez Heidegger complètent et désignent le sens de *logos* dans le verset de Jean ici mis en question : « Au commencement était le Verbe ». Cette jointure par les deux extrémités ne forme pas encore la figure géométrique du *cercle herméneutique*⁸ dont parle Paul Ricœur dans la préface du livre de Bultmann, mais donne plutôt l'avantage de comprendre ce qui est en jeu dans l'histoire juive sous domination romaine d'une part, et d'autre part la clarification contextuelle

⁸ Comprendre et croire, croire et comprendre.

des allégories en présence, et surtout l'inévitable usage de la langue grecque comme langue de l'Évangile, au moment justement où le judaïsme devient christianisme de gré ou de force ; de « force » plutôt.

Les bouts joints de ces deux extrémités nous font voir trois choses :

1) les deux livres sont des prophéties⁹ ;

2) les deux sont des apocalypses comme il en a existé d'innombrables depuis les différentes occupations de la Palestine par des armées étrangères – brutales - depuis au moins le deuxième siècle avant l'avènement du Christ, d'où, chez Malachie, « l'oracle de Yahvé Sabaot », c'est-à-dire Yahvé, Dieu des armées et chez Jean, le retour de Jésus pour restaurer et restituer le royaume d'Israël - aux juifs dans l'esprit du texte, s'il est bien lu et bien placé dans son histoire d'origine : « Moi Jésus [...] je suis le rejeton de la race de David » (Ap. 22,16).

3) Tous ces textes et leur élection sont une élaboration intellectuelle qui a couvert au moins un millénaire au cours duquel paganisme, judaïsme, hérésie et orthodoxie naissante se sont violemment affrontés (Paul, Tertullien, Justin, Marcion, Celse, Origène, Irénée, etc.) jusqu'en 1545, date à laquelle, au Concile de Trente, le Nouveau Testament et la Bible connurent leur forme actuelle. Durant ces longs siècles, les langues du conflit, ce sont bien le grec, puis le latin.

Donc, au moment où le christianisme voit le jour, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est un « concept » orphelin : pour cause, Jésus, pour et par qui il est fondé, n'est pas chrétien ; le judaïsme, dont Jésus est issu, ne le reconnaît pas ; les messianismes et les crucifixions sont légions ; la Bible hébraïque, dont il se réclame, prête d'abord à confusion sur une scène où différents messages se télescopent ; enfin, ceux qui se déclarent chrétiens¹⁰ ne sont pas juifs pour la très grande majorité. Comment alors un non-juif pouvait-il se réclamer du

⁹ Malachie veut dire dans le texte « messenger » et à juste titre, le livre de Malachie est répertorié dans le corpus officiel de la Bible sous la rubrique des livres prophétiques. Quant à l'Apocalypse, contrairement à ce qu'on a cru jusqu'alors, de récentes recherches montrent que son auteur ne pouvait pas être Jean l'évangéliste, mais bien un prophète dont l'hostilité à Babylone et à Rome est caractéristique de l'époque de l'occupation de Jérusalem.

¹⁰ Pour Paul, le chrétien est un sujet sans identité : « il n'y a plus ni juif, ni Grec, ni esclave » (Col 3, 9-11 ; Gal 3, 27-29).

judaïsme dont le Livre et les liaisons parentèles constituent l'unique Histoire ? Comment devenir juif sans déjudaiser le Livre ? Et comment le Livre pouvait-il se « déterritorialiser » sans se nier sur ses propres principes fondés uniquement sur son monothéisme exclusif ? Comment concilier l'Avènement et la prédication du Christ, ouvert au monde *éclaté*, avec l'histoire juive tournée vers le passé et vers la loi de Moïse ? Comment, pour s'ouvrir au monde, le christianisme pouvait-il se défaire de ses arrière-pensées judaïsantes ? L'herméneutique a donc beaucoup de pain sur la planche.

Pour commencer à comprendre le christianisme d'aujourd'hui, il faut absolument retourner aux premières heures du christianisme primitif. C'est ce que font nombre de chercheurs depuis bientôt un siècle dont nous ne retiendrons que deux d'entre eux : Rudolf Bultmann et Jean Daniélou. (Nous ne parlerons pas d'exégètes apologistes).

Si les Actes des Apôtres leur offrent des renseignements précis sur les débuts de la *nouvelle religion*¹¹, nous sommes très loin de comprendre comment ces premiers textes ont structuré la formation d'une communauté clandestine à la limite de l'illégalité, qui va devenir, au bout de trois siècles, la religion de l'Empire jadis ennemi juré¹².

Nous savons que jusqu'à la chute définitive de Jérusalem en l'an 70, on pouvait encore désigner les adeptes de la *nouvelle religion* comme des judéo-chrétiens au rang desquels de nombreux hellénistes juifs (Ac 6,1)¹³. Après cette chute, l'apport « judéo » n'a visiblement plus sa raison d'être (le motif est plutôt politique)¹⁴. Les « chrétiens », dont Paul, éteindront ou

¹¹ Voir : Jean Daniélou, *l'Eglise des premiers temps*, éd. du Seuil, Paris, 1963. Les Actes des Apôtres ne recouvrent « qu'une partie de l'histoire du christianisme primitif. Celui qui écrit est grec et il a écrit pour des grecs... s'intéresse peu au christianisme de langue araméenne... est hostile au judéo-christianisme » (p. 8).

¹² Le Concile de Nicée, en 325, convoqué par Constantin 1^{er}. N.B. : Ce Concile était œcuménique, donc entre Juifs et chrétiens.

¹³ Une note explique : ce verset Ac 6,1 : « les hellénistes sont des juifs qui avaient vécu hors de Palestine, avaient reçu une certaine culture grecque, disposaient à Jérusalem des synagogues où la bible se lisait en grec. Les « hébreux » étaient des juifs autochtones, parlaient araméen mais lisaient la bible en hébreu dans leurs synagogues. Cette division s'est transportée à l'intérieur de l'Eglise primitive. L'initiative des missions partira du groupe des hellénistes ».

¹⁴ Voir Rudolf Bultmann

chercheront à éteindre toute trace de la légitimité des textes juifs en prêchant le « véritable Israël », car la vie du Christ a accompli les prophéties du Livre juif : c'est la typologie dont nous ne pouvons pas dire aujourd'hui, à l'heure de la phénoménologie, si elle était salutaire ou non. Cette brèche ouverte, ce schisme interne va profiter à Marcion que l'histoire de l'Église reconnaît comme le vrai inventeur du « Nouveau Testament ». Si nous savons que Marcion, à la suite de Paul, voyait en Jésus le nouveau Dieu qui n'a plus rien à voir avec le Dieu d'Israël, nous ne savons pas d'où lui vient le mot « Testament ». Cependant, si Marcion n'a pas survécu à ses idées – combattu farouchement par Tertullien et excommunié par l'Église – ses idées, elles, ont survécu : nous avons un Nouveau Testament (même s'il compte 6 textes là où il n'en voyait que deux ; les Épîtres de Paul et l'évangile de Luc). C'est ce que nous avons appelé plus haut un laborieux travail intellectuel, un travail de longue haleine, mené avec minutie à partir des critères rationnels.

Les textes réunis dans le Nouveau Testament obéissaient à quatre critères : ils devaient être anciens, c'est-à-dire que leur proximité avec l'avènement de Jésus devait être avérée. Ensuite, ils devaient être apostoliques et catholiques. Enfin, leur orthodoxie devait être reconnue.

1) De l'histoire à l'herméneutique

C'est sur ces critères que se portent l'intérêt philosophique et (donc) l'urgence d'une nouvelle herméneutique. Pour cette raison, nous devons ramener les quatre critères à un seul ; le critère historique, pour la simple raison que c'est bien de l'histoire dont il est question, tant du côté de Jésus que du côté des textes qui le célèbrent comme Verbe incarné, fils de Dieu, Messie d'Israël. Si pour des raisons que l'on sait - le royaume qu'il appelait ne s'est pas réalisé – Jésus ne devait être considéré que comme un moment de l'histoire, son relatif échec - dussions-nous dire son impossible succès – ne garantit pas la chance de l'avenir futur : le *kairos* devient alors une échappatoire s'il n'est pas déjà un platonisme. C'est précisément pour cette raison que quelques auteurs avisés, Hölderlin et Bultmann, considèrent

Jésus comme le dernier Dieu de l'Antiquité : cette dernière Antiquité qui marque le moment où l'histoire échappe aux mythologies et « s'assoit » dans la science qui, dès lors, peut commencer sa propre épistémologie. Voilà que la tâche peut s'avérer insurmontable voire sans issue si la phénoménologie n'intervenait pas.

En effet, depuis quelques temps, certains exégètes et théologiens ont ouvert une nouvelle voie, inenvisageable du temps des dogmes hypostatiques : Jésus le ressuscité ne serait *pas le Jésus historique, mais le christ de la prédication apostolique de tout le Nouveau Testament*¹⁵. Le vrai Christ ne serait donc pas celui de l'histoire mais le *Christ prêché*, c'est-à-dire à notre sens, le Christ absent, le Christ qui a été et donc qui n'est plus – plus que dans les textes devant être interprétés. C'est cette Différence entre les deux Christ qui rend légitime un discours phénoménologique sur toute la christologie et, du même coup, toute la sotériologie¹⁶. Si « le Jésus historique appartient au passé et ne peut être récupéré, seul le Christ biblique réel, tel qu'il nous apparaît dans les Évangiles importe pour la foi » (Kähler, Op. cit. p. 77), alors notre intérêt pour l'histoire primitive du Christ s'accroît et devient une quête de l'éthique au sens où l'entend Heidegger : *le devoir être*. Le devoir à être du Christ ressort-il à l'ordre de la Vérité historique révélée depuis le commencement (*Au commencement était le Verbe*), ou ressort-il à celui du poids des textes (écrits au minimum cinquante ans après lui) ?

