

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 3 - 2015

Éditée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2015

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, Prof. Titulaire, 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 TANOËH, 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 TROISIÈME NUMÉRO : Sur les traces de
Martin Heidegger :8**

DELLA (Toumgbin Barthélémy) **Du Dasein heideggérien au pour-soi
sartrien : la transcendance comme mode d'être de la
réalité humaine12**

YAPO (Séverin), **Ego marial, phénoménologie husserlienne et
humanité.....28**

EKE (Wouanssi), **Herméneutique de l'oubli heideggérien : à propos du
poème de Hölderlin "Patmos"48**

KOUAKOU (Antoine), **Martin Heidegger, l'énigme philosophique de
notre temps.....74**

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 inescapable. 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 : SUR LES TRACES DE MARTIN HEIDEGGER

Que peut apporter, à notre contemporanéité, une relecture du heideggérianisme prenant pour thèmes l'être, la transcendance, l'anthropologie, la poésie et le rapport à l'histoire ? Voilà qui motive les textes du troisième numéro de RESPETH, intitulé "SUR LES TRACES DE MARTIN HEIDEGGER" !

Toumgbin Barthélemy DELLA, Assistant à l'Université Alassane Ouattara, retrace l'itinéraire ontologique de Martin Heidegger. Dans ce retracer, le Docteur DELLA voit Heidegger être rejoint par Jean-Paul Sartre. En ce retour sur les pas du philosophe, la question, si chez Heidegger, elle est celle de l'être où se comprend le *Dasein*, Barthélemy DELLA, au travers d'un regard porté vers l'humanité, lieu d'articulation du Pour-Soi sartrien, replace cette puissante pensée de notre temps « à la croisée des chemins ». Chemin de l'ontologie où se conçoit l'existence humaine ou chemin de l'humanité ek-sistante, où se fonde tout Être ? La (re)découverte faite par l'auteur, Docteur DELLA, est bien la suivante : « La transcendance constitue le mode d'être de la réalité humaine ».

Or, dans ce cheminement où nous vous engageons à la suite de l'être, prenant ensemble au sérieux le chemin de la transcendance de la réalité humaine, thème herméneutiquement phénoménologique, c'est bien sur les traces de Heidegger que se rencontre un heideggérien comme Séverin YAPO, Maître-Assistant à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan. Voyant lui aussi dans la transcendance le cœur du philosophe contemporain, Docteur YAPO s'inscrit néanmoins dans une orientation autre que celle de la quête d'authenticité où le penseur de Sartre, B. DELLA, reconnaît une unité de pensée entre l'ontologie fondamentale de Heidegger et l'existentialisme de Sartre. Remontant au Père de la phénoménologie contemporaine, c'est auprès d'E. Husserl que le penseur de la phénoménologie contemporaine, S. YAPO, fonde la transcendance de l'être humain. Détectant, dans l'ascendance phénoménologique du Penseur de l'être, un indice de ses pas, et soucieux

d'une creusée outillée par la question du sens de l'être, Séverin YAPO semble insidieusement faire redescendre phénoménologiquement l'ontologie heideggérienne aux confins de son rapport difficile avec la subjectivité transcendentale. Auprès d'E. Husserl, S. YAPO, paradigmatiquement, voudrait trouver dans la conscience de la Vierge-Marie « une fondation conceptuelle » à l'existence humaine.

Mais qui est Heidegger pour qu'en reprenant le chemin de son dialogue avec ses prédécesseurs comme Husserl, ou avec ses successeurs, dont Sartre, l'on se retrouve sur des sentiers soit d'une opposition critique soit d'une communauté pensante ? Y aurait-il une ambiguïté intrinsèque à la philosophie heideggérienne, laquelle aurait motivé des rapports emprunts d'incompréhensions pouvant conduire à voir en Heidegger l'énigme de notre temps ?

En effet, si chez YAPO l'ontologie phénoménologique heideggérienne ne s'interprète que dans le sens d'une anthropologie, elle aussi, phénoménologique, pour sa part, un autre lecteur assidu du philosophe allemand, le Docteur Wouansi EKE, diplômé de l'Université de Poitiers en France, retrace l'itinéraire heideggérien depuis un tournant devenu un lieu commun du heideggérianisme : « La question de l'oubli de l'être ». Pourra-t-on retrouver, en compagnie de W. EKE, le chemin perdu des existentiels susceptibles d'assouvir la soif d'être de toute réalité humaine qui, à l'image de S. YAPO, cherche à savoir ce que veut dire être homme ? En dette d'être, au détour d'un chemin en mémoire du pas-en-arrière (*Shritt-zurück*), ne se rencontrera pourtant que l'ambiguïté de la clairière d'un être dont la voix, étranglée, prise d'angoisse, apparaît celle des « silences » de son héraut, « Heidegger ». W. EKE découvre ceci : Heidegger, à la silencieuse ambiguïté d'un être au fondement introuvable, substitue la densité de la forêt des baobabs de la poésie : « Trakl, Rilke et surtout Hölderlin ». L'on se retrouve sur le sable mouvant d'une ontologie dont l'élasticité n'aura d'égale que la plasticité d'une poétique de la force dont le dire n'est plus que celui des dieux que Heidegger, arbitrairement, attribue à Hölderlin. Sous la plume du philosophe de Poitiers, Heidegger « coupe » littéralement, de ses *origines*

et son histoire », la poésie hölderlinienne. Pour l'auteur, Heidegger « savait très bien ce qu'il faisait » : subordonner la question de l'oubli de l'être à celle d'une théo-*logique* de l'être.

En passant ainsi de l'ontologie à la théologie via la question de l'oubli qu'explicite une poétique mal reprise par le Philosophe de l'être, l'ambiguïté du philosophe heideggérien est-elle levée par W. EKE ? Toutefois, au-delà du questionnement de Wouansi EKE, et si ce fait de voir, dans la théologie du verbe poétique, la solution des contradictions internes au heideggérianisme, n'offrait qu'une réponse externe à ce qui, tout actuel, se joue au sein de la problématique d'une archéologie du heideggérianisme ambitionnant d'en saisir l'intelligence pour notre époque ?

Vers la *fin* du cheminement en quête de la vérité du penser heideggérien, se rencontre le Professeur Antoine KOUAKOU. Sur les traces de Heidegger, il nous montre que la pensée englobante du philosophe de l'être, – dans son « dialogue constant avec les grands penseurs de son temps », où l'on pourrait reconnaître tant Sartre que Husserl, respectivement référés par B. DELLA et S. YAPO, qu'avec « ceux des différentes périodes de l'histoire de la pensée », où pourraient aussi être retrouvés les penseurs grecs matinaux vers lesquels, au-delà de Hölderlin, le texte de W. EKE nous fait signe, relativement à la thématique de l'être – semble ne pas laisser de traces visibles, tant elle « égare », ou se laisse difficilement saisir. C'est bien ce qui fonderait l'option d'une certaine pensée contemporaine calculante, affûtée à l'ordre du jour, d'engager toujours le "procès" du recteur de Fribourg. Or, peut-on embrasser toute l'histoire de la philosophie, comme le fait Heidegger, et offrir une pensée dont la « complexité » peut laisser indifférent ? Au-delà des grands auteurs discutés par Heidegger, par-delà les grands thèmes de l'être parcourus, l'existence, l'humanité, l'histoire, et si la vérité du philosophe heideggérien ramenait simplement à celle de savoir "qui est Heidegger ?" C'est ce vers quoi semble faire signe le texte d'Antoine KOUAKOU. Que l'on puisse épuiser les thèmes que le présent numéro de RESPETH aborde, voilà encore ce que l'on peut voir se dégager

comme vérité, de l'analyse d'A. KOUAKOU. Et pour cause, Heidegger a « imprimé sa marque indélébile dans l'univers philosophique ». Son œuvre est si monumentale, qu'au-delà de l'être, il serait hasardeux de la restreindre à une thématique, tant et si bien que des ouvrages posthumes sont encore en édition. Tout cela donne à savoir que l'*être-Heidegger* est loin de s'offrir comme un étant aisément *com-préhensible* ! En conséquence, au-delà de la question de l'antisémitisme, abordée dans un sens qu'il veut simplement philosophique, l'auteur, attentif au devenir de l'époque, fait face à l'implacable et fondamentale question suivante : et si Heidegger nous laissait face à un mystère ? Celui d'être, à notre époque (XX^e et XXI^e siècles), une énigme philosophique. Peut-être, le lecteur, en fin de lecture de ce numéro, débouchera-t-il sur une *fin* de parution qui ne fait qu'*ouvrir* une réflexion sur l'être aujourd'hui.

Séverin YAPO

**DU DASEIN HEIDEGGÉRIEN AU POUR-SOI SARTRIEN :
LA TRANSCENDANCE COMME MODE D'ÊTRE
DE LA RÉALITÉ HUMAINE**

Toumgbin Barthélemy DELLA

Assistant, Université Alassane OUATTARA

docteurdella@yahoo.fr

Résumé : Respectivement penseur de l'Être et penseur de l'homme, Martin Heidegger et Jean-Paul Sartre tracent deux itinéraires ontologiques apparemment divergents. Mais, en réalité, le *Dasein*, attentif à l'Être et le Pour-soi qui aspire à être parfait, traduisent une même manière d'être : la transcendance comme mode d'être de la réalité humaine. Ce mode d'être s'exprime comme quête d'authenticité.

Mots clés : DASEIN ; ÊTRE, NÉANT, POUR-SOI, TRANSCENDANCE.

Abstract: Respectively thinker of Being and thinker of human, Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre draw two ontologies ways apparently different. But, in reality, the *Dasein*, attentive at Being and the *Pour-soi* who aims to improve himself, translate the same manners: transcendence as aspect of human reality. This aspect means the research of originality.

Keywords: DASEIN, BEING, NOTHINGNESS, POUR-SOI, TRANSCENDENCE.

Introduction

Quand Martin Heidegger publie *Être et temps* en 1927, il y note fondamentalement que l'existence humaine n'a de sens que dans son rapport à l'Être. Seize ans plus tard, soit en 1943, Jean-Paul Sartre publie *L'Être et le néant* et y adopte une vision toute autre, à savoir que l'homme est totalement responsable de son être et de toutes choses. Du coup, ces auteurs nous livrent deux ouvrages majeurs, avec deux itinéraires ontologiques différents, voire diamétralement opposés. Heidegger développe une philosophie de l'Être où il opère une différence ontologique qui consiste à distinguer l'Être de l'étant. Il repère un étant particulier qui se donne comme un existant : le *Dasein* dont l'existence n'a de sens que par une écoute fondamentale de l'Être. De son côté, Sartre construit une ontologie où il décèle une région d'être, le Pour-soi, dont la caractéristique propre est le sceau du néant, c'est-à-dire la liberté. La liberté du Pour-soi implique son existence, c'est-à-dire le dépassement de sa condition première qui l'engage à donner sens à toutes choses.

Et pourtant, la présente étude est motivée par un souci de trouver un point de convergence à ces deux itinéraires ontologiques apparemment inconciliables. Avec Heidegger, on est sur le plan de la pensée : l'enjeu de la question de l'Être est celui de la pensée, devant se maintenir dans l'essence pensante, en s'accueillant et en se recueillant dans l'Être. Mais, chez Sartre, on se trouve dans une « théorie du phénomène » (1943, p. 14) où « l'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant » (Idem pp. 11-12). On est, respectivement, sur le plan où le *Dasein* est fondamentalement à l'écoute de l'Être, entendu comme ultime fondement de toutes choses, et sur le plan où le Pour-soi, à travers son désir d'être ou de liberté, signe le sens des phénomènes. Dans les deux cas, l'homme dépasse toujours sa propre condition pour se projeter vers un horizon jamais atteint. Ceci étant, l'écoute de l'Être, dans le double jeu de la donation ainsi que du retrait, et le désir

d'être ne témoignent-ils pas d'une même manière d'être, à savoir la réalité humaine en transcendance de soi?

Le contexte est ainsi présenté pour une réflexion qui tentera de saisir le *Dasein* heideggérien et le Pour-soi sartrien comme même mode d'être de la réalité humaine. C'est du moins l'hypothèse de base avec laquelle on visera l'objectif suivant : la définition de l'existence humaine comme quête d'authenticité. Dès lors, comment faut-il comprendre le *Dasein* à l'écoute de l'Être ? Et en quoi faut-il saisir le pour-soi comme désir d'être ? Bien plus, comment l'écoute de l'Être et le désir d'être peuvent-ils rendre compte du même mode d'être de l'humain, c'est-à-dire la transcendance?

I- LE DASEIN À L'ÉCOUTE DE L'ÊTRE

L'histoire de la philosophie est une longue chaîne d'adhésions et de réfutations qui traduit le caractère dynamique de la pensée. Dans ce dynamisme, Heidegger marque une révolution vis-à-vis de la métaphysique traditionnelle. Face à la métaphysique des Anciens, il estime que l'Être n'a pas été considéré à sa juste valeur. Aussi, entreprend-il le dépassement d'une telle métaphysique en vue de fonder une ontologie fondamentale.

1) L'ontologie fondamentale pour sauver l'Être de l'oubli, et l'homme de l'aliénation

Le philosophe allemand procède à la destruction de l'ancienne métaphysique au profit d'une nouvelle métaphysique qu'il appelle ontologie fondamentale. Cette dernière doit « sauver l'Être de l'oubli » où il est tombé depuis la métaphysique traditionnelle « et l'homme de l'aliénation que cet oubli entraîne » (Munier, 1964, p. 21). Cet oubli a consisté, pour les Anciens, à appréhender l'ontologie comme la doctrine de l'étant dans son être, selon les propos de Heidegger: les Anciens ont toujours pris l'étant pour l'Être, estime-t-il. Or, « la philosophie est le dire qui questionne le fond de l'être en tant qu'il est le fond de toute chose » (Heidegger, 2012, p. 16). Ainsi, sauver l'Être de l'oubli consiste à lui donner le statut qui est le sien : le fondement de toutes choses.

Cette ontologie se veut fondamentale, c'est-à-dire qu'elle aborde les choses dans leur essence. Or, l'essence de toutes choses a pour référence l'Être. Le relief ontologique heideggérien présente trois niveaux d'être : les étants qui sont les choses physiques, l'étant particulier qu'est l'homme ou le *Dasein* et enfin l'Être qui, sans être un étant est le fondement de tous les étants. L'Être est la valeur absolue que les Anciens ont occultée et que Heidegger considère comme la référence sans laquelle l'homme s'enfonce dans l'aliénation. L'homme libre ne mène une existence authentique que si cette liberté l'ouvre à l'Être. « Si l'essence de l'homme est non seulement la pensée, comme toute la tradition l'affirme, mais la pensée de l'être, l'homme qui ne pense pas l'être [...] en toute rigueur ne serait pas "libre", ne serait pas un homme » (Haar, 2002, p. 197). La liberté est la marque essentielle de l'homme et la visée de l'Être est l'insigne essentiel de la liberté. C'est dans cette logique que l'homme se fait *Dasein*.

2) Le *Dasein* ou la clairière de l'Être

Le *Da*, ou le « là » du *Dasein* est l'ouverture à l'Être, la *Lichtung*: il est lui-même l'éclaircie. L'Être pointe au cœur du *Dasein* et le *Dasein* est tout entier cette percée qui n'est qu'à l'Être. Le *Dasein* est le lieu de percée de l'Être, au sens où l'on dit qu'un abcès crève. Heidegger désignera d'ailleurs le *Dasein* comme « lieu-tenant du rien » dans la mesure où c'est « là » que « le rien perce ». Il y a dans cette image du tenant-lieu une sorte de désencombrement que dit étymologiquement *Lichtung*, le mot « clairière ». Ce « lieu-tenant » n'est pas celui qui monte la garde devant la « place », mais bien davantage celui qui fait de la place et maintient celle-ci libre, vacante, c'est-à-dire ouverte.