2) Herméneutique et Christologie : parenté phénoménologique

La position de Bultmann n'est pas loin de cette question ; on connaît ses doutes – justifiés ou non – sur la possibilité (ou l'impossibilité) de restituer le Jésus historique. Dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, il écrit : « La prédication de Jésus appartient aux présupposés de la théologie du Nouveau Testament et ne constitue pas une partie de cette dernière ». Autrement dit, Jésus n'appartiendrait pas au Nouveau Testament quoi qu'en disent les textes.

¹⁵ Martin Kähler, cité dans *Le cas Jésus Christ*, sous la direction de Pierre Gibert et Christoph Theobald, éd Bayard, Paris, 2002, p. 76.

¹⁶ Si l'on s'en tient à l'adage bien connu « agere sequitur esse ».

Ce sous-entendu, nous pouvons le tenir pour vraisemblable eu égard à un autre chapitre de Bultmann sur la judéité de Jésus : « la prédication de Jésus se place dans le cadre de la religion juive. Jésus n'était pas un chrétien mais un juif et sa prédication se meut dans le cadre des idées et de la conception du monde du judaïsme, même là où elle est en opposition avec la religion juive traditionnelle » (Bultmann, 1969, p. 81). Ceci mérite une franche explication et c'est Bultmann lui-même qui nous la fournit.

En effet, on a cru à tort, à notre humble avis, que Jésus avait aboli la Loi ; la question est plus complexe qu'elle n'y paraît car l'histoire nous apprend autre chose. Dans le chapitre où nous avons extrait cette citation – chapitre 2, *la synagogue et la Loi* – Bultmann fait l'état des lieux. Voici ce qu'on peut retenir en substance.

On le sait, de sources historiques, qu'avant l'avènement de Jésus, l'unité de la nation d'Israël est déjà fragilisée et soumise à une occupation étrangère. Dans l'ultime tentative de sauvegarder l'héritage du peuple élu, des rivalités d'ordre doctrinal naissent. Les deux principaux sont les Sadducéens, conservateurs de l'orthodoxie du Pentateuque – et donc de la Loi de Moïse – et les Pharisiens¹⁷ qui ont introduit dans les usages, la tradition orale et l'ont égalée avec la tradition écrite des conservateurs. Après la destruction de Jérusalem (il s'agit ici sans doute de la première destruction), l'orthodoxie passe tout naturellement du côté des Pharisiens – classe à laquelle aurait appartenu le Christ du temps de sa jeunesse¹⁸ juive – et s'élargit jusque dans la vie quotidienne, puisque la perte de la Nation rendait aussi caduques la conservation et l'application des Lois inscrites dans le texte sacré. Bultmann nous explique que dans ces conditions, les exégètes ne pouvaient qu'être contraints à écrire les interprétations de plus en plus volumineuses sous l'autorité d'un rabbin qui veille en outre sur les

¹⁷ Du grec *φαιρισαῖος* (*φαιρ*) séparer. Ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui les *séparatistes*.

¹⁸ Ayant appartenu à une communauté bien identifiée, nous n'imaginons pas que Jésus n'ait pas fréquenté les synagogues durant ses trente premières années, qu'il n'ait jamais reçu aucune éducation ou qu'il n'ait jamais eu l'idée de s'insérer par son métier de charpentier dans le tissu social de sa communauté.

prescriptions rituelles qui rythment la vie des prêtres et des laïcs et garantissent ainsi « une sainteté culturelle » ... « tous les actes et toutes les entreprises de la vie quotidienne sont soumis à la question de la pureté [...] selon les calculs datant du 3^{ème} siècle, on compte 613 commandements... cela dénote en même temps la multiplicité des commandements et le manque d'unité » (Bultmann, Op. cit., p. 73-74).

Du temps de sa jeunesse à la synagogue, Jésus s'était certainement imprégné, sans aucun doute, de ces commandements dont certaines règles d'or, *résumant le contenu total de la Thora* (adaptée à la nouvelle situation sociopolitique) se passent de tout commentaire : « *ce qui t'est odieux, ne l'inflige pas à ton prochain... que ton cœur soit dirigé vers le ciel... aime ton prochain comme toi-même... le bien que fait l'homme animé d'une volonté mauvaise est sans valeur, etc.* » (Idem, p. 75).

Les rapports que les juifs entretenaient avec leur Nation – qui maintenant n'existe plus – deviennent presque des rapports juridiques avec Dieu, d'où la foi et l'obéissance à Dieu comme l'ultime éthique. La Loi devient donc foi¹⁹. Bultmann nous rapporte un propos du rabbin Antigonus de Socho qui vécut avant l'ère chrétienne : « Ne soyez pas comme des serviteurs qui servent le seigneur en posant comme condition de recevoir un salaire ; mais soyez comme des serviteurs qui servent le seigneur sans poser comme condition de recevoir un salaire » (Bultmann, op. cit., p. 76). Les hommes doivent craindre et aimer Dieu dans toutes leurs actions. Ils doivent se donner tout entier à Dieu, pas au nom de la Loi mais au nom de la foi et donc de la charité. C'est tout ce que cette explication met au grand jour et c'est aussi ce que montre la vie du Messie.

¹⁹ Voir également l'Épître de Paul aux Galates 2,15 : « L'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus Christ ».

3) Ce qui reste de Jésus : le message

Voici où nous voulions en venir : Jésus connaissait toutes ces exigences de sa tribu bien avant de commencer son ministère public et c'est bien ce que l'on retrouve dans ses prédications. Le commentaire de Bultmann nous autorise à affirmer que Jésus ne tenait pas sa prédication du ciel, mais bien de l'enseignement rabbinique. On pourrait toujours se demander de qui les rabbins tiennent leurs lois. La réponse serait simple : ils les tiennent de Dieu. Mais dans l'intervalle, le temps a changé tous les plans et Jésus devient alors une rupture. Il n'a donc pu prêcher que comme un juif imprégné de sagesse et de préceptes juifs, en tenant compte de cette rupture et surtout de la situation historique exacte de son peuple, contre les nostalgiques qui rêvaient encore de l'âge d'or d'Israël. Il a opposé *l'obéissance authentique et radicale à la piété rituelle et à l'interprétation juridique des relations avec Dieu*. Être authentique avec soi et envers les autres, voilà ce que Jésus a reçu de la synagogue et ce qu'il donne aux autres. Il ne prêche pas le droit et la justice car cette conception juridique n'a plus aucun sens. Jésus le savait bien : « Une telle prédication valable pour la vie d'un peuple avait perdu toute signification alors que l'indépendance nationale juridique n'existait plus » (Bultmann, Op. cit., p. 81). Il le savait d'autant mieux qu'il n'a pas commis la fatale erreur insurrectionnelle de revendiquer la restauration de la Nation – même si l'autre option lui a été tout aussi fatale – Jésus, comme le dit si bien Maurice Sachot, « ne s'est pas engagé dans cette voie. L'aurait-il fait, qu'il aurait eu un destin semblable à celui des autres insurrectionnels et que son nom n'aurait donné lieu qu'à une notice supplémentaire »²⁰ (Sachot, 1990, p. 49).

D'où vient alors le triomphe du christianisme? Nous avons parlé plus haut d'un travail intellectuel laborieux : la Bible n'est rien d'autre que le fruit de ce travail éclectique, sélectif et électif : une pièce unique modelée sur établi. Une pièce où tout concorde. Sans ce travail, le Nouveau

²⁰ Maurice Sachot, *L'invention du Christ*, éd. Odile Jacob, Paris, 1998, p. 49. Maurice Sachot cite, à la page précédente, deux ouvrages de Flavius Josèphe, *La guerre des juifs* et *Antiquités juives*, où l'auteur énumère certains Juifs décapités ou crucifiés pour s'être proclamés prophètes soit avant soit après Jésus.

Testament se serait trouvé comme dressé contre et coupé de l'Ancien, lui-même abandonné dans un coin comme mémoire d'une nation qui a vécu ; le fameux projet du *diatesseron* aurait vaincu et avec lui, tous ceux qui voyaient en Jésus un autre Dieu. Outre cela, il y a eu non seulement un renversement, mais encore plusieurs textes composent le Nouveau Testament et celui-ci a créé, légitimé et authentifié l'Ancien. Rien de tout ceci ne se serait produit s'il n'y avait eu, entre les deux textes, la langue grecque et les philosophes dont, entre autres, Philon d'Alexandrie²¹ que Heidegger accuse d'avoir perverti le *logos* héraclitéen en y introduisant *sa culture hébraïque et païenne*.

Fort de ce qui précède, nous en venons à notre problème : le litige avec Heidegger. Nous posons comme préalable que la critique de Heidegger est par trop excessive pour la simple raison historique que nous avons évoqué : tout l'héritage grec est passé dans le christianisme sans même avoir eu besoin de conversion. (Voir aussi Augustin que Heidegger commente avec un intérêt certain dans son cours de 1921, Augustin qui n'a fait que « christianiser » Cicéron – *Hortensius* –). Philon ne pouvait que transmettre dans et avec sa langue intellectuelle, l'événement le plus radical de son époque. Là aussi, la raison et la langue servent l'histoire (Philon est un philosophe juif qui parle grec). Mais pourquoi Heidegger, dont on connaît par ailleurs l'attachement au sens de l'histoire, attaque-t-il Philon la fleur au fusil ?