Pour analyser le mode d'être de l'homme et des structures de l'existence qui le caractérisent entre tous les étants, Heidegger procède à ce qu'il appelle l'analytique existentielle. Mais, l'analytique existentielle n'est pas une lecture anthropologique de la réalité humaine, c'est-à-dire une doctrine de l'homme qui s'intéresserait à l'homme lui-même et en ferait l'objet d'une science. Bien au contraire, l'analyse phénoménologique des

structures fondamentales de l'existence humaine a toujours lieu en vue de la question de l'Être. Le *Dasein* comme champ de déploiement de l'Être n'est donc pas l'homme lui-même, mais ce qui, de l'Être, constitue l'homme comme capable d'une compréhension de l'Être. L'Homme se définit par le fait qu'il participe de cet espace de déploiement de l'Être qu'est le *Dasein*. Le *Dasein*, espace de dévoilement, d'ouverture et de manifestation de l'Être constitue l'apparaître de l'Être, son sens, son phénomène, dont la phénoménologie de *Être et temps* met au jour les structures.

N'est-ce pas là un « humanisme » au sens le plus fort du terme ? Assurément. C'est l'humanisme qui pense l'humanité de l'homme à partir de la proximité de l'Être. Mais c'est en même temps l'humanisme dans lequel est en jeu non point l'homme, mais l'essence historique de l'homme en sa provenance du sein de la vérité de l'Être. (Heidegger, 1964, p. 111)

Lettre sur l'humanisme, publié en 1947 se présente alors comme une réponse à *L'existentialisme est un humanisme* publié un an plus tôt. Sartre définit l'humanisme comme le fait d'affirmer l'homme comme valeur suprême et comme fondement de toutes les valeurs. Par contre, chez Heidegger, l'humanisme se saisit comme retour à la pensée de l'Être qui est la véritable essence de l'homme.

Dans cet humanisme qui s'affiche en termes de méditation et de souci de l'Être, le *Dasein* est vu comme la condition de possibilité, fondée dans l'Être, du mode d'être de l'homme. Ce mode d'être se caractérise par l'existence et l'être-dans-le-monde. Cette condition de possibilité ne fait qu'un avec le phénomène originaire de dévoilement ou de révélation de l'Être, à quoi s'identifie la vérité, et qui fait de l'homme « la clairière de l'Être ». Il s'agit d'une éclaircie, un brin de lumière ou le lieu de l'Être. C'est le lieu où l'Être, dans son étant qu'est l'homme, fait apparition et vient en question, jusqu'à pouvoir apparaître dans sa différence avec tout étant. L'homme n'est homme que lorsqu'il se définit comme *Dasein*, c'est-à-dire lorsqu'il se consacre à l'écoute de l'Être. Mais, chez Sartre, les choses se déroulent autrement.

II- LE POUR-SOI COMME DÉSIR D'ÊTRE

Au bout de son cheminement ontologique, Sartre découvre deux niveaux d'être : l'en-soi¹ et le pour-soi². De là, il saisit le pour-soi ou la réalité humaine comme un être essentiellement habité par le néant. N'étant rien, le pour-soi cherche irrémédiablement à être ce qu'il n'est pas sans, cependant, aucune chance de l'être.

1) Le néant comme situation essentielle du pour-soi

L'ontologie sartrienne peut se résumer sous le rapport de l'être et le néant. Ce rapport dépeint l'existence humaine dans ses multiples problèmes et ses étapes successives : l'homme à mi-chemin entre le néant dont il est issu, et qu'il faut identifier à la liberté, et l'être auquel il aspire, plongé dans une réalité fuyante, c'est-à-dire en état de mue perpétuelle. L'être, c'est ce qui est tel qu'il est, sans aucune possibilité d'être autrement. Le néant ou non-être réfère au fini entendu comme manque. « Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes après les stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté » (Sartre, 1943, p. 59), qu'il faut saisir comme libre arbitre, c'est-à-dire possibilité de se définir soi-même en dehors de toutes déterminations. L'homme ne peut pas ne pas être libre, et la liberté ne saurait être (ceci ou cela). Elle ne peut se définir que comme non-être, sinon elle nous exposerait à l'immobilisme de l'être-en-soi.

Le non-être ne peut surgir de l'opacité et de l'immobilité de l'être-en-soi. La célèbre déclaration de Parménide, selon laquelle « l'être est et le non-être n'est pas » (1988, p. 260), évoque éloquemment cette vérité. En fait, ce qui n'est pas n'est rien, et il ne sera jamais. N'ayant aucune puissance d'être, l'être ne deviendra jamais ce qu'il n'est pas. Pour Sartre, les choses en-soi sont pleines d'elles-mêmes et leur plénitude est sans appel. Elles sont tassées sur elles-mêmes, remplies par leur propre masse. Elles ne s'affirment pas, mais elles sont affirmées par la contingence de leur être massif. L'être représente la plénitude ou la perfection, tandis que le néant représente la finitude. « L'Être c'est le Bien, et la liberté n'est que non-être » (Jeanson, 1951, p. 13). La liberté est un trou dans l'être. Il s'agit du trou de l'examen

critique, de l'interrogation. L'être qui interroge se soustrait de la dureté de l'être-en-soi en créant en lui-même une parcelle de non-être. Interroger, revient à se séparer de l'être, c'est-à-dire à refuser les choses telles qu'elles sont ou à envisager la possibilité d'une autre facette des choses.

« Ainsi, avec la question, une certaine dose de négativité est introduite dans le monde » (Sartre, 1943, p. 58). Si j'interroge le carburateur, soutient Sartre, c'est que j'émetts l'éventualité qu'il soit vide. L'interrogation est le signe distinctif de l'homme en marche vers son « destin », dont le principe est la liberté. « La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité-humaine » (Idem, p. 60). L'homme ne vient pas d'abord au monde, pour être libre après. La liberté humaine est une référence de la contingence. Cela veut dire que, sans justification aucune, la liberté hante l'être à partir du pour-soi comme le rien au fondement de toutes choses. Par ailleurs, étant donné que la liberté n'est rien, elle appelle à la plénitude, elle inspire le désir d'être, c'est-à-dire la synthèse de l'en-soi et du pour-soi.

2) De l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi

« Celui qui ne croit pas être dépourvu n'a point envie de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu » (Platon, 1950, p. 737). Autrement dit, quand on ne croit manquer d'une chose, on ne la désire pas ; on ne désire que ce qui nous échappe. Or, le pour-soi est frappé du manque au cœur de son être. De là, le pour-soi comme manque ontologique, est désir de tout et même désir d'être. Le désir d'être est appel à prendre rendez-vous avec soi-même, c'est-à-dire à coïncider avec soi-même. Ce serait alors une coïncidence de l'en-soi et du pour-soi. Dans le discours ontologique sartrien, cette coïncidence renverrait à un être parfait : l'en-soi-pour-soi. Mais cette coïncidence est impossible.

L'en-soi-pour-soi ou Dieu serait, soit un en-soi marqué par le néant, soit un pour-soi marqué par la plénitude. Or, néant et plénitude ne sauraient

coïncider au sein d'un même être, autrement cet être serait à la fois imparfait et parfait. Là se révèle le fondement ontologique de l'athéisme sartrien. L'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi traduit cette réalité : Dieu n'existe pas et l'homme est libre. Tant que cette synthèse demeure irréalisable, on ne peut découvrir un être parfait et le pour-soi demeurera un manque qui cherchera à se combler.

« Nous saisissons là, à son origine, une des tendances les plus fondamentales de la réalité humaine : la tendance à remplir » (Sartre, 1943, p. 660). À tous les niveaux de notre vie, cette tendance subsiste, parce que le vide se fait toujours présent. L'homme est toujours en marche vers le vide qui environne l'existence. Tiré de l'ouverture de l'intimité féminine, il aspire implacablement au néant de la mise au tombeau. L'image de la femme rend bien cette facette de la vie, parce qu'elle est donatrice de vie : « L'obscénité du sexe féminin est celle de toute chose béante ; c'est un appel d'être, comme d'ailleurs tous les trous » (Ibidem). La femme est désirable, parce qu'elle est ouverte. C'est la raison pour laquelle la nudité féminine est signe de tentation. L'intimité féminine donne l'image de l'ouverture de l'être. Le sexe féminin rappelle que toute moitié est, à jamais, lancée à la poursuite de son double, en vue de réaliser ensemble la fusion de la plénitude.

De même, l'être troué est appelé à être comblé. L'élan du pour-soi, pour combler ce vide, traduit tout son désir d'être Dieu, c'est-à-dire un être parfait. Mais, si ce désir reste certain, sa totale réalisation demeure un leurre. L'homme est « une passion inutile » (Idem, p. 661). Cela veut dire que l'homme est un projet qui ne se réalisera jamais pleinement. Il faut le saisir non pas comme un être achevé, mais plutôt comme un être attendu. Pour comprendre de tels propos, il faut partir du principe selon lequel « l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité » (Sartre, 1996, p. 26). L'essence de l'homme est à construire sur les pas de son existence. En effet, il n'y a pas de modèle préétabli à partir duquel seraient constitués tous les hommes. Au nom de la liberté, l'homme échappe toujours à lui-même, de sorte qu'il ne peut penser ou agir

sur fond d'une définition qui le déterminerait. « L'homme n'est pas, il existe, c'est-à-dire, étymologiquement, il "sort de", il est "en dehors de" lui-même. Rien ne peut le spécifier une fois pour toutes » (Allouche, 2012, p. 41). D'après Frédéric Allouche, si l'homme n'est pas, cela signifie qu'il peut être tout. Pouvoir être tout, dans ce contexte, signifie qu'il aspire à la plénitude : l'homme est foncièrement désir d'être parfait.

Ainsi, comprendre le pour-soi comme désir d'être revient à le saisir comme une essence libre et, de tout temps, en route vers l'horizon de sa pleine réalisation. Ce faisant, la réalité humaine est révélatrice d'un mode d'être particulier : l'existence, au sens existentialiste, qui implique une nouvelle transcendance.

III- L'ÉCOUTE DE L'ÊTRE ET LE DÉSIR D'ÊTRE COMME MANIÈRE D'ÊTRE : LA TRANSCENDANCE COMME MODE D'ÊTRE DE LA RÉALITÉ HUMAINE

Le *Dasein* à l'écoute de l'Être et le Pour-soi comme désir d'être traduisent une même réalité : la définition de la réalité humaine comme existence ou transcendance. Il s'agit là d'une révolution conceptuelle. En effet, la transcendance qui, dans la philosophie classique, référait à un dépassement absolu de genre, renvoie, désormais, à l'homme dont la condition, dépassement perpétuel de soi, représente une manière d'être.

1) La transcendance immanente du *Dasein* et la quête de l'Être comme refus d'être ou manière d'être

Chez Heidegger, l'être-au-monde est transcendance, dans la mesure où le *Dasein* n'est pas d'abord à soi, mais à l'Être : il est *ek-sistence*, c'est-à-dire qu'il s'ouvre à l'Être. Il faut entendre par une telle ouverture, l'accueil et l'habiter de l'Être. Le « de » doit alors s'entendre dans un double sens : l'habiter du *Dasein* dans l'Être dans la mesure où l'Être l'habite déjà. Du coup, on ne va pas en pèlerinage au royaume de l'Être comme on va en pèlerinage à la Mecque ou dans une quelconque contrée géographique. « La demeure de l'être n'est point quelque séjour où il trouvera son lieu, son assise ou sa subsistance, car ce serait signifier qu'il

repose sur quelque instance qui, pour être autre que lui, relevait alors du non-être » (Magnard, Boulnois, Solère, 1990, p. 9). Ce serait ainsi, aux dires de Pierre Magnard, une vaine entreprise que de chercher à hypostasier en quelque substance l'Être qui plus originellement est l'acte de subsister. L'acte de subsister ramène au désir d'être. « Être en définitive c'est toujours une action » (Ibidem), l'action du *Dasein* en route vers l'horizon de l'infini.

En route vers l'infini ou vers l'Être, le *Dasein* s'appréhende comme une éclaircie ou une clairière. Il est question de l'espace dégagé où, de tout temps, la réalité humaine est projetée au-devant d'elle-même, étant donné que, toujours, il y va de l'Être, et qu'être, pour l'homme, ce n'est pas être une chose, mais s'ouvrir à l'Être. « La pensée est l'engagement par et pour la vérité de l'Être, cet Être dont l'histoire n'est jamais révolue, mais toujours en attente » (Heidegger, 1964, p. 29). Cette attente traduit l'incapacité du *Dasein* à cerner définitivement le sens de l'Être. Il peut tout au plus le viser et l'approcher. C'est malheureusement ce que n'a pas compris la métaphysique traditionnelle. Elle a prétendu accéder à la vérité de l'Être. Par exemple, le prisonnier de la caverne de Platon sort du monde sensible et amorce une remontée dans le monde intelligible pour contempler la lumière des essences immuables. Cette prétention à connaître l'Être a une conséquence majeure : elle a conduit à renfermer l'Être dans les catégories de la raison, en oubliant, précisément, qu'il est au-delà de toutes catégories.

Dans le retrait de la méditation métaphysique, Heidegger a découvert ce qui suit : les gens parlent, et l'Être passe son chemin sans être effleuré par aucun discours. Le royaume de l'Être est impénétrable, parce que ce royaume n'est nulle part qu'au sein de l'homme. Autrement dit, l'Être, qui nous habite, témoigne d'un modèle de vie. « De même que l'être a son fondement dans le penser, de même il est dominé par le devoir. Cela veut dire : l'être n'est plus ce qui donne la mesure. Mais il est pourtant idée, modèle » (Heidegger, 1967, p. 199). L'Être appelle à la fois un idéal de vie et un art de vivre. Ce qui parle en l'homme « est ontologiquement d'une autre nature que l'étant là-devant » (Heidegger, 1986, p. 325). C'est notre

existence elle-même, telle qu'elle ne cesse de s'expliciter et de se dire à elle-même ce qu'il en est, de s'entendre elle-même à travers cette parole, qu'il faut saisir comme « l'appel de la conscience morale » (Idem, p. 329). De la sorte, le siège de l'Être, c'est le néant, le trou sans profondeur qui pointe à la surface de la conscience et que Sartre identifie à la liberté.

Mais, là où la liberté sartrienne met l'homme en question, la liberté heideggérienne met l'Être en question. Pour Heidegger, La question de l'Être et de l'Être comme question, c'est ce qui définit l'étant particulier : l'homme appelé au statut de *Dasein*. Le *Dasein* a le privilège de poser la question de l'Être, c'est-à-dire de procéder à sa mise en examen. Le faisant, il bute sur l'Être comme question, c'est-à-dire la réalité fondamentale à l'origine de la question du sens : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? » (Heidegger, 1968, p. 45).

Le *Dasein* appelé à interroger l'Être ne vit pas simplement, mais il existe. « Le seul être de l'homme c'est d'exister. Cela signifie qu'il n'est pas déterminé par une essence qu'il aurait à effectuer. » (Blanquet, 2012, p. 51) Exister consiste à se transcender, c'est-à-dire à dépasser sa condition première de simple étant pour se renouveler permanemment comme étant particulier. Transcender, en effet, c'est le mouvement, pour l'existant, de dépasser tout étant. Mais, « au-delà » de l'étant, il ne peut y avoir un autre étant, fût-ce Dieu. Partant, la transcendance, si elle mène au-delà de l'étant, il faut comprendre qu'elle mène au-delà de tout « quoi », vers ce qui n'est pas un étant. Or, ce qui n'est pas un étant est un néant. L'au-delà n'est rien, pas même l'homme ni Dieu qui représentent toujours un « quelque chose » ou un « qui ». Cependant, ce rien n'est pas « un néant nul, un *nihil negativum* », car il inclut nécessairement l'être même de celui qui transcende. Transcender ou exister renvoie à *ex-sister*, excéder tout étant, s'avancer au-delà de tout ce qui « est », et même au-delà de soi. Le *Dasein* n'est pas d'abord un « soi », pour ensuite se dépasser, se projeter au-delà de soi. Il n'est un soi qu'en étant d'avance en instance de se transcender, en instance de départ. Il n'est (en) soi qu'en se tenant hors de soi.

La transcendance « métaphysique » ou théologique décrit un tel mouvement : s'avancer au-delà du monde, entrer en rapport avec cet au-delà qui n'est pas de ce monde, c'est-à-dire Dieu, l'Être suprême ou quelque autre absolu. La transcendance heideggérienne, celle de l'existence, s'écrit à l'inverse : elle se veut immanente, c'est-à-dire confondue à la situation de l'homme entendue comme être-dans-le-monde. De même qu'il n'y a de *Dasein* qu'exposé ou jeté au monde, de même il n'y a de monde que projeté, éclairci par un exister. Seul le *Dasein* a un monde, parce qu'il a le privilège de transcender l'étant : s'ouvrir à l'Être. L'ouverture à l'Être est cette fissure par laquelle un monde advient, et devient histoire. La transcendance est ce libre projet fondateur du monde. Le fondement advient dans le geste fondateur d'un monde, que ce soit celui du poète, du politique ou du penseur. Ce geste se ressource à la liberté dont l'existant n'est pas maître et qu'il faut appréhender comme la vérité de l'Être. L'Être n'est pas. Et pourtant, sans l'Être, il n'y a pas d'étant.

En résumé, transcender ou exister, pour le *Dasein*, implique le refus d'être, pour se donner comme manière même dont il est, c'est-à-dire la manière dont il *eksiste*. En effet, l'Être n'est pas un être qu'on trouverait au détour d'une ruelle ou dans le firmament d'un monde intelligible. C'est pour cette raison que le *Dasein*, à la rencontre de l'Être, se donne comme un élan, une démarche. Il s'agit d'une façon de se tenir dans l'ouvert. « Se tenir dans l'éclaircie de l'Être, écrit Heidegger, c'est ce que j'appelle l'existence de l'homme. Seul l'homme a en propre cette manière d'être » (1964, p. 57). La quête de l'Être se donne comme manière humaine d'être. En fait, nous n'avons pas à chercher l'Être, mais nous avons à régler notre être en direction de l'Être, condition de possibilité d'une existence authentique. Relativement au philosophe sartrien, à défaut de viser l'Être, la transcendance s'appréhende aussi comme manière d'être.

2) Le pour-soi en transcendance de soi ou le désir d'être comme manière d'être

Chez Sartre, la liberté présente l'homme comme un être en transcendance de soi. La transcendance, c'est « cette négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être » (Sartre, 1943, p. 216). Autrement dit, la transcendance est l'acte fondamental de la conscience, toujours projetée au-devant d'elle-même, pour viser le monde, mais de façon hégélienne, par un « travail du négatif », par une néantisation³ de la conscience.

« Le vide de notre conscience provoque chez nous des manques, et donc des désirs, et ce sont ces désirs qui nous font agir » (Allouche, 2012, p. 83). En vérité, le désir essentiel d'être qui anime la réalité humaine revient à une manière d'être, la manière du pour-soi de se tenir afin de réaliser les promesses de sa liberté. Le pour-soi ne peut se muer en en-soi-pour-soi, car dans le domaine de l'être, les choses sont telles qu'elles sont, sans aucune possibilité d'être sauvées de leur situation originare. C'est le néant qui hante la conscience qui fait bouger les lignes. Mais, si par le néant l'homme crée le monde, il ne le crée pas de la même façon que Dieu crée le monde par sa Parole. Par le néant, l'homme ne fait pas advenir le monde, mais il lui donne sens et signification. L'homme, qui veut être, comprend qu'il ne sera jamais. La course vers la plénitude est l'impossible projet de l'homme. Cependant, « si je range l'impossible Salut au magasin des accessoires, que me reste-t-il ? Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et qui vaut n'importe qui » (Sartre, 1969, p. 213). C'est en visant l'impossible que l'homme déploie ses possibilités d'action. Impossible pour lui d'atteindre la plénitude de l'être, il amorce pourtant le projet de sa pleine réalisation, notamment son désir d'être qui consiste à ne pas être, ou à être tout.

Dans ces conditions, le désir manifesté par la transcendance est quête toujours renouvelée d'authenticité. L'authenticité est un thème clé de l'humanisme sartrien. L'humanisme en question révèle la grandeur de l'homme, sans toutefois lui « rendre un culte à la manière d'Auguste Comte » (Sartre, 1996, p. 75) qui saisit le sommet de l'évolution spirituelle de

l'humain dans le positivisme. Le fait de rendre un culte à l'humain revient à l'institutionnaliser, c'est-à-dire à lui définir des contours inamovibles. Sartre rejette, dans le positivisme, la vision de l'homme en tant qu'être achevé. Or, l'existentialiste « ne prendra jamais l'homme comme fin, il est toujours à faire. [...] L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme, et d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister » (Idem, pp. 75-76). L'homme est un être toujours en marche. Même quand il est fatigué de marcher, il marche encore vers l'avenir qui indique l'horizon de ses désirs.

Le sujet humain est plus une manière d'être qu'un être. Il se tient comme une façon particulière, sinon authentique de se tenir. Cela veut dire qu'il n'a pas de position figée. Sartre se montre alors proche de Heidegger. Quand Heidegger soutient que « l'«essence» de l'être-là réside dans son existence » (1986, p. 42), Sartre affiche le primat de l'existence sur l'essence chez l'homme. Dans les deux cas, l'homme s'annonce comme une transcendance désacralisée. Le dépassement de genre, qui s'appliquait, chez les Anciens, au divin voire au sacré, renvoie à présent à l'humain qui n'a plus un ensemble de définitions rigides. L'homme ne s'annonce plus comme tel. N'étant rien, c'est-à-dire portant l'inconsistance de la liberté, il est appelé à se dépasser continuellement.

Conclusion

À présent, on peut donner une réponse à la question qui fonde cette étude: l'écoute heideggérienne de l'Être et le désir sartrien d'être ne témoignent-ils pas d'une même manière d'être, à savoir la réalité humaine en transcendance de soi? Visiblement, quand Heidegger reproche à la métaphysique traditionnelle d'avoir oublié l'Être, ce reproche n'épargne pas Sartre. En effet, *L'être et le néant* se présente comme un essai d'ontologie phénoménologique, et Sartre y traite de l'être de l'homme : ce dernier « est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être » (Sartre, 1943, p. 598). Or, avec Heidegger, il est question d'un humanisme qui situe l'Être au premier plan, et y détecte la racine essentielle de l'homme.

Et pourtant, ces deux reliefs ontologiques laissent entrevoir une unité de pensée sous les concepts de *Dasein* et de Pour-soi. À l'écoute de l'Être, le *Dasein* *eksiste*, c'est-à-dire qu'il décrit un perpétuel dépassement de soi, pour se définir comme un être jamais défini. De même, le Pour-soi, comme désir d'être (En-soi-Pour-soi), opère une mue perpétuelle révélatrice du primat de son existence sur son essence. Dans les deux cas, la réalité humaine décline une nouvelle transcendance, une transcendance désacralisée. La désacralisation de la transcendance est d'abord le fait que la transcendance, qui jadis se rapportait à Dieu, se réfère maintenant à l'homme. Aussi, la désacralisation de la transcendance invite-t-elle surtout à la quête de l'authenticité qui s'exerce sur fond de liberté.

Références bibliographiques

- Allouche, F., (2012). *Être libre avec Sartre*. Paris : Groupe Eyrolles, 143 p.
- Blanquet, É., (2012). *Apprendre à philosopher avec Heidegger*. Paris : Éditions Ellipses Marketing, 252 p.
- Haar, M., (2002). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble : Édition Jérôme Millon, 254 p.
- Heidegger, M., (1986). *Être et temps*, traduction de François Vezin, Paris : Gallimard, 387 p.
- Heidegger, M., (1964). *Lettre sur l'humanisme*. traduction de Roger Munier, Paris : Aubier, 189 p.
- Heidegger, M., (1967). *Introduction à la métaphysique*. traduction de Gilbert Kahn, Paris : Gallimard, 227 p.
- Heidegger, M., (1968). *Questions I et II*. traduction de Roger Munier, Paris : Gallimard, 383 p.
- Heidegger, M., (2012). « L'Europe et la philosophie allemande », in *Philosophie : Études sur Heidegger*. traduction de Guillaume Fagniez et Holger Nickisch, Numéro 116 du 1^{er} décembre 2012, Paris : Les Éditions de Minuit, 95 p.
- Jeanson, F., (1951). *Sartre par lui-même*. Paris : Seuil, 189 p.

Magnard, P., BOulnois, O., Pinchard, B., Solère, J.-L. (1990). *La demeure de l'Être*. traduction du Liber De Causis, Paris : Vrin, 86 p.

Munier, R., (1964). « Préface », in *Lettre sur l'humanisme*. Martin Heidegger, traduction de Roger Munier, Paris : Aubier, 189 p.

Platon, (1950). *Le banquet*, in *Œuvres complètes*. tome I, traduction de L. Robin avec la collaboration de M. – J. Moreau, Paris : Gallimard, 1450 p.

Parménide., (1939). « L'un et l'être », in *Idées. Introduction à la philosophie, Platon - Descartes - Hegel - Comte..* Émile Chartier Alain, Paris : Paul Hartmann, 368 p., Dans : www.uqac.quebec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html, consulté le mercredi 9 décembre 2015 à 6 heures 8 minutes.

Sartre, J.-P., (1969). *Les mots*, Opera Mundi: The New York Review, 213 p.

Sartre, J.-P., (1943). *L'être et le néant*. Paris : Gallimard, 1943, 676 p.

Sartre, J.-P., (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 109 p.

Notes

¹ Chez Sartre, l'en-soi (ou être-en-soi) nomme un mode d'être régional. Il découpe un champ d'être au sein de l'être, et s'oppose au pour-soi (à la conscience).

² Chez Sartre, le pour-soi (ou être-pour-soi) désigne le statut de la conscience. Contrairement à l'en-soi qui est plein d'être et égal à soi, la conscience se donne comme décompression d'être.

³ La néantisation n'est pas la négation qui, à l'instar de l'affirmation, est de l'ordre du discours, mais concerne la structure du réel. Elle n'est pas non plus synonyme d'anéantissement, c'est-à-dire le contraire de la création, mais production au sein de l'être d'un néant ou non-être. Finalement, la néantisation désigne l'acte par lequel l'homme introduit du néant au sein de l'être.

**EGO MARIAL, PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE
ET HUMANITÉ**

Séverin YAPO

Maître-Assistant, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Cocody

yapson7@yahoo.fr

Résumé : Comment la phénoménologie husserlienne, qui s'offre dans les *Méditations cartésiennes*, favorise-t-elle une fondation conceptuelle de l'ego virginal marial ? Répondant à cette question, l'article part du monde naturel de la Vierge-Marie qu'il ouvre, par réduction eidétique, à l'évidence du vécu de conscience transcendentale mariale. Ouvrant l'adéquation de cette évidence à l'apodicticité de l'horizon du possible propre à la Vierge, à savoir la radicale expérience de son humanité, l'étude y voit l'essence du vécu marial.

Mots clés : HUSSERL, VIERGE-MARIE, EGO, PHÉNOMÉNOLOGIE, HUMANITÉ.

Abstract: How Husserl's phenomenology, which is offered in the *Cartesian Meditations*, provides a conceptual foundation of virginal marian's ego? Responding to this question, the article, from the natural world of the Virgin Mary, that opens with eidetic reduction obviously the experience of transcendental Marian consciousness. Opening the adequacy of this evidence to the apodicticity of a possible horizon particular to the Virgin, namely the radical experience of her humanity, the study sees through it the essence of Marian's living.

Keywords: HUSSERL, VIRGIN-MARY, EGO, PHENOMENOLOGY, HUMANITY.

Introduction

Cette étude part de deux constituants du moi ou *ego* de la Vierge-Marie donnés comme « pures possibilités », par analogie avec le paragraphe 36 des *Méditations cartésiennes* d'Edmond Husserl. Le premier constituant appartient au « transcendantal » donné en fait. Il renvoie à la transcendance de la Vierge-Marie considérée comme un *ego*¹. Un *ego* situé dans une expérience spécifique de sa vie à Nazareth². Ce fait est supposé transcendantal, en ce qu'en tant qu'un « moi-personne »³ (Husserl, 1953, p.57), Marie semble consciente d'elle-même comme d'une vierge entièrement consacrée au service exclusif du Seigneur (Sainte Bible, 1998, Lc1, 38,48)⁴. Le second constituant appartient aux particularités de cette expérience dont certaines interfèrent avec le prétendu être virginal. Ce sont entre autres que Marie est une jeune fille, qu'elle est donnée en mariage à un homme de la tribu de Juda du nom du Joseph (*idem*, Lc 1, 27).

Or, les deux constituants –la transcendance de l'ego marial et ses particularités historiques – relèvent de la possibilité de leur configuration dans un registre particulier : celui des problèmes que le philosophe E. Husserl présente comme relatifs à l'*eidos*, l'essence. Ils sont mis en relief au travers d'une assertion illustrant l'expérience d'une pure possibilité : « Oui, dès maintenant et en tous les temps, les humains me diront bienheureuse » (Sainte Bible, Lc1, 48). Ces problèmes se résument comme suit : le prétendu moi pur accompli dans cette parole *apriorique* liée à son être-bienheureux, comment se configure-t-il avec son vécu à Nazareth ? Ce d'autant qu'en son histoire naturelle rencontrant celle de l'Ange, annonciateur de sa maternité virginale, c'est troublée que Marie lui dit : « Comment cela sera-t-il possible, puisque je suis vierge ? » (*ibid.*, Lc1, 34). À cette question, tentent de répondre⁵ les lignes qui suivent.