La réponse se trouve peut-être chez Bultmann. Nous avons démontré dans notre thèse que la question qui ouvre l'*Introduction à la métaphysique*, « Pourquoi y a-t-il donc l'étant et non pas plutôt rien », était une question folle du point de vue de la théologie et, par conséquent, n'avait pas de réponse parce qu'elle ne méritait même pas le droit d'être posée. L'embarras qu'elle suscite, du point de vue de la philosophie, tend à programmer le règne du nihilisme et par conséquent la raison ne devrait pas la chercher puisque de toute évidence, il y a l'étant ; pourquoi regretter le « rien »

²¹ Philosophe juif d'expression grecque, contemporain de Jésus. Il a établi un pont de complémentarité entre la Loi juive et la philosophie grecque, notamment le dualisme platonicien.

puisque la question, fût-elle la *première, la plus vaste et la plus profonde*, n'a pas de réponse ?

Or, nous découvrons avec Denise Souche-Dagues que cette question a bel et bien une réponse. En effet, « Le *logos* auquel s'adosse l'herméneutique philonienne est à la fois origine et aboutissement. À travers deux cultures (hébraïque et païenne), il veut penser le médiateur qui permet de renouer le fil entre Dieu et le monde c'est-à-dire qu'il veut atteindre le lien d'où Dieu peut être entrevu » (Souche-Dagues, op. cit., p. 98). Philon déplace donc le *logos* d'Héraclite auquel il reconnaît le rôle de médiateur et lui assigne une nouvelle tâche que n'avait pas vue le penseur d'Éphèse et qui l'avait fermé dans la dialectique achevée (comme c'est le cas avec Aristote, *puissance-acte-entéléchie* et, avec Heidegger, *être-temps-Ereignis*). Le *logos* de Philon est bien actif dans les « contraires » mais il est aussi unificateur : si le *logos* est le médiateur du père comme fils, le fils devient du coup père – l'ordre et le commandement du message lui confèrent ce droit²² - et la parole divine devient alors « un *logos* spirituel et efficient » (Souche-Dagues, op. cit., p. 99), c'est-à-dire cause et effet, ce que, bien entendu, Heidegger ne veut entendre. Avec ce déplacement, Philon n'opère pas de différence entre le livre (la loi juive), l'interprétation du livre (herméneutique) et le sens de cette interprétation. Le *logos* est donc dans la philosophie grecque ce qu'il est dans le Livre. Aussi, tout ce qui sera dit du *verbe incarné* dans le Nouveau Testament est-il conforme à ce qui est annoncé dans le commencement. Le *logos* peut donc fluctuer sans se noyer ni se perdre ni se disperser ; il peut être ignoré sans cesser d'être ; il brille, même dans les ténèbres – quoi de plus normal ! – il peut être homme sans cesser d'être Dieu ; il peut être esprit et parler toutes les langues²³ ; il peut enfin être trine sans se disloquer, être un et se multiplier sans se disjoindre. Puissant de toutes ces prérogatives, le *logos* n'a pu qu'être au commencement.

²² Chez les Bamiléké du Cameroun, tout père est un fils ; tout fils, un père. Le père se prolonge dans le fils et devient éternel.

²³ Et pas seulement le grec et l'allemand, comme Heidegger s'obstine à le démontrer.

La conséquence de ce commencement est fatale à la métaphysique, car à sa question *Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?*, la réponse est d'une simplicité implacable : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Bultmann partage cette orientation philonienne dans la mesure où il admet, comme Jean, que ce *logos* est lumière dans la Révélation. C'est ce sens de lumière comme Révélation qui fait la part belle à une analyse phénoménologique du *logos* et, avec elle, toute la subtilité du retrait, du voilé que le « phénomène » vit pour faire voir, pour amener au jour, à la lumière. La Révélation chez Jean efface l'attente qui dure depuis l'éternité et s'arrête au temps donné pour que les hommes voient Dieu en l'Homme. La Révélation est, en ce sens, une promesse tenue : l'éternité se dévoile dans le temps et le temps est bien ce *logos* fait chair. Pour Bultmann, l'essence de la Révélation se trouve dans la rencontre de l'éternité et du temps : rencontre qui « crée », qui donne le *logos* comme Verbe incarné.

Nous ne pouvons pas nous empêcher ici de faire le rapprochement entre l'unité des *ektases* temporelles²⁴ dans *Être et Temps* et l'unité du temps et de l'éternité chez Bultmann d'autant que les deux hommes se connaissaient bien depuis au moins 1923 et même que « l'expérience du christianisme protestant » dont parle Heidegger dans *Ein Rückblick auf der Weg*, il la doit sans doute à l'exégèse de Bultmann à l'époque où ils étaient tous deux à Marburg.

Mais ce que Heidegger réfute chez Philon se trouve également chez Bultmann : celui-ci, comme Philon, fait passer le statut du *logos* dans l'interprétation sémantique et englobante de la Révélation, la foi, l'éternité et le salut. Du coup, en faisant « de la traduction du λόγος par *Verbum* le socle de toute son herméneutique » (Souche-Dagues, op. cit., p. 104), il opte d'accorder au *Verbum* – puisque l'herméneutique de Bultmann est essentiellement l'interprétation du Nouveau Testament dans le but de la

²⁴ L'unité ininterrompue entre le passé, le présent et le futur. *Être et Temps*, trad. F. Vezin, pp. 329, 321, 351.

démythologisation des récits qu'il contient – un sens qui n'est pas latin²⁵ et le désigne comme sémite, comme c'est déjà le cas chez Philon. Heidegger proteste : *Verbum* comme *logos* ne peut désigner que ce que Héraclite y a mis. Si ce n'est pas le cas, il y a forcément perversion jusque dans l'idéalisme allemand où les textes fondateurs du christianisme ont connu une nouvelle naissance. Telle est l'origine du litige entre Heidegger et la signification herméneutique néo testamentaire du λόγος dans le premier verset de Jean : « Au commencement était le Verbe ». Que Heidegger rattache le λόγος au seul sens où l'entendent Parménide et Héraclite, qu'il le rattache de nouveau au sens intime du *mythos* et « ne craint pas d'affirmer qu'il n'y a pas d'autre *mythos* qu'en Grèce » (Greisch, 1987, p. 378), cela ne change rien à la position que nous tenons, car Heidegger tente toujours d'ignorer que ce sens du *mythos* est passé dans le christianisme par le fait des philosophes juifs grécisés et le garde encore dans les textes néo testamentaires.

Peut-on, avec du recul, rectifier le tir de Heidegger ? Sans doute non ! Car l'évidence montre que son obsession du premier matin grec lui a comme fixé des œillères : il expulse systématiquement tout ce qui n'est pas grec dans l'histoire occidentale, notamment chez ses auteurs préférés dont, entre autres Rilke, Trakl, Hölderlin, etc. et engage pour lui-même et ces autres, une double négation du christianisme : le christianisme n'est pas pur, ni pour ce qu'il est, ni pour ce qu'il a produit. Le christianisme ainsi renié entraîne une troisième négation ; la négation du judaïsme.

Cette même évidence nous montre bien pourtant autre chose : tout l'héritage grec et païen de la fin de l'antiquité est passé dans le christianisme – on n'imagine pas celui-ci tombé du ciel ou engendré par le Nouveau Testament, son unique point de départ ! Le christianisme est ou *a* un hellénisme actif, car il y a bien du mythologique (voir Bultmann) et du platonisme dans le « Véritable Israël ». Le *Véritable Israël* ne surgit pas seulement à l'issue d'une typologie qui capte l'héritage de l'ancien – dussions-nous dire du *faux* – Israël, mais dispose d'un atout redoutable : les

²⁵ Souche-Dagues utilise à l'occasion un fort joli mot, « effluence » : qui s'écoule d'une source et s'en éloigne.

langues de l'empire. En effet, les Grecs et les Romains de l'empire d'occupation qui ne perdent jamais le nord, avaient trouvé dans la structure du christianisme naissant le lieu idéal de se réincarner et ainsi survivre à leur vieillesse, à leur décadence et surtout à l'obsolescence programmée dans les gènes de tout pouvoir armé. Vu sous cet angle, le christianisme est un hellénisme au levain de judaïsme.

Enfin, le christianisme, ou si l'on veut, la christianité comme le préfère Heidegger, est un judaïsme ; mais le christianisme l'ignore complètement. Les raisons de cette ignorance sont complexes du fait de l'interprétation ou de l'accueil du Kérygme qui est le fondement de la religion de Jésus et surtout du temps promis, du temps attendu pour son retour. Ce retour est l'unique clé de la Vérité du christianisme primitif.

Conclusion

Le *logos* du prologue de Jean n'a de sens que dans le christianisme primitif qui parle grec ; le litige avec Heidegger commence avec cet *oubli*, ou cette vérité historique et herméneutique à laquelle il donne une chiquenaude : *au commencement était le verbe* veut dire, s'il désigne le Christ, que ce commencement est aussi une fin²⁶. Le salut était dans le commencement avant d'être promis aux hommes : il n'est pas seulement une promesse, mais un don, une avance d'hoirie à un peuple élu avant même que la parole ne vienne aux hommes : ce salut, c'est le Christ. C'est pourquoi le *logos*, avant d'être parole qui sauve, est d'abord parole donnée. Et puisqu'il s'agit de parole, il s'agit essentiellement de message, de messenger, d'annonce, d'écoute, d'émission, de réception et en tant que tels, présupposent les conditions extérieures²⁷ qui peuvent modifier ou altérer tout ou une partie du message ; le temps ou simplement le vent peut en détourner le sens. C'est sans doute ce qui est arrivé au message judéo-chrétien et dont on peut mesurer la fatale conséquence : en effet, « Jésus

²⁶ Car cette fin n'était pas une fin lointaine. Dans les jeunes années du christianisme, personne ne le voyait perdurer.