I- PROBLÉMATIQUE DE LA TRANSCENDENCE DE L'ÉGO MARIAL : DÉPASSEMENT DU MONDE NATUREL NAZARÉEN

Le problème de la configuration de l'ego se traduit, en langage husserlien, sous le vocable de *nécessité d'une réduction transcendentale*, c'est-à-dire la nécessité d'une expérience du moi obligeant à ne pas s'en tenir à la Vierge-Marie, considérée en soi, suivant l'attitude naturelle se rivant au monde et aux sciences naturelles et religieuses. Et pour cause :

Tout en se rapportant à l'ensemble du monde et des sciences objectives, l'expérience transcendentale du moi n'en présuppose pourtant pas l'existence et la valeur ; - elle se distingue par là même de toutes ces sciences, sans pourtant qu'elles se limitent jamais mutuellement (Husserl, 1953, p. 26)

Une telle nécessité oblige à mettre entre parenthèses les particularités existentielles du vécu naturel marial. En somme, pour décrypter la configuration de l'ego transcendantal de la Vierge-Marie, il est requis une réduction eidétique, laquelle nous fera passer du vécu marial dans le monde naturel nazaréen au vécu virginal dans l'essence de la conscience bienheureuse. Décrypter la configuration de l'ego marial revient, plus précisément, à comprendre que le moi universel pur, de Marie, ainsi que ses vécus à Nazareth, sont universellement accomplis. L'on parlera de ces deux dimensions de l'ego marial au sens des structures essentielles de l'ego concret de la Vierge-Marie. En conséquence, dans le courant de cette étude, l'on prendra au sérieux l'idée husserlienne des « particularités de [l'] expérience transcendentale » appliquées au cas de la Vierge-Marie et, notamment ces particularités entendues comme de « simples exemples de pures possibilités » inhérentes aux « structures essentielles de l'ego concret » propre à la Vierge-Marie. Dans ce sens, inscrivant dans l'*eidōs*, il est possible, qu'en sa vie de conscience dont l'essence est empiriquement manifestée dans les débuts de notre ère à Nazareth, la Vierge-Marie *soit* déjà dans la béatitude éternelle. Mais, quoi ? Se dire bienheureuse en un temps donné suffit-il pour que l'univers – dans ses générations passées, présentes et à venir – lui reconnaisse un inamovible statut de bienheureuse ? Comment résoudre une telle énigme ? Cette apparente énigme relève de la problématique de l'être-bienheureux de la

Vierge-Marie, au regard de son vécu empirique de jeune fille, vierge donnée en mariage à Nazareth, face à l'enjeu d'une saisie phénoménologique de l'unité de sa vie naturelle avec sa vie de conscience.

Notre intention, consistant à déterminer de manière pratique les possibilités contenues dans le concept husserlien des particularités de l'expérience transcendentale, intention qui renvoie à les appréhender au moyen de l'unité du vécu naturel (dans le monde), cognitif (dans sa conscience) et logique (le logos de la parole virginale) d'un ego situé, en particulier celui de la Vierge-Marie, dans son essence, à Nazareth, cette intention appartient à une ambition relevant du champ spécifique de la phénoménologie. Or, une telle ambition exige de comprendre ces possibilités en leur pureté. Telle semble être l'intention portée par la réduction eidétique comme méthode phénoménologique husserlienne, laquelle nous conduira, conceptuellement, à l'essence du vécu de la Vierge-Marie. Du point de vue conceptuel, pour résoudre notre problème de l'essence du vécu de la Vierge-Marie, dans la ligne ouverte par E. Husserl, l'on tournera le regard vers deux notions : l'« apriori universel » et l'« ego transcendantal ».

Pour E. Husserl, « l'apriori universel appartient à l'ego transcendantal comme tel » (Husserl, 1953, p. 62). Ramenée à la situation de la Vierge-Marie, cette assertion husserlienne signifie ceci : la proclamation de la Vierge-Marie comme bienheureuse est incluse dans l'expérience de soi par toute subjectivité transcendentale. Par le mot de subjectivité transcendentale, s'entend toute conscience qui, afin de donner sens à son existence, se comprend non plus phénoménalement, mais phénoménologiquement. Un exister tel que, pour nous, spirituellement, il s'inaugure dans l'expérience de la maternité mariale. En bref, en notre sens, facticiellement spirituel, rencontrant celui, phénoménologiquement idéaliste de Husserl, il faudrait retenir ceci : seule confère un sens au monde, l'intériorité éprouvée de la conscience ayant pu, personnellement, réaliser dans le monde objectif, son être. Une telle conscience est celle qui a su, par expérience spirituelle de soi, reconduire à leur essence, spirituelle ou

eidétique – c'est selon –, les contingences naturelles et culturelles propres au monde naturel, autrement livré à son opacité première. Opacité qui, si non, contaminerait toutes formes d'actes de conscience ou transcendance subjective. Ainsi que Husserl peut l'explicitier :

Chaque forme de la transcendance est un sens existentiel se constituant à l'intérieur de l'*ego*. [...] Vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience, de la connaissance, de l'évidence possibles, supposer que l'être et la conscience se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure, en vertu d'une loi rigide, est absurde. [...] Ils appartiennent essentiellement l'un à l'autre ; et ce qui est essentiellement lié est concrètement *un*, est *un* dans le concret unique et absolu de la subjectivité transcendentale » (Husserl, 1953, p. 70-71).

Pour notre part, par appropriation de la phénoménologie husserlienne, vouloir saisir l'univers passé, présent ou à venir de l'être vrai de la maternité virginale de Jésus par Marie comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience virginale mariale est absurde. L'est encore plus, l'attitude visant à saisir cet univers en dehors de la libre, consciente et intime ou intuitive connaissance spirituelle du Christ par sa mère naturelle. Tout aussi absurde est l'omission de l'évidence possible de l'humanité virginale comme essence de la nativité naturelle du Christ. Dans ce sens, supposer que l'être naturel, tant celui du Christ que de la Vierge-Marie, et la conscience de tout homme entrant dans la connaissance de l'évidence possible de cette nativité naturelle du Christ par une mère humainement spirituelle se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure, en vertu d'une loi rigide séparant naturalité et spiritualité, est absurde. L'Esprit du Christ et son humanité dans la Vierge appartiennent essentiellement l'un à l'autre. Et, ce qui est essentiellement lié étant concrètement *un*, étant d'autant *un* dans le concret unique et absolu de la subjectivité transcendentale, toute conscience humaine se spiritualise dans la méditation sur l'esprit de la Vierge-Marie engendrant naturellement le Christ. Voilà ce que l'on se propose d'explicitier, en une esquisse de phénoménologie pratique mariale, commençant par prendre appui sur les *Méditations cartésiennes* d'E. Husserl.

II- CADRE THÉORIQUE DE LA TRANSCENDENCE DE L'EGO MARIAL : LES MÉDITATIONS CARTÉSIENNES

Suivant le paragraphe 36 des *Méditations cartésiennes* d'où est tirée l'idée directrice de notre recherche, l'« apriori universel » se comprend d'une « infinité de formes ». Cette infinité prend principalement deux formes : d'une part une typologie de l'*intentio*, c'est-à-dire de la *visée* intentionnelle entreprise par la conscience. Intentionnelle, mue par une certaine intention, la conscience se compose d'abord d'un type de visée dirigée vers l'actualité présente de la vie de l'*ego* donné, ou encore d'un *intentum* ou visé. L'*intentum* relève, d'autre part, de la forme où s'intuitionne l'objet de l'*intentio*. Retenons, d'emblée, que si l'intention vient à être remplie par l'actualité même, l'on parlera d'intentionnalité.

Or, c'est dans le seul monde naturel, jusqu'ici visé par l'*ego* non encore phénoménologique, que se déploie l'*intentio*. Qu'est-ce que le monde naturel ? C'est l'univers des phénomènes abritant les « évidences premières » dont participe l'*intentio* qui appartient à l'existence non encore scientifique mais seulement naturelle du monde. Husserl écrit :

L'existence d'un monde ne se donne-t-elle pas comme une évidence de ce genre ? Au monde se rapporte l'activité de la vie courante, ainsi que l'ensemble des sciences, les sciences de fait immédiatement, les sciences aprioriques médiatement en tant qu'instruments de méthode. L'existence du monde va de soi, elle est tellement naturelle que nul ne songera à l'énoncer explicitement dans une proposition (Husserl, 1953, p. 14).

L'*ego* marial devra dépasser les limites du cadre spatio-temporel nazaréen. Husserl résout « les vieux problèmes de l'origine psychologique de la « représentation psychologique de la « représentation de l'espace », du « temps », de la « chose » [etc.] » (idem, p. 64). Dans ce sens, Marie doit s'ouvrir aux motivations fondamentales de son être. Les limites de l'espace de Nazareth et du temps des premières années de notre ère, psychologiquement vécus par Marie, devront être ouvertes ici et maintenant à leur horizon de possibilité phénoménologique génétique. En partant positivement et négativement de Husserl, nous accompagnons les

représentations psychologiques de l'espace-temps marial vers les possibilités phénoménologiques de leur présentation spirituelle. Négativement : parce que chez Husserl, « les vieux problèmes de [leur] origine psychologique [...] réapparaissent dans la phénoménologie en qualité de problèmes transcendants, avec le sens de problèmes intentionnels » (*ibid.*). Husserl de la sorte réduit les problèmes de l'essence spirituelle du moi au registre de la conscience intentionnelle. Ce qui à notre sens relève d'une conception limitative du spirituel, en tant qu'il accomplit le naturel. Positivement : parce qu'avec Husserl, ainsi que lui-même le signifie « notamment », les problèmes transcendants sont « intégrés aux problèmes de la genèse universelle » (Husserl, 1953, p. 64). Sur le chemin de la genèse universelle du moi, la démarche husserlienne est inaugurale. Elle éclaire la genèse phénoménologique du moi marial, universel.

En effet, le cadre phénoménologique husserlien permet de voir la naturelle psychologie mariale *originellement* ouverte à son eidétique possibilité phénoménologique. C'est ce que Heidegger caractérisera au sens de l'*a priori*. Selon Heidegger, en plus de l'intentionnalité et l'intuition catégoriale, « l'élaboration du sens de l'*a priori* est la troisième découverte que nous devons aux premiers temps de la phénoménologie » (Heidegger, (1979) 2006, p. 115). Ainsi que Heidegger l'entend étymologiquement, « *a priori* - *prius* - [...] - antérieur ; *a priori* - ce qui est plus tôt [...] est ce qui, à propos de quoi que ce soit, lui est toujours déjà antérieur » (*ibid.*). Pour Heidegger, le concept de l'*a priori* est capital. Car s'il a conscience que l'*a priori* est un terme qui implique une sorte de succession temporelle [...] indéterminée » (*ibid.*), c'est sur ce concept que Heidegger, dans *Être et temps*, établit toute son ontologie, y décelant la temporalité la plus originaire. Ce, au sens surtout ontologique de l'antériorité à quoi ouvre le pas-en-arrière, et non plus chronologique de l'ultime comme ce sera le cas chez Husserl qui part de la positivité mathématique des sciences existantes. Cette différence entre le néant et l'étant dans la conception du point de départ phénoménologique a bien été mise en relief par Paul Ricœur au cours

d'une « Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl » parue en 1954 dans la *Revue philosophique de Louvain*.

Même en partant de l'antériorité ontologique heideggérienne ou de la positivité historique de la connaissance épistémologique husserlienne, toujours est-il que, relativement aux *Méditations cartésiennes*, le caractère *apriorique* de l'expérience de conscience réalisée par Marie se comprend de ce que Husserl conçut au sens des « problèmes génétiques ultimes » (Husserl, 1953, p. 64). Affrontant les problèmes ultimes de la phénoménologie, Marie dépassa ce que Husserl décria dans l'attitude egocentrique du « phénoménologue débutant ». Lequel « se trouve involontairement lié par le fait qu'il a pris son point de départ en lui-même » (*ibid.*). Autre est l'attitude de la Vierge-Marie qui, par décentration de son ego de tout rivage psychologique, un peu comme si elle avait *a priori* connu la fin de l'histoire, confesse : « Mon Sauveur [...] a bien voulu abaisser son regard sur moi, son humble servante » (Sainte Bible, Lc. 1, 47-48). Reste à savoir si Marie n'est pas *a priori* première en humanité. L'on voit par ailleurs que le phénoménologue débutant peut se trouver sous la coupe non critique d'une critique de la visée ultime propre à la phénoménologie eidétique. Non critique en tant que le débutant peut se situer malgré lui au seul niveau de ce que Husserl appréhende comme les sciences de fait, dont la psychologie, étrangères aux sciences aprioriques auxquelles les premières dénie toute scientificité. Or, visant l'ultime où situe son Sauveur, la Vierge-Marie nous semble au faite de ce qui méthodologiquement constitue l'absolue primauté de la science *apriorique* : l'évidence de l'ultime.

Dans le sens de l'attitude phénoménologique mariale ultime, si l'on prend au sérieux la position husserlienne, précisément au sujet de « l'ensemble des sciences, les sciences de fait immédiatement, les sciences aprioriques [...] en tant qu'instruments de méthode », notre « but général », qui rejoint en cela celui de Husserl, consiste à « donner aux sciences un fondement absolu » (Husserl, 1953, p. 7). Ce, afin de passer du monde naturel avec ses évidences pré-scientifiques premières, naturellement

antérieures, à une évidence « apodictique », c'est-à-dire à la fois « première et absolue » (*idem*, p.14).

Pour l'heure, à titre pédagogique, pour le service du phénoménologue débutant, c'est sous l'angle de l'*intentio* débouchant sur l'idée d'évidence qu'il faudrait présenter les actualités de la vie de la Vierge-Marie ; ces actualités telles que possiblement perçues par la Vierge dans la relation entre sa conscience subjective et les actualités historiques mondaines vers lesquelles elle se dirige intentionnellement. Jusqu'ici l'expérience de conscience réfère à l'*intentio* appliquée aux actualités mariales, mais en restant au strict niveau de l'évidence adéquate. À ce niveau, une infinité de cogitations sont possibles. Telles que restituées par les cogitations de la Vierge-Marie sur son actualité vécue, plusieurs occurrences de cogitations mariales illustrent cet autre type de l'*intentio* qui fait retour sur le vécu de conscience. Relevons-en au moins six (6) : 1) Je suis, moi Marie, une jeune fille ; 2) je suis vierge ; je suis donnée en mariage à un homme de la tribu de Juda nommé Joseph ; 3) j'ai reçu la visitation d'un ange m'annonçant que je serai la mère du Sauveur ; 4) Quand l'Ange m'a dit que l'Esprit Saint me couvrira de son ombre, j'ai confessé être la servante du Seigneur ; 5) J'ai aussi professé que le Seigneur a fait pour moi des merveilles et que toutes les générations me diront bienheureuse ; 6) auparavant, j'avais demandé à l'Ange comment je pourrai être une telle mère, vu que je suis vierge.

Les actes intentionnels de la Vierge-Marie, qui se portent vers le monde nazaréen ne sont pas vraiment transcendants. Car, il n'y a pas encore de mise entre parenthèses de son petit monde. Comme dit, les six (6) actes intentionnels susceptibles d'être réalisés par la Vierge-Marie relèvent de l'*intentio* telle qu'elle vise l'idée d'évidence. *Ils relèvent du premier degré de l'expérience de conscience mariale.* Mais qu'est-ce que l'*intentio* ? L'*intentio* renvoie à ce que l'on appelle couramment « intention ». Il s'agit d'un jugement qui justifie l'idée que couramment, l'on se fait d'une

évidence. Une telle justification fournit une connaissance de l'objet visé par l'intention de la personne jugeant. Husserl écrit :

Si [...] nous analysons avec plus d'exactitude le sens même de la justification ou de la connaissance, nous sommes amenés à l'idée d'*évidence*. Dans la justification véritable, les jugements démontrent leur « exactitude », leur « accord », c'est-à-dire l'accord de notre jugement avec la chose jugée elle-même (*Urteilsverhalt*, *Sache*, *Sachverhalt* « *selbst* »). Ou plus exactement : l'acte de juger est une « intention » (*Meinen*) et en général une simple présomption (*Vermeinen*) qu'une chose est telle. En ce cas, le jugement, c'est-à-dire ce qui est posé par le jugement, est seulement chose ou « fait » (« état de chose », *Sachverhalt*) présumé, ou encore chose ou « fait » visé » (Husserl, 1953, p. 8-9).

Par exemple, dans le monde de sa vie à Nazareth, Marie a pour intention de se garder vierge dans l'attente du Messie. Elle établit dans ce sens un jugement. Pour elle, se garder vierge est en « accord » avec l'attente du Messie. Ce jugement de la virginité confirmant l'acte de l'attente constitue une justification. En cela, Marie détient naturellement une connaissance du Messie attendu. C'est dans ce sens que la Vierge-Marie peut, au sens large, parvenir à connaître la venue du Seigneur ce, au travers de ses actes de conscience consistant à juger son monde naturel juif, religieux, en attente du Messie. C'est dire qu'elle peut réaliser des actes de pensée (pré)scientifique sur le monde hébraïque. La Vierge-Marie peut connaître son monde naturel. Or, en le connaissant, tous les jugements entrepris par la Vierge-Marie ne relèvent que de jugements médiats établis sur son monde naturel. Ainsi que Husserl l'écrit, « Le sens des jugements médiats entretient avec celui d'autres jugements une relation telle que la croyance (*Glaube*) ». Autrement dit, les jugements médiats, qui voudraient dénoter d'un partage momentané de la vision scientifique immédiate et factuelle par Marie à Nazareth, sont établis sur des croyances tout aussi immédiates. Quelles sont ces croyances ? Quelle espèce précise de jugements la Vierge-Marie peut-elle avoir établis ?

Ces jugements constituent une reprise, non encore réduite, des croyances immédiates générales du monde naturel de l'ego marial. Husserl écrit : « La [...] relation [...] de croyance (*Glaube*) [...] inhérente,

« présuppose » celle [d'] autres jugements : une croyance est admise parce qu'une autre l'est » (*idem*, p. 8). Comme telles, les croyances constitutives des jugements médiats de la Vierge-Marie ne sont pas autonomes. *Il s'agit du premier degré de l'intentionnalité mariale : l'idée d'évidence virginale*. Or, deux autres de nature supérieure s'avéreront nécessaires. Mais avant, ainsi qu'on peut le préciser à partir de Husserl au sujet des *ego* non encore parvenus au stade ultime du cheminement phénoménologique de la conscience, au premier degré de l'intentionnalité mariale, « ces *ego* ont déjà la conscience d'un monde, d'un type ontologique qui nous est familier, contenant une nature, une culture (sciences, beaux-arts, techniques, etc.), des personnalités d'un ordre supérieur (état, église). La phénoménologie élaborée en premier lieu est *statique* » (*idem*, p. 64-65). Statiques, les croyances de Marie et les jugements en découlant sont psychologiquement fixés sur ceux hérités des grandes personnalités scientifiques ou religieuses de son monde hébraïque (non pas encore l'église et ses théologiens mais le judaïsme et ses savants). Ces personnalités, on imagine bien que ce sont les grands rabbins, les scribes de renom, les prophètes, les juges et autres rois de la tribu d'Israël. Husserl signifie qu'au stade de l'*ego* non encore phénoménologique, les jugements médiats relèvent de la science comme fait culturel formalisé. Formalisée, une telle culture est indifféremment enseignée aux enfants d'Israël. En conséquence, les pensées de la Vierge-Marie sur son monde ne sont autres que celles procédant de la « culture (sciences, beaux-arts, techniques, etc.) », notamment l'éducation reçue par l'ensemble des jeunes filles de son âge attendant le Messie et qui, dans ce sens, se préparaient activement au travers de pensées orientées vers la pureté d'intention facilitant à la conscience religieuse son mouvement en direction de Yahvé. Ce n'est pas tout. Il y a quelque chose de quasi-capital. Si l'*intentio* mariale parvient à rencontrer un *intentum*, l'on dira : il y a intentionnalité. Ce sera *le deuxième degré de l'intentionnalité mariale : l'évidence virginale*.

Alors, Marie sera passée de l'idée d'évidence, la présomption d'accueillir le Messie, à l'évidence de cet accueil, le sentir affectif qui remplit ce qui, jusque là, n'était qu'idée. L'évidence sera devenue adéquate.

Quelles sont les étapes parcourues par Marie en partant du jugement de croyance à la connaissance ?

La première, c'est la croyance. La « croyance [de Marie en la potentialité pour elle de devenir la mère du Messie] est admise [par Marie elle-même] parce qu'une autre l'est » (Husserl, 1953, p. 9) : celle immédiatement admise par la conscience religieuse de son peuple. Un peuple qui croit communément en la parole formalisée et immédiatement reçue de l'une des personnalités culturelles religieuses juives, Ésaïe en particulier. Selon sa prophétie : « La jeune femme va être enceinte et mettra au monde un fils » (Sainte Bible, Es 7,14). Mais, il faudrait fonder, c'est-à-dire attester que ce jugement de croyance est vrai ou faux.

Une telle croyance dans la mise au monde du Messie, advenant à sa conscience de jeune fille vierge, lui sera provenue de la « libre » adhésion de sa conscience à la vérité de la croyance populaire juive. Croyant personnellement en la croyance générale juive qu'une jeune fille donnera naissance au Messie, Marie adhère au « sens de la tendance de la science [religieuse hébraïque] à « fonder » (prouver), [en participant par sa raison à l'] acte où doit se « démontrer » (*sich ausweisen*) l'« exactitude » ou la « vérité » du jugement [populaire auquel elle croit] » (Husserl, 1953, p. 8). En ce que sa conscience individuelle adhère à la croyance populaire, Marie valide par attestation de l'« exactitude » ou la « vérité » du jugement » populaire. Combien dire, par là, que la Vierge-Marie aura déjà satisfait aux exigences du jugement vrai. Par où l'on voit que la plupart de nos jugements individuels reposent sur des jugements qui ne sont démontrés que de nom. Seule l'adhésion individuelle, arbitraire, par simpliste raisonnement de correspondance avec la croyance immédiate et populaire, fonde nos vérités. Ce n'est pas tout. Encore faut-il passer de la vérité à la connaissance de cette vérité.

Cette croyance, elle l'aura, du coup, laissée se démultiplier jusqu'à emplir tout son esprit, offrant ainsi l'abri de sa conscience comme assise pour l'ancrage de l'événement de cette venue dans son être virginal. Pour connaître ou justifier la venue du Messie, mieux que toutes autres jeunes

filles vierges de son peuple, Marie a su « « revenir » à volonté à [la] justification [personnelle] une fois établie ou à la vérité [populaire] une fois démontrée » (*idem*, p. 8). Aux fins de parvenir à cette expérience de la maternité virginale, Marie aura accompli la connaissance ou justification de la vérité culturelle de croyance juive inhérente à la mise au monde du Messie par une vierge. Le moyen d'une telle connaissance procède de « cette liberté que nous avons de reproduire et de réaliser à nouveau dans notre conscience une vérité conçue, comme étant identiquement « la même » » (*idem*, p.8). Pour pouvoir intentionnellement mettre au monde le Messie, la Vierge-Marie aura mis à contribution sa liberté et sa conscience. La liberté mariale d'abord : elle se présenta comme la faculté de reproduction de la vérité personnellement mais médiatement admise, vérité immédiatement reçue par elle de son immersion dans la collectivité créditrice juive. Dans sa liberté, Marie donna licence à la vérité. Aussi, flirtant avec une telle vérité, elle la laissa se reproduire à l'identique jusqu'à emplir toute sa conscience. Sa conscience ensuite : elle se posa la demeure où prit racine la croyance qu'elle mettrait au monde le Messie. Cette croyance reçut une telle assise radicale (racinale) dans sa conscience que plus rien d'autre que sa vérité et ses reproductions ne hanta son âme virginale : « Cette vérité [répétée, plébiscitée, établie et démultipliée, de la mise au monde du Messie par la vierge qu'elle est] est pour [Marie] un bien définitivement acquis, appelé en tant que tel une connaissance » (*idem*, p.8). Tel est le sens dans lequel, suivant la phénoménologie husserlienne, conformément à son aspect lié au jugement vrai et à la connaissance en découlant, Marie est transcendentale mère du Messie.

Or, assoiffée d'une expérience ultime de conscience religieuse, Marie ne put se satisfaire des croyances populaires encore moins des connaissances générales des gens de son peuple, que pourtant elle aura toutes pleinement assimilées et accomplies dans la liberté de sa virginale conscience. La Vierge-Marie devait connaître quelque chose de bien plus fondamental encore. Par où elle dût s'ouvrir à des méditations de type essentiel. Marie, si elle apparaît comme une fille d'Israël, trouve la vérité de

son être virginal dans l'expérience d'un *a priori* qui exige de tenir pour non existant le monde naturel de même toutes les connaissances de son moi naturel, culturel et scientifique jusqu'ici réalisées. Ce qui, théoriquement, s'explique en phénoménologie. En effet,

en philosophes qui méditent de façon radicale, nous ne possédons à présent ni une science valable ni un monde existant. Au lieu d'exister simplement, c'est-à-dire de se présenter à nous tout simplement dans la croyance existentielle (naturellement valable) de l'expérience, ce monde n'est pour nous qu'un simple phénomène élevant une prétention d'existence (*Seinsanspruch*). Ceci concerne aussi l'existence de tous les autres « moi », dans la mesure où ils font partie du monde environnant. [...] Avec les autres « moi » disparaissent naturellement toutes les formes sociales et culturelles » (Husserl, 1953, p. 16)

Avec ce deuxième degré de l'expérience de conscience mariale où étaient prédominants les autres « moi », socioculturels, l'on a vu Marie participer néanmoins du premier type d'actes intentionnels : celui de l'*intentio* exclusivement dirigé vers le monde naturel atteignable à partir de l'historicisme jusqu'ici critiqué par Husserl. Au sujet de l'historicisme, et si l'on écoutait un tant soit peu ce qu'en dit la postérité phénoménologique husserlienne la plus immédiate?

Pour un disciple de Husserl, Martin Heidegger en particulier, « *la critique husserlienne du naturalisme* » se comprend à la lumière de sa remise en cause de « la naturalisation de la conscience » (Heidegger, (1994) 2013, p. 81). Comment Heidegger analyse-t-il ce phénomène de la naturalisation de la conscience ? À partir de la question : « Quelle est la forme de cette critique, et contre quoi est-elle dirigée ? » M. Heidegger répond : « Contre le naturalisme et l'historicisme. Le naturalisme apparaît avec l'exploration et le découverte de la nature. De la même manière, l'historicisme est issu d'un découverte de l'histoire » (*ibidem*). C'est donc en une explicitation des méprises du naturalisme dans le sens de l'expérience husserlienne de la conscience que Heidegger fait état de la naturalisation de la conscience. Il écrit, « Outre la naturalisation de la conscience, la *naturalisation des idées* constitue une autre falsification de l'idée de philosophie comme science

rigoureuse » (*idem*, p. 83). Et pour cause, la science de la nature s'est imaginé « pouvoir résoudre par elle-même les problèmes de la théorie de la connaissance, et a empêché du même coup de prendre en vue l'objectivité spécifique que constitue en tant que telle la « conscience » » (*ibid.*). Ayant en vue l'objectivité propre à la conscience, Heidegger met en lumière chez Husserl, « la fondation d'une scientificité absolue » (*idem*, p. 87), laquelle se constitue par dépassement de la science psychologique. En psychologie, « l'être psychique est posé comme fondé dans l'être de la nature » (*idem*, p.88). En conséquence, ainsi qu'on peut l'affirmer dans ce sens nous mettant en liaison avec Heidegger et Husserl, c'est en ce que « l'être psychique est posé comme fondé dans l'être de la nature » que tant la *conscience* chez Husserl, l'*être* de la conscience chez Heidegger que l'*esprit* qui chez nous anime l'être de conscience, ne sont appréhendés ni par l'attitude naturelle ni par l'historicisme. D'autant que ce dernier n'accède pas encore à l'histoire de l'*ego* virginal où se rencontre l'*esprit* qui *est*.

Après cette parenthèse, revenons à l'historicité de l'expérience de conscience mariale. Laquelle, en son degré deuxième, est caractérisée par l'intentionné qui voit l'*intentio* être intuitionnée par l'évidence adéquate. De celle-ci, le remplissement est conféré par un *intentum* restituant la satisfaction des aspirations sociales, scientifiques et religieuses, historiques donc, du monde naturel hébraïque. Par où l'on verra que contrairement à l'attitude naturelle du psychologisme, la phénoménologie husserlienne se fonde sur une attention au vécu de conscience où se recouvrent la nature et l'histoire en leur immanence phénoménologique transcendentale explorée par la conscience. On peut dire avec Husserl que « Dans l'évidence [adéquate de la mise au monde de Jésus par la Vierge-Marie], la chose ou le fait [de cette maternité virginale] n'est pas seulement visé [en idée par Marie] de façon lointaine et inadéquate [comme dans le naturalisme et l'historicisme]; elle [lui] est *présente* « *elle-même* », le sujet [c'est-à-dire la personne physique de Marie] qui juge en a donc la conscience immanente » (Husserl, 1953, p. 9). Dans cette évidence corrélatrice où la conscience « se conforme aux choses et aux « faits » eux-mêmes », « la simple intention

(*Meinung*) vide [qu'avait la Vierge de donner naissance au Messie] « se remplit » et « se parfait » (*Erfüllung*) ; elle est synthèse par le recouvrement exact de l'intuition et de l'évidence correspondante » (*ibid.*).

En cette même intentionnalité cependant, l'expérience de conscience, pour devenir eidétique, nécessite un second type d'*intentio*, plus précisément des r-envois portant sur les possibilités recouvertes par les actualités de la vie naturelle jusqu'ici analysées, y compris le recouvrement synthétique de l'intuition et de l'évidence où s'accomplit la maternité virginale de Marie par Jésus, laquelle, somme toute, relève de l'adéquation non encore apodictique du monde naturel. Car :

L'existence naturelle du monde – du monde dont je puis parler – présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'ego pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal » (*idem*, p. 18).

Le regard phénoménologique, qui s'oriente vers les cogitations qu'il est possible que la Vierge-Marie ait entreprises, cette fois sur les actualités de sa vie de Nazaréenne, l'illustre bien. Le second type de cogitation dépasse les actualités mariales ; il passera le niveau de l'évidence adéquate pour s'ouvrir à l'horizon de l'évidence apodictique. Lorsque cela sera, *l'on aura gravi le troisième degré de l'intentionnalité mariale : l'évidence apodictique virginale*.

III- LA RÉDUCTION EIDÉTIQUE HUSSERLIENNE : LE RÉSULTAT DE SON APPLICATION AU VÉCU MARIAL

Pour pouvoir confesser que le Très-Haut a fait pour elle des merveilles, et que partant, toutes les générations la diront bienheureuse, il va de soi que l'ego marial se situe à la troisième (3^e) étape de ce que Husserl, dans la première méditation conçoit comme le processus de jugement, à savoir la connaissance ; mais d'une connaissance cette fois phénoménologique, c'est-à-dire établie sur une réduction eidétique, laquelle part du fait à l'essence. Comment ?

C'est que le résultat de la réduction eidétique sera de révéler, à la Vierge-Marie, son essence. Laquelle ? Être une simple personne humaine. La Vierge-Marie, pour ainsi dire, sera alors parvenue à librement justifier la vérité de l'intention du Seigneur, celle de faire d'elle une mère reconnue universellement par ses fils, à savoir toutes les générations qui la diront bienheureuse. Telle est, d'emblée, l'essence de la nativité du Messie ou Christ. La liberté mariale est, en conséquence, l'expression de son humanité. Autrement dit, l'humanité s'accomplit dans l'acte intentionnel par lequel l'homme rejoint son essence, laquelle n'est autre que de laisser apparaître l'humain auquel seul l'homme peut donner vie. C'est pourquoi la Vierge-Marie a pu assumer la naissance de l'humanité du Christ, c'est-à-dire répondre à l'appel de l'advenue en présence du divin Fils.