²⁷ Par exemple les hommes eux-mêmes : Jean1, 11, les siens c'est-à-dire le peuple juif

annonçait le royaume et c'est l'église qui est venue »²⁸ (Loisy, 2001, p. 116). L'église n'incarne en aucune façon le *logos* qui était au commencement, mais seulement les temples – symboles de l'Empire – qui disparaîtront dans la modernité comme disparurent les empereurs. Si dans le *logos* on voit également le feu (Lc12, 49) ou comme Héraclite²⁹ jadis, Jésus lui-même aurait manqué sa mission, car il n'a rien brûlé, du moins du point de vue de ceux qui attendaient le feu : les juifs annonçaient un guerrier et c'est un berger qui est venu. Dans tous les cas, le royaume annoncé et attendu n'est pas arrivé. La fin est remise. Si nous nous obstinions à voir dans cette Église la volonté contournée de Dieu, nous ne sommes pas loin de prêter plus à Dieu que nous ne donnions à nous-mêmes ; pire, nous entrerions dans une prédication évangélisante. Cela n'est pas notre vœu : nous nous bornons à voir que le royaume annoncé n'est pas arrivé. Pire, on ne voit nulle part – Jésus ne l'a jamais demandé – on ne voit donc nulle part le Christ ordonner à ses Apôtres d'écrire les Évangiles et pourtant, c'est cela qui est arrivé. Les Évangiles pallient l'échec de l'histoire, puisque le christianisme – qui ne s'appelle pas encore ainsi – s'installe dans le temps et prolonge la fin qui, elle aussi, est contenue dans le *logos* du prologue.

C'est l'échec de la venue du royaume qui rend légitime la démythologisation des actes annonciateurs du retour, des miracles que contient le Nouveau Testament et, surtout, une herméneutique au sens phénoménologique du terme. L'énigme que contient le prologue de Jean prend place dans notre histoire dans un contexte précis et unique: le contexte juif – car il n'y a pas ce sens d' ἀρχή chez les Grecs. C'est uniquement dans ce contexte que le sens de l'annonce s'arrache à ce que Heidegger considère comme spoliation. C'est uniquement en ce sens qu'il devrait être interprété.

²⁸ Alfred Loisy, *l'Évangile et l'Église*, nouvelle édition présentée par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, éd. Noesis, Paris, 2001, p. 116. Voir aussi : Rudolf Bultmann, *Jésus : mythologie et démythologisation*, p. 50. Commentant Lc 22, 15-18, il montre comment le Christ lui-même était sûr que le royaume devait arriver maintenant c'est-à-dire en son temps.

²⁹ Ce qui endommage et détruit ; Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau, éd. Gallimard, Paris, 2001, p. 333.

Toute autre tentative de déracinement, comme le fait Heidegger, est beaucoup trop risquée. Cependant, c'est – ironie du sort – grâce à la phénoménologie, au sens où Heidegger l'entend, que la lumière du *logos* éclairera ce qui longtemps est resté voilé dans le commencement et dans la Révélation : il n'y a pas de mythes (au sens de Bultmann) ni de miracles en phénoménologie. C'est grâce à la phénoménologie que Jésus sera rendu aux Juifs, car, c'est ce qu'il est. Et c'est ce que sa parole, dans sa dictée profonde, donne à entendre, à voir et à transmettre : « C'est, dit-il, aux brebis perdues de la maison d'Israël que j'ai été envoyé » (Mt 15, 24).

Cependant, une fois Jésus rendu aux Juifs, la phénoménologie ne s'arrêtera pas en si bon chemin ; comme la Nation d'Israël a perdu son statut et du coup sa Loi et son monothéisme, la phénoménologie ramènera le peuple juif à son origine, à son premier matin, ce matin où Israël était hénothéiste, vivant et tolérant d'autres peuples et d'autres dieux. Ce retour aux sources aurait pu, sans doute, empêcher notre race de sombrer dans les théocides dont elle est à jamais coutumière.

Par ailleurs, ce que la phénoménologie a pour tâche de montrer, c'est bien l'être. Cet être que dit le *logos*, quel qu'il soit. C'est connu : la science de l'être, l'ontologie, chez Heidegger « n'est possible que comme phénoménologie » (Heidegger, 1986, p. 35). C'est pourquoi nous ne pouvons pas fermer le sens du *logos* exprimé dans le prologue de Jean : alors l'ontologie qui est le but de la phénoménologie devient odologie³⁰ et trace ses chemins vers le centre entre terre, ciel, mortels et divins où elle brille comme Vérité, quel que soit le Verbe par elle exprimé. Si Heidegger dénie ce sens à la Vérité, il détruit lui-même *tout ce à quoi il a livré bataille*.

Bibliographie

Bultmann, R. (1968). *Jésus : mythologie et démythologisation*, trad. Florence Freyss. Paris : Seuil, 253 p.

³⁰ La trouvaille est de Jean Greisch, *La parole heureuse*, op. cit., p. 319.

Bultmann, R. (1969). *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. Pierre Jundt. Paris : Payot, 252 p.

Cerf (Éds.). (2013). *Le Dictionnaire de Martin Heidegger*. Paris, 1451 p.

Cerf (Éds.). (2013). *Le Dictionnaire de Martin Heidegger*. Paris, 1451 p.

Daniélou, J. (1985). *L'Église des premiers temps des origines à la fin du 3^{ème} S.* Paris, Seuil, 284 p.

Daniélou, J. (1985). *L'Église des premiers temps des origines à la fin du 3^{ème} S.* Paris, Seuil, 284 p.

Dastur, F. *Heidegger et Trakl* in Noesis n°7, 173 p.

Dastur, F. *Heidegger et Trakl* in Noesis n°7, 173 p.

Gilbert, P. et Theobald, C. (2002). *Le cas Jésus Christ*, Paris : Bayard, 250 p.

Greisch, J. (1987). *La parole heureuse*. Paris : Beauchesne, 421 p.

Greisch, J. (1987). *La parole heureuse*. Paris : Beauchesne, 421 p.

Harnack. A. V. (2003). *Marcion : l'évangile du Dieu étranger*, trad. Bernard, Lauret, éd du Cerf, Paris, 587 p.

Harnack. A. V. (2003). *Marcion : l'évangile du Dieu étranger*, trad. Bernard, Lauret, éd du Cerf, Paris, 587 p.

Heidegger, M. (1964). *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris : Aubier, 189 p.

Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn. Paris: Gallimard, 226 p.

Heidegger, M. (1976). *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret. Paris : Gallimard, 260 p.

Heidegger, M. (1986). *Être et Temps*, trad. François Vezin. Paris : Gallimard, 590 p.

Heidegger, M. (2001). *Essais et conférences*, trad. André Préau. Paris : Gallimard, 349 p.

Heidegger, M. (2004). *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier. Paris : Gallimard, 461 p.

Heidegger, M. (2012). *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. Jean Greisch, Paris : Gallimard, 415 p.

Mordillat, G. et Prieur, P. (2000). *Jésus contre Jésus*, Paris : Seuil, 402 p.

Petitdemange, G. (2003). *Philosophes et philosophies du 20^{ème} S.*, Paris : Seuil, 505 p.

Sachot, M. (1998). *L'invention du Christ*. Paris : Odile Jacob, 251 p.

Souche-Dagues, D. (1999). *Du logos chez Heidegger*, Grenoble : J. Million. 134 p.

Tertullien, (1990). *Contre Marcion*, trad. René Braun, Paris : Cerf, (5 Vol), 300 -700 p.

Wouanssi, E. (2010). *Les silences de Heidegger : prolégomènes pour une piété questionnante*, Lille : ANRT 503 p.

Zarader, M. (1986). *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris : Vrin, 319 p.

Zarader, M. (1990). *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris : Vrin, 184 p.

Zarader, M. (2012). *Lire Être et Temps de Heidegger*. Paris : Vrin, 430 p.

LA QUESTION DE LA VÉRITÉ ET L'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE CHEZ M. HEIDEGGER

Séverin YAPO

Assistant, Université Félix-Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody

Aké YAPI Michael Hanania

Étudiant, Université Félix-Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody

yapson7@yahoo.fr

Résumé : Cet article vise, à partir d'une approche phénoménologique et, partant, plus fondamentale de la vérité, à montrer la spécificité ou l'orientation nouvelle de la phénoménologie du XXI^{ème} siècle. Celle-ci se trouve être la radicalisation de l'anthropologie phénoménologique de Heidegger, laquelle débouche finalement sur une pensée du divin établie sur l'humain.

Mots clés : PHÉNOMÉNOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, AUTO-DONATION, VÉRITÉ.

Abstract This article aims, from a phenomenological approach and, therefore, more fundamental truth, to show specificity or the new direction of the phenomenology of the XXI century. This one is found to be the radicalization of Heidegger's phenomenological anthropology, which ultimately leads to a thought of the divine established on the human.

Keywords: PHENOMENOLOGY, ANTHROPOLOGY, SELF-DONATION, TRUTH.

Introduction

Qu'est-ce que la vérité appréhendée dans le sens d'une phénoménologie de type anthropologique ? M. Heidegger, en s'attaquant à la question de la vérité, aura défini, après E. Husserl, une méthode originale, la phénoménologie, par laquelle la vérité, comme fondement de ce qui apparaît, sera appréhendée. Cet article, se laissant conduire vers la vérité au travers de la phénoménologie comme méthode, voudrait parvenir à la vérité telle qu'elle pourra faire sens pour le simple homme.

Dans cette optique, il sera question d'échanger avec Heidegger et ses successeurs pour voir jusqu'à quel point, dans leur conception de la vérité, ils font droit à l'anthropologie et non plus à la théologie, encore moins à l'esthétique. Plus précisément, notre recherche s'établira autour du heideggérianisme tel qu'il est pris en charge par des exégètes comme Balthasar et Marion, qui, respectivement, illustreront ces deux aspects principaux de la conception heideggérienne de la vérité.

Partant du thème de la vérité, se formule l'hypothèse de la présence chez Heidegger d'une phénoménologie de type plus théologico-esthétique qu'anthropologique. Un tel angle d'analyse permettra d'établir la validité de notre vision anthropologique de la phénoménologie. Mais avant : qu'est-ce que la vérité, étudiée du point de la vue de la phénoménologie ?