L'intention divine ne trouve sa justification que dans la liberté de l'intuition mariale, qui seule est capable d'humaniser. Connaissant humainement le Seigneur, c'est-à-dire en laissant l'intention de Dieu rencontrer son sein d'humaine, la Vierge atteste la vérité du projet divin qu'elle justifie par là. Cette justification, c'est que la Vierge-Marie a laissé se démultiplier, et s'enraciner dans sa conscience, l'intention du Seigneur : celle de faire d'elle la mère universelle de l'humanité. C'est une telle occurrence, fondamentale, que restitue le « *Fiat* », le « oui » radicale de la Vierge-Marie. À ce titre, en plus de se donner comme *intentio*, le « Je suis la servante du Seigneur ... Qu'il me soit fait selon votre parole » apparaît, dans le parcours vocationnel marial, comme l'acte intentionnel décisif.

Comme décision, l'*intentio* du « oui » marial trouve son intuition dans ce que Husserl conçoit comme « la permanence de l'acte de décision ». Dans un texte de Heidegger sur *la logique*, s'explique le concept de la décision où Heidegger présente l'être décidé au sens de la résolution prise, ici, en un sens plutôt communautaire. Selon lui, « si nous voulons agir ensemble, si nous voulons agir avec les autres ou contre eux », que cette décision « perdure, elle devient : *s'être décidé* » (Heidegger, 2008, p. 90). En effet, seule la permanence de la décision⁶ mariale pour l'entièreté de la

communauté humaine fonde la connaissance de soi de la Vierge-Marie comme celle pour qui l'Éternel des générations a universellement fait des merveilles. C'est aussi et surtout au sein de cette permanence de la décision qu'il faut voir la source de la mise au monde du Fils de la promesse par la Vierge-Marie. Comment comprendre autrement cette permanence comme suit : l'Éternel, de toute éternité, a, d'ores et déjà, disposé la jeune fille de Nazareth à entrer dans l'accomplissement de ce dessein unificateur de l'intention du Seigneur avec l'intuition de la Vierge. Associé ainsi aux occurrences possibles du devenir de la décision mariale, le « moi [virginal] continuellement décidé » restitue l'*habitus* de la Vierge-Marie ; autrement dit, le moi-personne-permanente ou encore sa personnalité.

Conclusion

Cette étude avait pour objectif de montrer que le moi de la Vierge-Marie se configure avec son vécu à Nazareth, tel que ce vécu relève déjà d'une expérience de transcendance de sa conscience, expérience théorisée à partir d'E. Husserl dans le texte de ses *Méditations cartésiennes*. L'on a vu le cadre théorique husserlien offrir une fondation philosophique à l'expérience de conscience mariale. Dans ce sens a été présentée la méthode husserlienne de la réduction eidétique, qui conduit à l'essence après une réduction transcendentale, mise entre parenthèses du monde naturel. Dans ce cadre a été explicitée l'expérience de la conscience mariale telle qu'elle transcende l'adéquation de la mise au monde de Jésus de Nazareth par Marie pour s'ouvrir à l'horizon de son apodicticité : la virginité éternelle de Marie où s'engendre l'humanité du Christ. Une telle apodicticité exprime l'*essentielle* liaison de l'humain au divin. Ce que traduit *naturellement* le *fiat* de Marie à l'appel de Dieu transmis par l'Ange. Au final, le *fiat*, c'est, encore en conformité avec la phénoménologie husserlienne, dans le caractère personnel, l'*habitus* de la Vierge-Marie qu'il trouve sa constitution ; le « oui » ressortissant de la persévérance de sa volonté.

C'est aussi et surtout dans la persévérance de la volonté de la Vierge-Marie que se comprend la nativité spirituelle de Jean, le disciple de Jésus, par la Vierge-Marie elle-même. En conséquence, la phrase : « Le disciple la prit chez lui » (Sainte Bible, Jn 19,27) exprime le type apriorique de l'actualité de l'accueil de l'Ange par la Vierge-Marie. Ici, l'on voit que, dans le voir de l'essence transcendentale propre à l'ego marial, tel qu'inscrit dans l'*a priori* universel, seule la mise au monde de toute l'humanité constitue le mobile de la décision de Marie de Nazareth de s'ouvrir au dessein de mettre au monde le Fils annoncé par l'Ange. Comment cela ? C'est ce que nous mettrons en évidence au cours d'une prochaine étude.

Notes

- ¹ Pour traiter de la Vierge-Marie, conscience qui se transcende, y aura-t-il meilleur cadre que les « nouvelles voies d'accès aux *problèmes universels spécifiques de la constitution de l'ego* transcendantal » (Husserl, 1953, p.62) conçues par le Père de la phénoménologie ? Ces voies n'étant autres que celles des horizons du possible accessibles au moyen de la méthode eidétique!
- ² Le monde naturel où vit Marie à Nazareth et où elle donnera naissance à Jésus de Nazareth relève des « évidences premières en soi ». Sur les évidences premières, Husserl de préciser : « Cette évidence est en elle-même antérieure tant aux évidences de la vie courante qui se rapportent au monde, qu'à celles de toutes les sciences ayant le monde pour objet [...]. Néanmoins nous pouvons nous demander si, dans cette fonction d'antériorité qui est sienne, elle peut même prétendre au privilège de l'évidence première et absolue » (Husserl, 1953, p.14). Comment, comme « évidence première en soi », la mise au monde de Jésus par Marie accèdera-t-elle au privilège de l'évidence première et absolue », voilà qui motive notre étude.
- ³ Le « moi-personne » n'est autre que le socle de l'*habitus*. Cela que l'on mettra en relief pour justifier le « oui » de la Vierge-Marie à Dieu. E. Husserl le présente comme le « moi-personne » au sens de la conviction qui procède de l'être-décidé.
- ⁴ Marie confesse : « Je suis la servante du Seigneur ; que tout se passe pour moi comme tu l'as dit » (Sainte Bible, 1998, Nouveau Testament, L1-38, p.79).
- ⁵ Notre hypothèse est la suivante : que l'expérience transcendentale de soi comme servante du Seigneur dont relève la donation en fait de la vie de Marie à Nazareth soit un exemple de « pures possibilités », c'est ce qui doit être compris dans le sens eidétique, pur, de la virginité de la conscience mariale comme fondement de l'humanité, tout aussi pure, de Jésus. Ainsi que l'écrit Husserl : « Après l'importante transformation que l'idée de la méthode eidétique fait subir à l'idée de la phénoménologie transcendentale, nous nous tiendrons dorénavant, en reprenant l'élaboration des problèmes de la phénoménologie, dans les cadres d'une phénoménologie purement eidétique » (Husserl, 1953, p.62). Au cours de cette étude, notre thèse, qui procédera de la phénoménologie eidétique husserlienne, sera la suivante : pure, l'essence, eidétique, c'est-à-dire, ici, virginale ou immaculée, constitue le lieu de l'union entre l'humanité de Marie, en fait donnée comme servante de Dieu, et la divinité du Père du Christ ; ce lieu, c'est la conscience de la Vierge-Marie hantée par l'Esprit du Dieu connu par elle.

⁶ À ce sujet, Husserl écrit : « Si je me décide, par exemple, pour la première fois, dans un acte de jugement, pour l'existence d'un être et pour telle ou telle autre détermination de cet être, cet acte passe, mais je reste désormais un moi qui s'est décidé de telle ou de telle autre manière. « J'ai une conviction correspondante. » [...] Tant [que la conviction] est valable pour moi, je peux « revenir » vers elle à plusieurs reprises et je la retrouve toujours comme mienne, comme m'appartenant en tant qu'*habitus* ; je me trouve moi-même comme un moi qui est convaincu, comme un moi permanent déterminé par cet *habitus* persévérant. [...] Je me décide, l'acte vécu s'écoule, mais la décision demeure. [...] Je suis désormais déterminé d'une certaine façon. [...] Si la décision a pour objet une action, elle n'est pas « abandonnée » avec la réalisation de son but. Elle demeure en vigueur – dans le mode de l'accomplissement – [...] Tout en se constituant soi-même, comme substrat identique de ses propriétés permanentes, le moi se constitue ultérieurement comme un moi-personne permanente, au sens le plus large de ce terme qui nous autorise à parler de « personnalités » inférieures à l'homme » (*idem*, p. 56-57).

Références bibliographiques

Heidegger, M. (1979). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*.
tr. A. Boutot, (2006), Paris : Gallimard, 275 p.

Heidegger, M. (1994). *Introduction à la recherche
phénoménologique*. tr. A. Boutot, (2013), Paris : Gallimard, 363 p.

Heidegger, M. (2008). *La logique comme question en quête de la
pleine essence du langage*. tr. F. Bernard, Paris : Gallimard, 192 p.

Husserl, E. (1953). *Méditations cartésiennes*. tr. E. Lévinas, Paris :
Vrin, 136 p.

Noble Coran (1430). *Le Noble Coran et la traduction en langue
française de ses sens*. Arabie Saoudite : Complexe Roi Fahd, 1008 p.

Ricoeur, P. (1954). « Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de
Husserl », dans *Revue Philosophique de Louvain*. Volume 52, Numéro 33,
pp. 75-109.

Sainte Bible (1998). Traduite du grec et de l'hébreux, Ontario :
Société biblique canadienne, 378 p.

HERMÉNEUTIQUE DE L'OUBLI HEIDEGGÉRIEN : À PROPOS DU POÈME DE HÖLDERLIN "PATMOS"

Wouanssi EKÉ

Docteur de l'Université de Poitiers.

ekewouanssi@hotmail.fr

Résumé : L'œuvre de Heidegger a pour fil conducteur, la question de l'oubli de l'être. Cependant, celle-ci sous-tend la question théologique de l'être, au sens plein du terme, à telle enseigne qu'on pourrait dire que celle-là est subordonnée à celle-ci. Mais sur cette dernière, la position de Heidegger reste ambiguë, tant, aussi bien de son aveu même, que de sa provenance intellectuelle et du milieu catholique dont il est issu. Les non-dits, les blancs, les parenthèses, les guillemets, etc. qui sont disséminés un peu partout dans cette œuvre en donnent la mesure. Nous nommons cette ambiguïté *les silences de Heidegger* car, il va falloir désormais lire Heidegger *contre* Heidegger afin de le rendre plus lisible. Les prolégomènes que nous avons proposés (nos travaux de thèse) avaient pour but d'ouvrir encore plus larges les chemins du dépassement de Heidegger, de la métaphysique et surtout de la libération de la parole comme fondement de l'être et de Dieu, fondement du Lieu-même où le Mot et la pensée se taisent et se subliment, comme c'est le cas en poésie, un mode et un monde sans métaphysique. Pour Heidegger, l'acheminement vers cette parole passe par les poètes comme Trakl, Rilke et surtout Hölderlin. Mais son rapport avec celui-ci est à l'image de toute son ambiguïté : il le « coupe » littéralement de ses origines et son histoire personnelle ; son commentaire de *Patmos* est caractéristique de cette herméneutique de l'oubli.

Mots-clés : HÖLDERLIN, POÉSIE, PROPHÉTIE, MÉTAPHYSIQUE, LANGAGE, PATMOS, OMISSION.

Abstract : M. Heidegger's entire work is guided by a main fact: the oversight of being, but, the question of being belongs both to metaphysics and theology. Even so, Heidegger seems to deny it anyway, in spite of his own provenance and also the catholic background he comes from. There is some ambiguity in Heidegger's demonstration for example, when he wants to show how poetry can bring back to the foundation of being, he chooses Patmos of Hölderlin and suddenly forget that Patmos had his roots in christianism, given to proclaim faith. All this is forgotten in Heidegger's explication.

Keywords: HÖLDERLIN, POETRY, PROPHECY, METAPHYSICS, LANGUAGE, OMISSION, PATMOS.

Introduction

Françoise Dastur écrit : « Le penseur et le poète font l'un et l'autre l'épreuve de cet « être » de la parole, et ici le mot *Wesana* a le sens que lui donne Heidegger depuis déjà les années quarante, à savoir le sens de l'ancien verbe haut allemand *wesan*, qui signifie « déployer son être », plutôt que celui traditionnel d'« essence », qui suppose la distinction, elle-même traditionnelle, de l'essence et de l'existence, et *khorismos*, hérité du platonisme, séparant le sensible et l'intelligible.¹ »

Nous-même, nous nous passerons volontiers de ce sens traditionnel pour nous intéresser uniquement à un cas où Heidegger, célébrant la poésie, en vient à en escamoter le sens historique comme s'il avait pour volonté secrète – et subjective – de le déraciner et lui faire dire, outre ce qu'il est, ce qu'il ne veut pas dire au nom de l'herméneutique comme si la Vérité du penseur était différente de celle du poète : du coup, son approche semble drainer un *soupçon* d'omission. Malheureusement – et c'est là, la beauté des textes de Heidegger – c'est au nom de cette même herméneutique que l'on découvre ce que Heidegger omet dans *Patmos* de Hölderlin. Alors que l'histoire de ce poème est chrétienne, Heidegger semble l'ignorer et même, met en garde quiconque l'envisage.

Nous allons dans un premier temps rappeler l'origine et les racines historiques de *Patmos*, ensuite confronter ces racines avec le commentaire de Heidegger dans *l'Approche de Hölderlin* et enfin démontrer que Heidegger savait très bien ce qu'il faisait en *occultant* l'histoire et le sens du magnifique poème de Hölderlin. C'est le prolongement de l'oubli, jusque dans son herméneutique.

I- QU'EST-CE QUE *PATMOS* ?

Patmos de Hölderlin appartient à la classe d'élégie écrit en 1801-1802, puis remanié peu après. Comme il est dédié à Frédéric V, Comte de Hombourg, on n'a plus de doute sur ses racines chrétiennes : en effet, Frédéric V était connu pour sa piété et sa ferveur biblique et surtout pour

son aversion de l'impiété que le siècle des Lumières (*Aufklärung*) avait assénée dans l'exégèse biblique. Nous savons, de sources sûres, que le Comte avait demandé à Klopstock (1724-1803) de composer un poème biblique à cet effet. Comme Klopstock n'avait pas satisfait à cette demande, un ami de Hölderlin, probablement Isaac Von Sinclair, l'y avait encouragé. Nous pensions sincèrement, avant même de l'avoir découvert sous la plume de Philippe Lacoue-Labarthe, que Hölderlin, en nommant son poème *Patmos*, faisait allusion à l'île de Patmos où fut écrit l'Apocalypse. Donc, un lieu, un site stratégique pour l'histoire néo testamentaire et surtout le refuge d'un pamphlétaire dont le but politique n'était pas l'instauration du christianisme, mais la restauration et la restitution de Jérusalem. Ignorer ce point historique, comme le fait Heidegger, est plutôt *accablant*.

Patmos a donc une origine chrétienne, uniquement chrétienne, *ontologiquement* chrétienne. Nous en avons pour preuve deux éléments :

1) Klopstock, pour des raisons que l'on ignore, n'avait pas honoré la demande du Comte. Hölderlin, pour les raisons évoquées ci-dessus, a composé ce poème biblique ; il porte d'ailleurs la dédicace *Au Landgrave de Hombourg*.