I- DE LA NÉCESSITE DE POSER LA QUESTION DE LA VÉRITÉ DANS UNE DIRECTION ORIGINALE : CELLE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Partout, l'on fait face à des situations qui mettent en jeu la vérité. Le problème de la vérité se présente comme une préoccupation fondamentale de l'être humain. Or, c'est dans le cheminement même vers ce qui est fondamental que la phénoménologie se fait originale. Mais comment rencontre-t-on la vérité comme préoccupation fondamentale ? Dans cette visée, et si l'on commençait par ce qui est courant ? En effet, ainsi que l'énonce J. Daujat,

il est impossible d'échapper au problème de la vérité de nos affirmations car si quelqu'un prétextait que ce problème ne l'intéresse pas je lui demanderais aussitôt s'il est vrai que le problème n'est pas intéressant et nous retrouverons par là un problème de vérité. Le seul moyen de l'éviter serait de renoncer à tout exercice de notre intelligence qui ne s'exerce qu'en affirmant quelque chose, et de se taire définitivement (Daujat, 1968, p.7).

De la citation précédente, il découle que le problème de la vérité n'est pas celui de son statut, mais de la manière de concevoir ce statut. Pour Daujat, la présence de la conscience comme lieu de l'épreuve de nos présuppositions théoriques fournit la preuve que la vérité est une nécessité pour tous ceux qui font usage de leurs facultés intellectuelles et pour tous ceux qui parlent.

Or, une telle manière de concevoir la vérité, qui procède d'une vision structurante de la parole, du reste métaphysique, de même la disposition qui prend la conscience pour le cadre qui permet de concevoir la vérité, nous semble la résultante de la prédominance de l'attitude naturelle et de la vision simpliste de la vérité. Pour ces dernières, il suffirait de disposer d'une intelligence pour approcher la vérité.

Pour notre part, si la vérité est toujours ce qui est visé dans chaque pensée explicitement ou implicitement exprimée au moyen du langage, qu'est-ce qui explique que la conscience ne parvienne pas toujours à la saisir en son fondement ? C'est pour mettre en lumière les limites d'une telle vision de la vérité en tant qu'elle peut également s'étendre à la conception philosophique et même phénoménologique que, dans ce travail, nous optons pour une approche nouvelle de la vérité. Car la phénoménologie ne devrait admettre de sujet et d'objet. Il s'agira de concevoir la vérité indépendamment des limites subjectives de la conscience.

1) La question de la vérité : une préoccupation fondamentale

Nous proposons que contrairement à la conception courante, qui peut se river à un usage superficiel de la conscience, et bavarder, l'on parvienne, en un usage fondamental de la parole, à une approche fondamentale de la

vérité, laquelle s'offre dans la prise en compte des préoccupations fondamentales de l'humanité. Comme le montre Heidegger, « la parole ne nous parle que lorsque nous déposons le parler prétentieux de notre habituelle représentation en méditant le désarroi du destin présent du monde » (Heidegger, 1962, p. 449). Une vision destinale oblige à considérer la vérité comme le phénomène le plus fondamental que l'homme puisse appréhender. Est phénoménologique « ce qui se montre tel qu'il se montre de lui-même. Le faire voir à partir de lui-même » (Heidegger, 1986, p. 61-62). Pour Jean-Luc Marion,

la méthode phénoménologique même lorsqu'elle constitue les phénomènes se borne à les laisser se manifester. Constituer n'équivaut pas à construire, à synthétiser mais à donner un sens ou plus exactement à reconnaître le sens que le phénomène se donne de lui-même et à lui-même. La méthode [...] marche juste au pas du phénomène comme en le protégeant et lui dégagant le chemin (Marion, 2005, p. 16).

Visant, comme Marion, à constituer le phénomène de la vérité sans toutefois le construire par la conscience comme le faisait l'attitude naturelle, notre souci, cependant distinct de celui de J.-L. Marion, sera moins de protéger la vérité, que de la laisser être, avec ou sans nous. Pour parler comme Duméry dans ses paroles d'avertissement,

le but de ses pages n'est pas de prouver. Il est de comprendre. De faire comprendre aussi. Or comprendre [...] signifie resituer la genèse et l'instauration d'un sens dans des structures. Je m'attacherais à décrire ces structures. Je le ferais en philosophe, de façon rationnelle et libre. Plus précisément je le ferai en phénoménologue, avec le souci d'aller aux choses mêmes, m'efforçant de ne rien fausser ni forcer (Duméry, 1958).

Si, conformément à l'enseignement de Duméry, il s'agit de restituer la vérité en sa genèse, si l'on a compris que cette genèse ne se réduit pas au phénomène de la conscience, en revanche une telle compréhension est inséparable de la dimension humaine. Appréhender fondamentalement la vérité comme le lieu de relation entre la vérité et l'homme, tel est l'objectif principal de cette étude. C'est dans cette optique que nous discuterons avec

M. Heidegger qui, quêtant la vérité, aura fait de la question fondamentale son unique préoccupation.

La question fondamentale, pour M. Heidegger, consiste à se demander ce qu'est la vérité considérée du point de vue de l'être. C'est le sens de la question : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? » (Heidegger, 1967, p. 14). Pour Heidegger, la métaphysique traditionnelle s'intéresse à l'étant. Elle oublie le "rien". En cela, la métaphysique traditionnelle a échoué à donner réponse à la question fondamentale. Car la métaphysique est une science, établie sur "quelque chose", et oublieuse du fondement, du "il y a". Le "il y a" vient de l'allemand *es gibt*, signifiant littéralement "cela donne". Désormais, ce n'est plus la métaphysique, médiatisant toute chose par la conscience du savoir scientifique et disant de l'extérieur ce que la chose est, qui a droit de cité, mais la phénoménologie, où s'offre la vérité, sans médiation. À la question posée de l'extérieur : Qu'est-ce que la vérité ? se substitue celle-ci, intrinsèque : Comment la vérité se donne-t-elle ? C'est la question de l'auto-donation.

2) L'auto-donation : problème spécifique à la vérité

L'approche phénoménologique de la vérité est une expression qui met côte à côte deux termes : la phénoménologie et la vérité. C'est, du reste, ce qui ressort du texte heideggérien des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Ce rapport entre phénoménologie et vérité est un rapport de nécessité. En effet, alors que science et métaphysique étudient des phénomènes particuliers, la phénoménologie s'intéresse à ce qui fait qu'un phénomène est un phénomène, c'est-à-dire sa phénoménalité pure, autrement dit, sa donation.

Cette phénoménalité pure se donne diverses dénominations : manifestation, dévoilement, apparaître, révélation ou tout simplement vérité. La donation des phénomènes n'est possible que sous la condition d'une donation de la donation elle-même, d'une auto-donation. Cette auto-donation, c'est la vérité. Car la vérité n'est rien d'autre que ce qui se donne à soi, ce qui s'éprouve soi-même. C'est seulement parce que la vérité est

autorévélation que chacun de ceux en qui la vérité se réalise, l'expérimentant, sait ce qu'est la vérité et peut en parler.

Une telle manière de voir est nouvelle. Il convient de souligner, au passage, qu'elle distingue Heidegger de Husserl. La donation qui se réalise comme auto-donation échappe ainsi à la méthode phénoménologique originellement husserlienne, cette dernière en tant que méthode intentionnelle.

Cela, en modalité heideggérienne, signifie qu'en dehors de notre regard, de l'intentionnalité, dans le monde comme tel, la vérité déjà s'est fait jour elle-même dans l'apparaître, qu'elle se phénoménalise selon la phénoménalité qui lui est propre et lui permet précisément de s'accomplir comme "ce s'éprouver soi-même", sans un autre regard étranger en lequel consisterait le vrai de sa vérité. Approcher le phénomène de la vérité, cela ne veut donc pas dire appliquer de l'extérieur la méthode phénoménologique à cet objet que serait la vérité.

Car ainsi appréhendée, la phénoménologie serait ce qui rend possible l'accès à la vérité. En réalité, ce n'est pas la phénoméno-*logie* qui donne accès à la vérité. Au contraire c'est la vérité qui, se révélant soi-même, a déjà ouvert à l'homme, par autorévélation, l'accès à l'être. La vérité *est*, comme auto-donation, présumée en toute forme de donation. À présent que nous avons fait voir ce qu'est la phénoménologie en sa spécificité, il convient de répondre explicitement à la question : comment, méthodologiquement, la vérité phénoménologique se donne-t-elle ?

II- LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME MÉTHODE ET THÉORIE : SON ORIGINALITÉ

Une recherche phénoménologique se présente comme un joli tableau. On le voit beau sans pour autant pouvoir, de l'extérieur, en donner une explication. Mais il faudrait en rendre raison. Car la phénoménologie relève de la philosophie et aucune philosophie n'est inséparable du "*logon didonai*", du "*rendre raison*". C'est cette justification qui fera l'objet de notre analyse dans les pages qui suivront. Les questions spécifiques

auxquelles nous répondrons à ce titre sont : pourquoi la méthode phénoménologique ? Et, comment la phénoménologie comme méthode, se déploie-t-elle ?

1) La phénoménologie, méthode d'accès à la vérité : présentation

Précisons, d'emblée, en quoi consiste la méthode :

Une méthode n'est pas seulement une démarche, une manière de procéder, elle possède une fonction normative : savoir comment on atteint le vrai, c'est savoir quelle justification on peut donner des affirmations qu'on avance et c'est donc savoir du même coup ce qui est vrai (Romano, 2010, p. 17).