2) Les premiers mots du poème, *danger, obscurité, fils des Alpes, les abîmes, les ponts à peine bâtis* font clairement référence à l'*Aufklärung*. Les noms des lieux présents dans le poème, Tmolus, Taurus se trouvent en Turquie, la vraie fille aînée de l'Église romaine. Mésogis se trouve aussi en Asie occidentale et couvre l'Iraq (où coulent le Tigre et l'Euphrate²), l'Assyrie, Ninive, des lieux bien connus de tous les lecteurs de la Bible.

Disloquons les vers de ce poème en quelque prose afin d'en approcher le sens, en vue d'une compréhension littérale : aux portes de l'Asie se trouve Patmos et sa grotte obscure ; hospitalière, elle donne refuge à l'étranger échappé du naufrage... c'est elle qui jadis donna ses soins au Voyant³ de Dieu le bien-aimé, inséparable d'avec le Fils du très- haut ; il avait vu avec exactitude le visage de Dieu, avait vu les mystères du cep⁴,

avait été de la Cène⁵ où le Christ annonça sa mort prochaine. Il mourut effectivement le soir tombé, il fit descendre l'Esprit sur ses amis afin qu'ils s'aiment et conjurent le Mal les mains jointes (en priant). Ainsi, comme le semeur et le vanneur travaillent pour le grain qui nourrit, le mineur et le forgeron à force de patience, et à l'image de l'Etna qui contient en latence le feu et le fer, façonneront le visage du Christ tel qu'il a été.

Cette approche personnelle nous permet de mieux comprendre ce que dit le poème de Hölderlin et surtout ce à quoi il croit. La présence de nombreux symboles dans son poème renvoie effectivement à la morphologie de l'Apocalypse dont le texte est destiné aux sept Églises d'Asie, cette même Asie présente et même mise en exergue dans le poème de Hölderlin. Le sens de ce poème prend toute son importance à l'avant dernière strophe et l'identifie comme une œuvre unique dont la piété et la fervente croyance ne font aucun doute :

Si donc, autant que je le crois, maintenant

Les célestes pour moi ont quelque amour,

Combien plus en ont-ils pour toi !

Car je sais une chose,

C'est que la volonté du père

Eternel a pour toi

Bien du prix

... le Christ est encore vivant

...

Combien plus en ont-ils pour toi ! Toi ici, c'est le destinataire du poème, le Landgrave de Hombourg.

La dernière strophe est ambiguë, mais elle a tout l'air d'une parénèse ; la révolution française et la révolution des Lumières étant venues de l'autre

côté des Alpes, Hölderlin chercherait pour le peuple allemand un guide. Il se pourrait qu'il l'ait trouvé chez le Comte de Hombourg pour lequel il demande à Dieu « quelque amour ». Mais on peut tout aussi bien croire que c'est le peuple allemand tout entier qu'il veut réveiller. Considérerait-il ces révolutions venues d'ailleurs comme fugaces ? On peut le supposer :

Nous avons vénéré la Terre notre mère

Et nous avons récemment vénéré la lumière du soleil

Sans savoir ; mais le Père, par-dessus tout,

Lui qui règne sur tout

Aime que soit gardée

La lettre ferme et que soit bien interprété

Le sens de ce qui dure...

Qu'est-ce qui dure ? Nous ne pouvons le savoir avec exactitude : la multiplicité des versions de *Patmos* toutes inachevées brouille le message. Mais une chose est sûre ; ce n'est pas ce que pense Heidegger, le monde grec, mais la foi chrétienne et l'éveil spirituel du peuple allemand. C'est ce que pense Ernest Tonnelat : « Parmi les devoirs que Hölderlin s'impose à lui-même ... il en est un qui revient avec une insistance particulière : il veut être un des guides spirituels du peuple allemand... c'est toujours à ses compatriotes qu'il songe. C'est à travers eux qu'il voit le reste de l'humanité. » (Tonnelat, 1950, p. 228)

Patmos s'achève avec ce repli ou cette conviction – naïve ? – tout au moins légitime que le peuple allemand est un peuple élu des temps nouveaux ainsi que sa langue.

...suive cela le poème allemand.

Tout comme sous sa plume, il y a d'autres poèmes du même acabit : *Le chant de l'Allemand (Gesang des Deutschen), Aux Allemands (An die Deutschen)*

Au sortir de ce point historique, une chose est claire : tout comme le prophète s'était exilé sur l'île de Patmos pour lancer la contre-attaque vers la *Bête* (Rome et Babylone), Hölderlin s'y voit ou y voit le Comte de Hombourg lançant la contre-attaque en direction de l'impiété apportée par le siècle des Lumières. À ce titre, Hölderlin se voyait plus prophète qu'autre chose ; en tout cas, plus prophète que ne le lui dénie Heidegger⁶.

II- HEIDEGGER ET L'APPROCHE DE HÖLDERLIN

Avant tout propos, nous allons reproduire le texte de *l'Approche de Hölderlin* qui reconforte le *soupçon* de dénégation que nous soutenons :

«Leur parole (la parole de poètes) est celle de la prédiction au sens rigoureux de *προφητεύειν*. Les poètes, quand ils sont dans leur être, sont prophétiques. Mais ce ne sont pas des « prophètes » au sens judéo-chrétien de ce mot. Les « prophètes » de ces religions ne s'en tiennent pas à cette unique prédiction de la parole primordiale du Sacré. Ils annoncent aussitôt le dieu sur lequel on comptera ensuite comme sur la sure garantie du salut dans la béatitude supra-terrestre. Qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin avec le « religieux » de la « religion » qui demeure l'affaire de la façon romaine d'interpréter les rapports entre les hommes et les dieux. Qu'on n'accable pas cet univers poétique d'une charge qui touche à son être en faisant du poète un « voyant » au sens du « divin » [...] L'être de ce poète ne doit pas être pensé par référence à ces « prophètes » mais bien plutôt le caractère « prophétique » de cette poésie doit-il être compris à partir de l'être de la prédication poétique...» (Heidegger, 1973, p. 145-146)

Heidegger dit bien *au sens rigoureux de προφητεύειν* et aussitôt rectifie le sens indiqué, toute chose qui ne nous facilite pas la véritable approche du poète.

Si nous conservons l'hypothèse de la nature chrétienne du poème de Hölderlin, alors Heidegger prend ici non seulement le contre-pied radical de Patmos, mais également de toute la poésie de Hölderlin lorsque l'on considère son chemin intellectuel.⁷

En outre, l'avant-propos de *l'Approche de Hölderlin*, nous promettant des éclaircissements des poèmes de Hölderlin à travers le rapport pensée/poésie, semble nous laisser plus longtemps encore sur notre faim, tant l'approche du philosophe s'apparente à « *la chute de neige sur la cloche* », c'est-à-dire sans effet et sans écho. Mais ce *loupé* n'est qu'une fausse apparence. Nous continuons de croire – maintenant preuves supplémentaires à l'appui – que Heidegger ne pouvait pas ignorer le caractère profondément spirituel – et donc religieux au sens latin du terme – des poèmes de Hölderlin. Le problème se situe donc ailleurs et correspond sans doute à la dénégation feinte ou inconsciente qui fonctionne désormais dans l'œuvre de Heidegger comme un double oubli : pour des raisons philosophiques que l'on peut imaginer aisément aujourd'hui, Heidegger veut fonder la Grèce comme notre *terre natale*. Hölderlin aussi ; mais celui-ci va au-delà de la Grèce, ce que ne lui concède pas Heidegger. Mais faute de pouvoir amputer ce pan primordial de la signification de la poésie de Hölderlin, Heidegger le tait tout simplement, inconsciemment sans doute. Il doit y avoir, chez Hölderlin, des raisons profondes qui le poussent à se considérer lui-même comme prophète des temps nouveaux de l'humanité et, chez Heidegger, celles qui le considèrent comme porteur de *l'ordre ancien*. C'est uniquement sur ce terrain que se justifie la légitimité d'une lecture croisée entre les deux penseurs.

Voilà pourquoi *l'Approche de Hölderlin* nous laisse démunis face à notre attente, d'autant que la méthode de l'explication du texte qu'emprunte Heidegger a certes le mérite d'embrasser dans une vue synoptique l'ensemble du domaine poétique, mais aussi l'inconvénient d'un manque d'approfondissement et d'éclaircissement pourtant annoncé ; mais cet inconvénient est, pour nous, une aubaine.

Il peut paraître prétentieux de reprocher à Heidegger son *manque* d'approfondissement, ou d'avoir couvert le sens poétique de Hölderlin d'un voile épais qui rend incompréhensible ce qui, encore incompris, y était en attente de compréhension. Autrement dit, Heidegger ne nous aide pas à comprendre Hölderlin ; c'est même le contraire qui se produit : il faut comprendre Hölderlin pour pouvoir comprendre Heidegger ; c'est la seule façon, à notre avis, de mettre en lumière ce qui unit les deux hommes ; chose qui demeure, du reste, voilé. À ce propos, le titre *Approche de Hölderlin* est plus vaste et plus explicite que son contenu : il ne contient que trois poèmes de Hölderlin et deux conférences. C'est donc l'arbre qui cache la forêt. Le reproche devient alors source de lumière et enjeu d'une *phénoménologie de la parole* qui est désormais la seule préoccupation du dernier Heidegger.

Nous ne savons pas pourquoi Heidegger n'a choisi que ces trois poèmes, même si leur configuration, *Retour*, *Comme un jour de fête*, *Souvenir*, donne à saisir, d'un seul coup d'œil, la question centrale de sa philosophie et le langage codé de Hölderlin : le *Retour* n'est pas un demi-tour sur ses pas, mais la nostalgie du plus originel – la question de l'être et de l'étant. *Comme un jour de fête* célèbre l'esprit, les dieux et les hommes. *Souvenir* (mieux souvenirs), c'est l'existence effective ; le *Dasein-dans-le-monde* et le *Dasein-dans-le-temps*. C'est sur ce dernier que Heidegger est le plus prolix ; c'est également sur ce point que nous « l'attaquons », conformément à l'hypothèse émise au §II du présent article.

III- POÈTE OU PROPHÈTE : DU RAPPORT ENTRE POÉSIE ET PROPHÉTIE

Heidegger a séparé ces deux notions en mettant un point d'honneur à dissocier le sens littéral du prophète de celui intégral du poète. Nous les remettons de nouveau ensemble, avec les arguments même de Heidegger. Nous confronterons ici textes pour textes, les arguments de Heidegger avec quatre prophètes bibliques : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Baruch. Cette démarche n'a rien de subversif : elle atteste, au contraire, qu'il y a bel et

bien, chez Heidegger, un problème, une explication – pour reprendre le mot de Didier Franck – avec le christianisme, et que cette explication est aussi profonde qu'elle est de prime abord incompréhensible, d'autant incompréhensible que, l'ayant découverte⁸ Heidegger fit interdire la parution de ses premiers écrits dans la compilation de ses Œuvres Complètes, notamment le cours sur la *phénoménologie de la vie religieuse*⁹.

La page de l'*Approche* que nous avons citée (supra p5) nous donne parfaitement raison. La mise en garde est claire : « Qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin avec le religieux... ». On pourrait bien prendre Heidegger au mot et s'en tenir à cette mise en garde. Cependant, le fond de son commentaire est tout autre. La description phénoménologique et ontologique du poète de Heidegger est exactement – nous soulignons exactement – la même que la définition biblique du prophète hébraïque.

On se souvient très bien de ce que Heidegger disait lui-même à propos du temps qu'il avait mis avant de s'engager dans une analytique du langage et de la parole : presque trente ans après la suspension d'*Être et Temps* jugé prématuré¹⁰. Sans doute ce temps l'a-t-il contraint involontairement à oublier les sources auxquelles il puisait son analyse ! Un travail de mémoire nous oblige à le lui rappeler : tout le symbolisme biblique lié à la transmission de la parole se trouve affecté au « prophétisme » poétique dans le texte de Heidegger ; ce qui manque, c'est le renvoi, ne serait-ce qu'en petite note en bas de page. Une lecture attentive de l'introduction aux livres prophétiques de la Bible de Jérusalem montre bien ce qui est en jeu : la transmission de la parole, et donc le problème du langage ; problème sur lequel Heidegger a travaillé trente ans durant ; problème au profit duquel il entreprend de détruire la métaphysique ; problème qui parachève en réalité la question de l'être chez Heidegger. Le recours à Hölderlin n'est donc pas innocent dans le dernier parcours heideggérien, surtout qu'il prend place – historiquement – à une époque où l'Allemagne a besoin – tout comme Israël l'eut en son temps – d'un prophète. Marlène Zarader écrit : « Qu'il (Heidegger) ait repris pour penser telle ou telle question, par exemple celle du langage, une essence et

des structures qui sont originellement celles de la Bible, cela me semble un fait tout aussi manifeste, et qui mérite d'être interrogé quant à son sens et à ses conséquences.» (Zarader, 1990, p.64) Ce sont ces conséquences que nous ne cessons de nommer « les silences de Heidegger ».

Le cas échéant, lorsque l'on croise le commentaire de Heidegger, notamment son explication de *Souvenir* avec les textes prophétiques de la Bible, des similitudes deviennent troublantes et les frontières, qu'il a fixées lui-même entre poète et prophète, sautent d'elles-mêmes. On lit dans Ézéchiel 3,17 : « Au bout de sept jours, la parole de Yahvé me fut adressée en ces termes : fils d'homme, je t'ai fait guetteur pour la maison d'Israël », Isaïe 8,18 dit de même ceci : « Voici que moi et les enfants que Yahvé m'a donnés nous devenons signes et présage en Israël », quant à Hébreux 2,18, il est écrit ce qui suit : « Nous voici, moi et les enfants que dieu m'a donnés ». Enfin dans le livre d'Ézéchiel 24,27, les termes sont tout aussi clairs : « Tu seras pour eux un présage et ils sauront que je suis Yahvé ».

Tous ces textes, et bien d'autres sans doute, se trouvent « dilués » dans le commentaire de Heidegger, sans bien sûr leurs références. Ainsi nous lisons : « La parole du poète est pur appel de ce que les poètes qui pressentent toujours espèrent et guettent... la nomination poétique dit ce que l'invoqué lui-même, selon son essence, met le poète dans la nécessité de dire. Ainsi obligé, Hölderlin nomme la Nature le Sacré » (Heidegger, 1973, p.75). Dans la Bible de Jérusalem, les prophètes nomment ce Sacré, ce Saint, le Transcendant. Donc, les poètes comme les prophètes d'Israël sont tous les deux, conformément au texte même de Heidegger, des visionnaires, des signes et des guetteurs qui plus est, ont une conscience profonde de leur mission : « La longueur de la nuit peut parfois excéder les forces de l'homme jusqu'à lui faire souhaiter de sombrer dans les sommeil » (Idem, p.140). L'allusion est ici faite au prophète Jonas qui, investi d'une mission périlleuse pour Ninive, s'enfuit de la face de Dieu et s'endort profondément dans la cale d'un bateau (Jon I, 5-15).

Dans le décryptage du commentaire de Heidegger, on reconnaît facilement le fameux *Geviert* qui est au centre de son espace onto-théologique ; sinon, que veut-il dire au juste, lorsqu'il présente Hölderlin comme « le poète du poète », juste parce que d'après lui, il est le poète de l'entre-deux ? L'entre-deux chez Heidegger engage toujours le quadruple : terre, ciel, mortels et divins. Hölderlin est donc le poète de l'entre-deux c'est-à-dire de cet espace entre les hommes et les dieux, entre terre et ciel ; espace auquel Hölderlin a consacré sa *parole poétique*. On peut y voir l'allusion faite à Moïse, le médiateur entre les hommes et Dieu ; Dieu que les hommes ne pouvaient et ne devaient ni voir ni entendre. Ces hommes, trop souillés – par quoi ? Personne ne le sait vraiment – pour s'approcher de Dieu. Un Dieu qui descend, et des hommes qui montent et se croisent sur l'esplanade de la parole – codée ou non – pour se déclarer, pour se dévoiler mutuellement dans un subtil *jeu* du voilé dans l'éclaircie du caché/visible.