C'est dire qu'en réalité il y a identité entre la vérité et la méthode. Qu'est-ce que la phénoménologie ? Comme le souligne Merleau-Ponty, il serait absurde de réclamer une définition objective de la phénoménologie : « C'est en nous-mêmes que nous trouverons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens » (Merleau-Ponty, 1945, p. 3). Cela signifie que le style phénoménologique n'est assignable que si on l'investit de l'intérieur dans un laisser-se-donner soi-même de manière apriorique. La phénoménologie est essentiellement étude des phénomènes, c'est-à-dire de ce qui apparaît, mais sans présupposition sur le donné :

Il s'agit d'explorer ce donné, la chose même que l'on perçoit, à laquelle on pense, de laquelle on parle en évitant de forger des hypothèses aussi bien sur le rapport qui lie le phénomène avec l'être de qui il est phénomène que sur le rapport qui l'unit avec le "je" pour qui il est phénomène (Lyotard, 1982, p. 3).

La non-présupposition subjective distingue la méthode phénoménologique de la métaphysique. À ce sujet, il est vrai que Kant lui aussi recherchait les conditions de possibilité *a priori* de la connaissance. Mais même cet *a priori* kantien laisse transparaître une présupposition extérieure, celle de la conscience du métaphysicien. La phénoménologie ne veut même pas de cette hypostase. D'où « son style interrogatif, son radicalisme, son inachèvement essentiel » (Capelle, 2004, p. 16).

La phénoménologie est la science des phénomènes ou plutôt de « leur phénoménalité pure ». En d'autres termes, elle ne s'intéresse pas aux choses, mais plutôt à la manière dont elles se donnent, donc à leur mode de donation. Ici elle examine « ce comment », la donation comme telle, l'apparaître. Or,

cet apparaître doit apparaître en tant que tel car s'il n'apparaissait pas, rien ne pourrait apparaître. Si par exemple on appelle l'apparaître "lumière naturelle", cette lumière ne peut éclairer quoi que ce soit que si elle ne s'illumine d'abord d'elle-même et en elle-même (Capelle, 2004, p. 16).

L'objet de la phénoménologie est donc « l'apparaître pour autant qu'il doit apparaître en tant qu'apparaître » (*ibid.*). Ici il ne s'agit plus de la façon dont se donnent les choses, mais la manière dont la donation se donne, la manifestation se manifeste. En un mot, la phénoménologie a pour objet « le mode de phénoménalisation selon lequel se phénoménalise la phénoménalité » (*ibid.*). À présent, demandons : comment, du point de vue de son histoire, la phénoménologie a-t-elle été théorisée jusqu'à ce jour ?

2) La phénoménologie comme théorie de la vérité : son actualité

La phénoménologie fait son apparition à la fin du XIXe siècle, un siècle qui, du point de vue philosophique, a d'abord connu l'effondrement du système philosophique le plus ambitieux, celui de Hegel (1770-1831) : philosophe allemand dont on peut dire qu'il se caractérisait par la volonté de rendre compte de la totalité de l'histoire humaine à partir de la notion d'esprit, entendez cette conscience, métaphysique, plus haut discutée.

Le terme de phénoménologie était pourtant déjà apparu au XVIIIe siècle dans l'œuvre d'un philosophe allemand, Johann Heinrich Lambert (1728-1777), correspondant de Kant. Mais il n'a fait qu'une apparition fugace avec Lambert et, il ne réapparaîtra comme terme philosophique directeur qu'avec la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en 1807, soit plus de quarante ans après, pour disparaître à nouveau et réapparaître cette fois, avec encore plus de force chez Husserl.

« Phénoménologie » vient de deux mots grecs *phainomenon* et *logos*. *Phainomenon* vient du verbe *phainô*, qui signifie éclairer, faire briller, puis rendre visible, faire voir ; le mot *phaos-phôs*, lumière, venant de la même racine : ainsi l'adverbe *phainomenôs* signifie « manifestement ». Le phénomène est donc ce qui se montre, apparaît, est manifeste. La phénoménologie, en tant que théorie, apparaît de façon élaborée avec Husserl, notamment avec la thèse de « l'ego transcendantal à caractère désintéressé ». « Transcendantaliste », la théorie husserlienne se justifie d'une part d'un *Ego* naturel, inséré dans le monde, et d'autre part, d'un *Ego* constituant, doté d'un regard objectivant, présenté comme rigoureux dans la *Sixième méditation cartésienne*. L'« *Ego* transcendantal « désintéressé » [sera] qualifié ultérieurement de « *Vor-sein* » : « pré-Être » (Garelli, 2002) dans la perspective de Heidegger. Pour pouvoir relier l'ego mondain et l'ego spectateur, Husserl a recours à la représentation du phénomène par le spectateur impassible, ainsi que développée dans les *Ideen I*, en 1913.

Dans une perspective plus critique, en 1936, en France, Sartre met en évidence les problèmes consubstantiellement liés à la conception husserlienne de l'ego transcendantal. Pour lui, une phénoménologie sérieuse doit pouvoir se passer de cette thèse husserlienne de l'ego transcendantal. Dans ce sens, la phénoménologie n'aurait que faire d'une conscience qui, par projection intentionnelle, pourrait prendre une autre conscience pour objet comme chez Husserl, ou encore d'une conscience qui, se situant dans un arrière-monde, pour être apriorique, dépasserait l'homme, comme chez Heidegger ce, au travers d'une certaine pensée théologique. Ainsi, Sartre, en 1943, dans son œuvre *L'être et le néant*, s'annonce comme celui qui

introduit au sein de la conscience, la dimension de néant qui fait défaut à la théorie de la connaissance de Husserl et qui permet de comprendre comment se déploie la dynamique de l'intentionnalité, directement inscrite dans le monde, hors d'une théorie de la représentation de style "*noématico-noématique*" (Garelli, 2002, p. 80).

Cependant, en 1960, l'orientation phénoménologique athée de Sartre, qui se porte davantage vers une interprétation existentielle, c'est-à-dire, ici,

sociale et empirique de la vérité, est suspectée d'ignorer les thèses phénoménologiques de Husserl et Heidegger, fondateurs de ce mouvement. Qu'en est-il véritablement ?

III- LA QUESTION DE LA VÉRITÉ EN PHÉNOMÉNOLOGIE HEIDEGGÉRIENNE : POUR UNE POSITION NOUVELLE

Si la position existentialiste de la vérité, représentée par Sartre, est discutable en ce qu'elle sous-estime les thèses fondamentales nées de l'étude originaire des phénomènes à partir du divin en son caractère apriorique par Heidegger par exemple, néanmoins sa critique de l'ego husserlien semble judicieuse. En effet, qui dit ego se réfère insidieusement à une conscience qui, connaissant, transcende la chose. Par où, en notre sens, le fond métaphysique, kanto-hégélien, est-il encore présent dans la phénoménologie d'obéissance husserlienne. Par où encore Heidegger nous semble davantage intéressant. Il choisit d'interpréter la problématique de l'intentionnalité de façon ontologique en la faisant sortir de son lieu originaire de théorie de la connaissance pour l'intégrer à une problématique originelle, celle de l'être. D'où l'ontologie fondamentale développée dans *Être et temps* en 1927.

Notre axe théorique consiste, en réalité, à défendre le caractère fondamental et prééminent de la portée ontologique de la phénoménologie telle qu'inaugurée par Heidegger. Mais reste à savoir si Heidegger lui-même et ses exégètes après lui, demeureront fidèles aux implications de cette inflexion ontologiquement phénoménologique de l'intentionnalité husserlienne ?

1) La vérité dans l'exégèse heideggérienne : ses limites

Les exégètes de Heidegger, qui feront l'objet de cette investigation, seront Jean-Luc Marion et Hans Urs Von Balthasar, non pas en raison d'une préférence marquée pour ces auteurs, mais en raison de la pertinence de leurs analyses et de l'actualité de leurs problématiques respectives.

H.U.V. Balthasar d'abord, parce qu'en notre sens, il se rencontre chez celui-ci, le condensé du courant phénoménologique qui, héritier de

Heidegger, comprend cette doctrine par le truchement d'une théologie pour le moins christo-centrée. J.-L. Marion ensuite, parce que ce phénoménologue nous semble résumer tout un courant de l'exégèse heideggérienne : celle des lecteurs contemporains de M. Heidegger qui, sous le motif d'une restitution du droit aux phénomènes mêmes, du reste inauguré par Husserl, le Père de la phénoménologie, en se recevant, explicitement ou non, de la tradition phénoménologique grecque issue d'Aristote, voudrait faire justice aux étants comme lieu d'expérience de l'être en la vérité de sa donation.

Jean-Luc Marion est un philosophe français, enseignant à l'Université Paris IV ainsi qu'à l'Université de Chicago, où il a succédé à Paul Ricœur. J.-L. Marion est un penseur, somme toute, singulier en ceci qu'il est d'abord un spécialiste de René Descartes et de son égologie et ensuite, ce n'est que sur le tard qu'il s'est intéressé à la phénoménologie.

Eu égard au cartésianisme marionien, en considérant la possibilité d'un héritage cartésien chez celui-ci, s'établit l'hypothèse selon laquelle sa conception des phénomènes ne peut que découler d'une vision égologique de la vérité : un étagement entre les différents étants qui s'établirait sur leur ordination à un étant dont la conscience est considérée comme supérieure. Un étant appréhendé comme la vérité des autres étants, sur le prétexte de l'évidence de son existence : Dieu. Par où la vérité marionienne apparaît médiatisée par un étant métaphysique. Cette hypothèse s'éprouvera ci-après. De fait, J.-L. Marion distingue différents types de phénomènes.

Il se déploie, chez lui, un plus vaste spectre allant des *phénomènes pauvres* au *phénomène de révélation*, en passant par les *phénomènes communs* et les *phénomènes saturés* proprement dits. Certains phénomènes seraient donc plus phénomènes que d'autres. Car il se réaliserait davantage en eux ce qui fait l'être-phénomène de tout phénomène. Dès lors, le phénomène de révélation, point culminant de l'échelle des degrés, posséderait un statut singulier. Il est seulement *un* phénomène, parce que, comme les autres, il se

définit de fond en comble par rapport aux exigences universelles de la phénoménalité même qui demeurent premières par rapport à lui.

Mais il serait tout autant *le* phénomène, en ce que lui seul réaliserait totalement la définition même du phénomène. Cela conférerait au phénomène de révélation le titre légitime de critère à partir duquel s'effectue la distinction des divers types de phénomènes, selon une progressive déperdition de phénoménalité.

Or, si certains phénomènes sont plus phénomènes que d'autres, cela signifie que des phénomènes n'ayant pas ce qui fait la substantialité de ce qui constitue la phénoménalité même du phénomène ne méritent même pas le nom de phénomènes. Alors, pourquoi Jean-Luc Marion les élève-t-il au rang de phénomènes ? Il semble possible que la classification, par J.-L. Marion, des différents phénomènes, ignore la définition originnaire de la phénoménologie comme « ce qui apparaît ». De plus, au témoignage de Gildas Richard, parlant de donation, la pensée de Jean-Luc Marion laisse entendre que

il est de l'essence de la donation d'avoir son principe et sa raison d'être en autre chose qu'elle-même : ce n'est pas pour *être elle-même* aussi parfaitement que possible, mais pour *être reçue* aussi complètement que possible par un autre (et même, par cet autre-ci bien précis) qu'elle advient (Richard, 2014, p. 11).

Or, ainsi que cela apparaîtra avec M. Heidegger, la vérité, en tant que donation, n'obéit qu'à elle-même, elle est auto-donation. Voyons, à présent, la chose du côté d'un autre critique de Martin Heidegger en l'occurrence Hans Urs Von Balthasar.

Le prêtre suisse, Balthasar (1905-1988), est l'un des plus importants théologiens catholiques du XXe siècle. Il est l'auteur d'une œuvre monumentale. Œuvre où l'on voit se croiser et dialoguer exégèse des Écritures saintes, du système de la logique, de la poésie et de la philosophie. Son chef-d'œuvre, *Herrlichkeit*, se décompose en trois sommes conséquentes reflétant toutes une redevance théologique : tour à tour poétique, dramatique et logique.

Au témoignage de Sylvain Camillieri, « le dénominateur commun à ces trois ouvrages est sans conteste l'essai de constitution d'une théologie de la révélation au cœur de laquelle réside la notion de *figure* [*Gestalt*] » (Camillieri, 2007, p. 4). Dans l'œuvre de Balthasar, cette notion du *Gestalt*, qu'approche le mot « figure », résiste fondamentalement à la définition et ne peut jamais être véritablement fixée. Est-ce là un obstacle à la réflexion ? Il faudrait plutôt répondre par la négative. C'est surtout que chez Balthasar, la figure se démultiplie sans cesse : figure spirituelle, figure de vie, figure de la beauté, du vrai, du bien, etc. Toutes ces expressions entretiennent un rapport essentiel avec la figure du Christ en tant qu'archétype. Balthasar, dans *Phénoménologie de la vérité : la vérité du monde*, s'emploie à une phénoménologie de la vérité en mettant en évidence les différents termes de la manifestation de la vérité. La vérité se montre d'abord comme *Nature*, ensuite comme *Liberté*, puis comme *Mystère* et enfin comme *Participation* de l'homme au mystère divin. Toutefois, Balthasar rejette l'idée même de la phénoménologie. Chez Balthasar il y a ainsi une négation ou plutôt un refus de la phénoménologie.

Or, l'on peut suggérer que « sa notion de figure se prête formidablement bien à une réception ainsi qu'à une interprétation phénoménologique » (Richard, 2014, p. 5). Cette hypothèse sera vérifiée en mettant en évidence le concept balthasarien de *Gestalt*. Ce, en insistant sur son cadre christologique et son intégration à une forme de doctrine de la perception. Puis, seront rapprochés les concepts de *Gestalt* et de phénoménologie. Pour ce faire, comment ne pas partir de son esthétique, de son concept de beauté en particulier ?

Chez Balthasar, en effet, le beau exprime ou révèle quelque chose de Dieu que les autres transcendants ne disent pas ou pas explicitement. « L'entrée par l'esthétique peut paraître inhabituelle, arbitraire ; elle n'en reste pas moins la seule pertinente » (Balthasar, 2002, p. 63). En ce sens, l'esthétique « seule peut percevoir le Divin comme tel, sans le perturber d'emblée par un rapport de finalisation vers le cosmos ou vers l'homme » (*ibid.*).

En plus d'aider à cerner la vision balthasarienne de la beauté, ces réflexions aident à comprendre que le théologien « envisage une doctrine du beau qui n'a de sens que comme voie d'accès à Dieu » (*ibid.*). C'est parce que « Dieu, *par lui-même*, et antérieurement aux structures anthropologiques, a pris une figure, et s'est laissé voir, toucher, entendre » (Dockwiler, 2005, p. 3). Selon lui, la beauté, « plus directement sensible que le Vrai et le Bien » (*ibid.*), est requise pour la compréhension de ce qu'est une figure.

Si nous ne partageons pas l'option esthétique de cette figure de la vérité, si nous nous portons tout aussi en faux contre la perspective théologique de Balthasar chez qui la phénoménologie est le fait de Dieu, néanmoins, il convient de reconnaître que l'esthétique de Balthasar débouche sur une anthropologie. Par ce dernier aspect, elle parvient, bien que par un chemin révoicable, à la vision de la phénoménologie dans laquelle nous nous inscrivons. En effet, en prenant une figure, Dieu, selon Balthasar, s'humanise, se phénoménalise. Il s'historicise.

Par où l'on comprend que, relativement au vocabulaire phénoménologico-théologique de la manifestation, le percevoir de la figure n'est possible qu'en tant que ce que la figure révèle, le voilé, se phénoménalisant, se dévoile. Ainsi, Balthasar est quelque peu proche de la phénoménologie de Heidegger qui cherche à comprendre non pas l'existence dans l'histoire, mais l'existence comme histoire. Pour résumer le rapport de Balthasar à Heidegger, une allusion à Pascal Idé, qui dans *Être et Mystère : la Philosophie de Hans Urs Von Balthasar*, met en parallèle les pensées de Heidegger et de Balthasar sur l'essence de la vérité, sera la bienvenue. Idé montre que pour Heidegger comme pour Balthasar, l'être est enveloppement et dévoilement. Plus encore : l'essence de la vérité est la liberté. Enfin le dernier mot est au silence de l'enveloppement et du mystère inexhaustible. Ce mot d'enveloppement est important. Il est même capital.

Pour notre part, le dévoilement s'énonce dans l'étant et culmine dans l'humanité, et l'enveloppement dans le divin qui, chez Heidegger, a,

malencontreusement, pour répondre à l'être. Dans ce sens, reste à savoir si Heidegger parvient à comprendre l'humanité telle qu'en elle est enveloppé le Dieu, enveloppement qui, en notre sens, attend d'être présentée en *sa* vérité.

2) La théorie heideggérienne de la vérité : ses spécificité et limites

S'intéresser à la validité phénoménologique de notre vision anthropologique de la vérité par une inflexion du concept originellement théologique de la phénoménologie chez Heidegger ce, à partir de ses composantes que sont l'enveloppement de l'être par le divin et la présentation de ce divin au travers de l'étant humain, ne peut se faire sans passer par le moment de l'établissement de la spécificité même de la phénoménologie heideggérienne.

La vérité de l'être divin nous semble déjà s'annoncer dans la relation autoréférentielle que le divin entretient avec l'humain. En cela, la spécificité du heideggérianisme, qui s'est annoncée dans la relation de l'homme à lui-même via Dieu, comme le reprend Marion, et la nature, comme chez Balthasar par l'entremise de l'art, est appelée à être dépassée. Car, moins que la relation avec l'extériorité où a jusqu'ici séjourné la compréhension de la vérité du divin, c'est au travers de l'intériorité comme voile, par lequel l'être se montre, qu'il convient de saisir, dans l'humain, la vérité du divin. Ce que l'être donne à voir, c'est ce qui, en lui, s'est jusqu'ici révélé ou dévoilé comme un Dieu et qui, à présent, apparaît sous son vrai jour : le voile de l'humanité.

La vérité d'une chose, c'est moins son ouverture, qui est lumineuse, moins son dévoilement par la lumière de la gloire, que son enveloppement dans la nuit de l'histoire qui éprouve. C'est dans ce sens que d'emblée, il convient de comprendre la pensée phénoménologique qui se déployait chez M. Heidegger comme dévoilement et qui, à présent, doit être saisie comme enveloppement.

Si le dévoilement était dévoilement de l'être et du Dieu dans l'homme, l'enveloppement est enveloppement de l'être et du Dieu dans l'homme.

Dans cette optique, si l'on a voulu nommer phénoménologie la distance qui sépare une chose, le divin par exemple, de son ouverture, désormais, en lieu et place de concevoir la phénoménologie comme la science du phénomène de cette chose, c'est plutôt le voile du phénomène, l'abri de la manifestation de cette chose qui dit ce que cette chose est.

Qu'est-ce à dire sinon que le fondement d'une chose est indétachable de cette chose ? En cela, le fondement du divin n'est autre que l'humain où ce divin se voile. À partir de là, on peut légitimement se demander si la phénoménologie *traditionnelle*, celle qui court de Husserl à Marion via Heidegger, est intrinsèquement, c'est-à-dire radicalement, phénoménologique.

Quelle est alors la spécificité de la phénoménologie comme telle ? Partons de Heidegger lui-même pour analyser la chose. La réponse à cette demande se trouve dans le mot même de *phénoménologie*. Heidegger dissèque le mot grec φαίνόμενον qui signifie « le se-montrant-de soi-même ».

L'explication ne fait que commencer. Car à terme, φαίνόμενον veut dire plutôt *ce-qui-montre en soi-même, ce qui d'abord est caché*. Telle est la spécificité de la méthode phénoménologique. L'objet de la phénoménologie est donc le non-manifeste. Ce non-manifeste qui, comme être, apparaît d'abord dans le néant, originellement thématiquement par Heidegger et ensuite divulgué par Sartre, est le fondement de la phénoménologie. En d'autres termes, le néant, voilant l'être, est le phénomène par excellence. En cela, l'ontologie est fondamentale. C'est dans ce sens uniquement que doit désormais être comprise la célèbre formule d'*Être et Temps* : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie » (Heidegger, 1986, p. 35). Quel que soit le terme employé : *avoir l'air de, paraître, apparaître, sembler, s'annoncer*, il y va toujours d'une pensée de ce qui, de prime abord, est caché.

Par ricochet, il n'est pas déplacé de définir la phénoménologie, dans son sens véritablement heideggérien, comme la science de ce qui ne se montre pas. Mais, comment se dévoile phénoménologiquement, historiquement, cela qui ne se montre pas ? Pour finir, nous voudrions

démontrer que cela, Heidegger ne l'a pas thématiqué. Telle aura été l'intuition fondamentale de cette étude.

Heidegger finira par oublier l'historicité phénoménologique de ce qui, enveloppant le caché qui est théologique, demeure spécifiquement humain. Pour Heidegger, l'étant annonce quelque chose qui ne se montre pas : l'être. C'est ce qu'exprime le paragraphe 7 de l'introduction d'*Être et Temps*, où M. Heidegger précise que l'être, le phénomène et son apparaître, le semblant, apparaissent dans le même temps. Mais alors, une étude heideggérienne a-t-elle encore du sens ? Ici, répondons par l'affirmative !

L'intérêt d'étudier Heidegger demeure en ce que chez ce dernier, la spécificité de la phénoménologie consiste dans la *monstration* de l'être qui ne se montre pas. Pour le penseur de Messkirch, la capacité que l'être a à se retirer *dans* l'étant est la preuve même que l'étant est l'annonciateur de l'être. Toutefois, un peu comme l'a repris son disciple, Marion, tous les étants ne sont pas annonciateurs d'être. Un seul, parmi les étants, détient ce caractère spécifique : le *Da-sein*, ou *Être-là*, c'est-à-dire la réalité humaine. Comme il le dit lui-même :

Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. [...] À cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein* (Heidegger, 1986, §4).

Si cette thèse du *Da-sein* constitue le point central de notre héritage heideggérien, c'est sur ce thème même de l'homme comme cadre où se donne l'être que nous prenons distance d'avec Heidegger. Il convient de retenir ceci : plus qu'au travers de la distance qui sépare une chose étante de son ouverture comme plus haut discuté avec le courant husserlo-marionien de la phénoménologie, à présent, c'est uniquement dans l'homme comme étant le lieu de vérité où se rassemble chacun des étants - Dieu y compris - dans son être, que doit se trouver la vérité de la phénoménologie.

Nous soutenons ceci : loin de se réduire à la perception de l'existence au moyen de l'historicité morte d'une rationalité extérieure à l'humanité fondamentale, comme le croient les sciences historiques, encore loin de la phénoménologie poétique qui peut oublier l'homme, comme la métaphysique du beau, apparue dans le courant balthasarien déployé en une vision du divin entrevu mais non radicalisé, la position nouvelle de la phénoménologie invite à la comprendre non plus dans un « rapport de finalisation vers l'homme », mais de précompréhension inaugurale avec l'homme. Ce, dans la vivante historicité du présent de l'existence humaine, et dans l'humilité de cette présence simplement finie. Maintenant, comment nous situons-nous par rapport à la phénoménologie heideggérienne ?

Conclusion

Au final, c'est de ne pas pouvoir s'en tenir à la finitude, celle de la simple humanité, c'est de silencieusement re-faire droit à un étant particulier, Dieu, sous un motif théologique inavoué, l'étant grec aristotélécien, voilé, c'est-à-dire non directement donné, mais plutôt médiatisé par la poésie qui sous-tend sa dernière philosophie, celle consacrée au langage notamment, que se trouve la limite du concept de la phénoménologie élaboré par M. Heidegger.

En effet, et sans entrer ici dans le détail de la philosophie heideggérienne du langage, il apparaît que dans l'élaboration de sa phénoménologie poétique, c'est en élisant la pensée calculante du toujours plus théologique et dialectique hölderlinien, celle des dieux grecs, que, repassant de ce christo-centrisme médité dans sa philosophie de jeunesse via la *Phénoménologie de la vie religieuse* auprès de Saint Paul – mal repris par Balthasar – au logos antique, que M. Heidegger finira par faire du Christ un des ailés substantiels. Il s'agit de ces dieux enfuis de la nature de Dionysos et d'Héraclès, et partant, ayant oublié la pauvreté du sacré dont la figure angélique rapproche plus de l'homme que d'un Dieu, cela qu'il a pourtant médité au travers de la poésie de Georg Trakl mise en lumière pour l'exégèse par Jean Greisch, que Heidegger, donnant définitivement congé à

la phénoménologie anthropologique au profit d'une théologie du verbe poétique (selon le mot même de Trotignon), rejoint la phénoménologie traditionnelle. C'est ce qu'a montré le texte intitulé « De la philosophie heideggérienne de la religion à une philosophie de la présence comme spiritualité » (Yapo, 2013).

Quelle sera alors la nouveauté de la phénoménologie telle que nous l'appréhendons en l'époque qui s'ouvre pour le XXI^e siècle?

La spécificité de la phénoménologie du XXI^e siècle – nous le pensons fortement – sera à rechercher dans une radicalisation de l'anthropologie phénoménologique de Heidegger. Elle se fera la vérité de sa propre théologie phénoménologique déniée par le philosophe de l'Être lui-même. Ne voyons-nous pas cela s'esquisser, avec Séverin Yapo, au travers du « dialogue entre les spiritualités antique et chrétienne » (Yapo, 2013) ? C'est dans cette perspective que, sous le prisme du théorétique hérité de Pierre Hadot, tout le sens et la résonance seront donnés, dans les travaux ultérieurs, à la notion d'anthropologie phénoménologique, – notion déjà esquissée par Monod (2009) en une reprise de l'anthropologie de Blumenberg (2006) –. Ce, dans une perspective phénoménologique radicale, à travers le concept du pré-théorétique, conformément à l'idée heideggérienne de la précompréhension.

Références bibliographiques

Balthasar, HUV., (1952). *Phénoménologie de la vérité : la vérité du monde*, Paris, Beauchesne et ses fils, 263 p.

Balthasar, HUV., (2002). *À propos de mon œuvre. Traversée*, traduit de l'allemand par J. Doré et C. Flamant, Bruxelles : Lessius, 122 p.

Blumenberg, H (2006). *Beschreibung des Menschen*, Francfort/Main, 2006.

Camilleri, S., (2007). « De quelques implications phénoménologiques de la notion de figure christique: Hans Urs von

Balthasar et Jean-Luc Marion ». *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 9 [inserito il 30 dicembre].

Capelle, P., (2004). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry : Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, éditions du Cerf, 224 p.

Daujat, J., (2005). *Y a-t-il une vérité ?* Paris : Édition P. Téqui, 606 p.

Dockwiler, (2005). « De la forme à la figure, un discernement christologique », in *L'apport de Hans Urs von Balthasar*, Actes du Colloque de Lyon, 17-18 Novembre, « Théologie & Sainteté - Balthasar et le discernement de la forme »

Dumery, H., (1958). *Phénoménologie et religion*, Paris : PUF, 152p.

Gabellieri, E., (2009). « Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S.Weil » in *Archives de Philosophie*, 72, Paris, 17 p.

Garelli, J., (2002). « Une Phénoménologie plurielle », *Revue Rue Descartes*, 1, n°35, pp.77-107.

Heidegger, M., (1962). *Les chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'Allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 315 p.

Heidegger, M., (1967). *Introduction à la métaphysique* traduit et présenté par Gilbert Kahn, Paris : Gallimard, 237 p.

Heidegger, M., (1986). *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris : Gallimard, 591 p.

Henry, M., (1996). *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*, Paris :éditions du seuil, 344 p.

Henry, M., (2004). *Auto-donation : entretien et conférences*, Paris, Beauchesne, 293 p.

Idé, P., (1995). *Être et mystère : la philosophie de Hans Urs Von Balthasar*, préface de Joseph DORE, Bruxelles : Namur, 180 p.

Lyotard, J-F., (1982). *La Phénoménologie*, Paris : PUF, 127 p.

Marion, J-L., (1997). *Etant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, 3eme édition corrigée, édition « Quadrige », 2005, Paris : PUF, 452 p.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 552 p.

Monod, J-C. (2009). « « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 26 novembre 2012, consulté le 09 juin 2015. URL : <http://rgi.revues.org/336>

Romano, C., (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris : Gallimard, 1152 p.

Vivien, H., (2011). « Le visible et l'invisible comme philosophie première : archi-géographie et archi-géologie de l'être chez le dernier Merleau-Ponty », *Université Thomiste en ligne*, philosophie, phénoménologie(s), mis en ligne le 9 octobre.

Yapo, S. (2013). « De la philosophie heideggérienne de la religion à une philosophie de la présence comme spiritualité », *Revue spécialisée en études heideggériennes*, www.respeth.org.

Yapo, S., (2013). *Spiritualités antique et chrétienne en dialogue. Thomas d'Aquin héritier spirituel d'Aristote*, Paris : l'Harmattan, 74 p.