Le poète de Heidegger est un interprète ; le prophète de la Bible aussi ; le commentaire de Heidegger dit exactement la même chose : « Ainsi l'essence de la poésie se trouve insérée dans ces lois dont l'effort est divergence et convergence, et qui régissent les signes des dieux et la voix du peuple. Quant au poète il se tient dans l'entre-deux, entre ceux-là, les dieux et celui-ci, le peuple » (Idem, p59). La mission du poète est simple, mais délicate : cette mission, c'est la parole. Elle doit être authentique, ne serait-ce que parce qu'elle est reçue ; c'est pourquoi plusieurs textes de l'Ancien et du Nouveau Testament mettent en garde contre la fausse prophétie et les faux prophètes (Is28, 7-14 ; Jr23 ; Ez13 ; Ap13, 11 ; Mt7, 15 ; etc.) C'est sans doute ce que Heidegger nomme *faux dialogue, bavardage* « qui est sans poésie. » (Idem, p161).

Les cours de Heidegger sur la parole sont nombreux depuis *Être et Temps*, où l'*écoute*, caractéristique de la parole tient une place prépondérante dans sa phénoménologie. Par ailleurs, nous savons que l'herméneutique biblique a pour point de départ et point d'arrivée la prière fondamentale hébraïque « écoute Israël » ; « Israël, souviens-toi ! » (Voir notre thèse

p.234)¹¹ Ainsi, la parole poétique trouve-t-elle sa place suprême dans cet espace extra helléniste que Hölderlin accueille et que Heidegger transmet sans nous dire d'où il vient. Hölderlin serait alors, pour Heidegger, le pont qui relie les hommes aux dieux dans sa façon de *dire* que l'art de sa poésie laisse constamment ouverte à l'attente du Sacré. Heidegger voit très bien ce penchant chez Hölderlin ; s'il ne le conteste pas, il ne le montre pas non plus : donc il le montre. Ainsi que nous le voyons dans *l'Approche de Hölderlin*, Heidegger a intégré l'herméneutique biblique dans sa démarche explicative sans toutefois l'ouvrir au premier venu ; la tâche est donc laissée à la postérité de découvrir, d'elle-même, ce que cette œuvre a de profondément théologique et surtout, ce qu'elle doit à l'hébraïsme scriptural.

Le fait que Heidegger ne revienne pas en profondeur sur les poèmes où Hölderlin célèbre le Christ, le christianisme et ses origines lointaines¹² et notamment *Patmos* obéit plutôt à ce silence de « pépinière » où la pensée et l'explication futures écloront un autre jour. Ce jour était déjà arrivé du vivant même de Heidegger : on le trouve en 1937 dans un texte aussi poignant que sincère : *Ein Rückblick auf den Weg* : « Et qui pourrait méconnaître que tout ce chemin s'accompagna silencieusement d'une explication avec le christianisme [...] et simultanément la séparation douloureuse d'avec tout cela ?... »

IV- HEIDEGGER SAVAIT DONC TRÈS BIEN CE QU'IL FAISAIT

La question fondamentale est : pourquoi Heidegger s'arrête-t-il à un moment de son parcours, fait demi-tour pour s'expliquer avec le christianisme ? La réponse à cette question ne se trouve pas dans *l'Approche de Hölderlin*, puisque cette œuvre est postérieure à 1937 et est donc la conséquence de cette explication. Si nous comprenons bien *séparation douloureuse*, c'est qu'il y a eu, sur ce chemin, une rupture plus affective qu'épistémologique, même si, au sens strict, les deux se complètent.

1) On trouve, dans les premiers cours (1918-1921), *La phénoménologie de la vie religieuse* un commentaire exégétique de l'Épître

de saint Paul aux Galates et aux Thessaloniens. En comparaison avec les positions prises dans l'*Introduction à la métaphysique* et dans l'*Approche de Hölderlin*, soit près de trente ans après, ce commentaire est plutôt insolite : c'est comme si, ouvrant les archives de Napoléon, on y retrouvait des plans de la bataille de Waterloo rédigés en bambara.

En effet, Heidegger écrit dans l'introduction de *son* épître aux Galates : « La compréhension phénoménologique de la religion a ceci de particulier qu'elle conquiert la précompréhension requise pour un chemin d'accès originel... ce n'est qu'avec la compréhension phénoménologique que s'ouvre une nouvelle voie à la théologie... Elle a simplement pour but d'ouvrir l'accès au Nouveau Testament. » (Heidegger, 2012, p77). On voit bien, dans ce cours, la méthode phénoménologique à l'œuvre : *aller droit aux choses*, à telle enseigne que, pour mieux comprendre le Nouveau Testament, l'esprit méticuleux de Heidegger le pousse à déconseiller la traduction de Luther, *trop tributaire de son point de vue théologique personnel* ; il propose plutôt celle de Nestle, *Novum Testamentum Graece*. Le souci du détail y est ; la maîtrise de la matière aussi.

2) Cette Épître aux Galates est fondamentale pour le christianisme primitif : nous l'avons déjà signalé au titre de la typologie de Paul (voir notre thèse p465) bien avant d'avoir découvert que Heidegger l'avait fait. Dans ce cours, le jeune Heidegger commente le combat de l'apôtre Paul : le combat entre la Loi, « La Loi étant ce qui fait que le Juif est juif » (Idem, p 83) et la Foi qui est la *justification du salut* ; « Abraham lui-même n'est justifié que par la foi » (Ibidem).

Il commente l'épître de Paul, verset après verset ; du ζηλωτής partisan acharné, le zéléteur à la profession de foi de Paul « τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, le scandale de la croix : c'est le véritable fondement du christianisme, face auquel il n'y a que la foi ou le refus de la foi » (Idem, p. 82). En outre, il insiste particulièrement sur le verbe δικαιούται – que l'on va retrouver plus tard dans sa Parole d'Anaximandre – qui veut dire obtenir justification, déclarer juste et qui vient de la religion juive. (Idem, p80).

C'est à cela, dit Heidegger que Jésus s'oppose éthiquement dans le sermon sur la Montagne : « La δικαιοσύνη (νομος Χριστοῦ) la loi du Christ a plus tard un sens chrétien nouveau. L'argumentation de Paul est ici rabbinique-judéo-théologique. » (Ibidem)

3) Enfin, il pose le lien fondamental entre la πίστις et la ἐλπίς, la foi et l'espérance, le but même de notre cheminement : la Béatitude. La Loi n'existe plus afin que le *Christ ne soit pas mort pour rien* : « toute la dogmatique paulinienne est condensée (dans 2, 19) ἀπέθανεν νόμῳ διὰ νόμου par la Loi, je suis mort à la Loi. Étant donné que le Christ est devenu identique à la Loi, la Loi est morte avec lui, tout comme Paul » (Ibidem). Ces morceaux choisis ne témoignent-ils pas de la foi de Heidegger qui voulait promouvoir le « trésor de l'Église » à une certaine époque où son diocèse fondait sur lui, l'avenir prometteur du thomisme ? Qu'en a-t-il été par la suite ? Rupture.

V- « LA RUPTURE D'AVEC TOUT CELA »

On peut donc légitimement s'offusquer de voir que lorsque Heidegger commente Patmos de Hölderlin, il ne s'intéresse plus nullement ni à son origine ni à l'apocalypse de Jean. En réalité, c'est sciemment qu'il passe à bride abattue sur ce chapitre du christianisme ; nous venons d'en établir la preuve : il connaît fort bien l'histoire des apocalypses bibliques plusieurs fois centenaire : dans son commentaire de l'Épître aux Galates, il mentionne bien l'apocalypse de Baruch ; Baruch, un des auteurs importants des livres prophétiques, garants du messianisme deutérocanonique et reconnu par la Vulgate, la Bible grecque : « ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ la Jérusalem d'en haut : l'état final de la Rédemption est décrite dans l'Apocalypse de Baruch » (Idem, p81). Donc, alors même que Paul ne mentionne pas du tout Baruch dans sa lettre aux Galates, si Heidegger établit le lien entre *la Jérusalem d'en haut* et l'ancien livre prophétique, c'est bien la preuve que sa provenance théologique est restée active au début de sa carrière : il n'était pas seulement philosophe et penseur, mais bien également un exégète au sens « sacré » du terme. L'interprétation historique des livres prophétiques

n'est pas donnée au premier venu ; tous annoncent, dans une cohérence implacable (qu'il faut voir), la Révélation qui est le sens authentique de « apocalypse ». Révélation que Heidegger confessait encore en ce moment-là.

Nous voyons donc que le but principal et surtout l'esprit de l'apocalypse, c'est la revanche, (compte tenu de l'histoire mouvementée d'Israël), contre Babylone chez Baruch et contre Rome chez Jean, et le rêve du Messie sauveur et libérateur chez Baruch, Jean et Hölderlin. Ce dernier croit intimement au retour de ce sauveur libérateur, même si ce n'est pas pour les mêmes raisons que chez Baruch et Jean. Ce Messie, le Christ, a une autre figure chez Hölderlin. Mais c'est sur ce terrain que Heidegger se sépare de Hölderlin. En apparence ; en apparence seulement.

Comment Heidegger en vient-il à « défigurer » la poésie de Hölderlin ? Sachant ce qu'il savait, on reste interloqué par l'amplitude du virage qui le conduit à regarder son ancienne foi de dos. *Le chemin retour* ou le chemin rebroussé est non seulement une douleur, mais une déchirure. Est-ce pour suivre Hölderlin sur son chemin de désespérance que Heidegger renonce à avancer et fait demi-tour ?

Ce que nous exprimons ici sous forme d'une question hésitante est plus profond qu'on ne l'imagine : le renoncement, à l'origine de ses *Silences*, prend place, dans son œuvre, sur une esplanade inattendue ; un hapax : le titre d'un ouvrage. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Le chemin n'est chemin que parce qu'il n'est pas tracé d'avance – sinon, il s'appellerait route. Le chemin est susceptible de nous égarer, puisque c'est nous qui le traçons. Ainsi, le titre original de l'œuvre, *Holzwege*, exprime-t-il exactement cette errance. Le chemin dans la forêt est dangereux à plus d'un titre : lianes, ronces, fauves, reptiles, obscurité, etc., en constituent des embuches parfois mortelles. Les forestiers le savent très bien : si, cherchant une éclaircie pour vous orienter, vous marquez un même arbre deux fois, c'est que vous êtes perdu. Le chemin n'a alors mené nulle part : dans ce cas, le titre de cette œuvre dit plus et même dit autre chose que ce qu'elle contient. Il en est de même, et nous l'avons signalé, avec le titre *Approche*

de Hölderlin. Les *Holzwege* seraient alors toute la vie et toute la signification de la vie de Heidegger. Si cette hypothèse peut être recevable, nous le comprenons aisément pour avoir nous-même fait l'expérience de cette douloureuse déchirure et de cette errance qui prend racine dans le doute. Sur le chemin de la foi, le doute est la salle d'attente la plus obscure, et donc la plus dangereuse, on y fait souvent demi-tour ; nous le savons a posteriori.

VI- TROIS SÉMINARISTES EN PROIE AU DOUTE

Les spécialistes de Hölderlin nous aident à comprendre que s'il n'a pas utilisé les formules fracassantes pour le montrer, il n'en demeure pas moins qu'il se soit éloigné peu à peu de sa foi d'origine. Est-ce parce qu'il sombre dans la folie vers la fin de sa vie, ou sont-ce les multiples échecs de son existence qui le ramèneront, après chaque tourment, dans la couveuse du sein maternel ? Dans ce cas, le ventre maternel se serait trouvé trop exigu pour accueillir l'homme qui n'a jamais su grandir : ce retour est donc demeuré une déchirure et une douleur insurmontables. Il en a été de même pour Heidegger avec la même douleur du retour, mais ses formules sont des plus fracassantes comme celles que nous avons relevées dans *l'Approche de Hölderlin* (infra p. 5)

Est-ce plutôt la découverte du monde grec avec cette foultitude des dieux qui oblige les deux hommes à revoir la position du christianisme (monothéiste) dans leur vie ? Cette question n'est pas inutile lorsqu'on considère deux poèmes obscurs de Hölderlin : *Patmos, Pain et vin*. Peut-être se sont-ils demandé : pourquoi dans l'ordre chronologique de l'histoire, devrait-on considérer une religion comme supérieure à d'autres ? Les dieux nous viennent-ils ou nous fuient-ils ?

Pain et Vin est considéré comme son poème le plus théologique, où il « mélange » habilement ses connaissances des dieux, leurs métaphores et les Écritures saintes : la nuit et le jour, l'obscurité et la lumière semblent avoir marqué le poète dans son cheminement vers le *Dieu suprême* qu'il confesse

volontiers et qu'il appelle de tous ses vœux. Il semble donner sa préférence à la nuit, beaucoup plus propice à ce qu'il convient d'appeler ici Palingénésie¹³ car, en réalité, pense-t-il, c'est au renouvellement de la vie et des couleurs que sert la nuit :

*De la part ténébreuse du Temps, quelque fruit assuré nous revienne
... et verse l'oubli et l'ivresse sacrée.*

Pourquoi, dans ce poème, associe-t-il *oubli, ivresse et sommeil* ? Fait-il allusion à Noé¹⁴ de qui part à proprement parler toute l'histoire du repeuplement de la terre¹⁵ et surtout le voyage vers la terre promise ? Si cette allusion est fondée, cette terre promise est maudite et interdite comme on le voit bien dans le livre de la Genèse. La peur de la Terre maudite justifierait alors le chemin retour, même si le retour ou la fuite ne l'éloigne pas. Ce pays est toujours dans l'inconscient de Hölderlin, même lorsqu'il l'abandonne un moment pour se tourner vers le Parnasse qui désigne « le dieu qui vient ».

Bienheureux pays grec ! Toi la maison de tous les dieux du ciel.

Malheureusement, même les dieux de la Grèce se sont un jour tus. Il n'en reste plus que vestiges et colonnes. L'histoire des dieux, dans la théologie de Hölderlin, est donc une histoire linéaire qui suit la croissance et donc la décadence naturelle inscrite dans le cycle du Temps. Les dieux, eux aussi, n'échappent pas à cette décadence : même la Grèce, pays des dieux, bientôt n'aura plus de dieux : ni sacrifices, ni rituels, ni autels ; il n'y a plus *que le sceau d'un dieu manquant*. Sans doute le scepticisme philosophique a-t-il eu raison de l'ardeur fanatique et apeurée des Grecs ?

*Pourquoi donc eux aussi, se taisent-ils, Ô anciens, les théâtres
sacrés...*

On le voit bien, au début du § VII, les dieux se sont retirés « par-dessus nous, là-haut, dans l'autre monde ». Ce qui est intéressant, dans ce poème, c'est que Hölderlin ne regrette même pas que les dieux se soient

retirés. C'est presque normal, car sans doute, ils pesaient de tout leurs poids sur nos vies, à tout point de vue. L'homme n'étant qu'un simple mortel, il n'a pu supporter davantage la « cohabitation » avec les célestes.

*Et la divine plénitude, un homme ne la peut porter qu'un moment
seulement...*

Mais par contre, le vers suivant est très ambigu : « rêver d'eux (des dieux) par la suite est sa vie ». On ne sait pas si l'homme congédie les dieux pour pouvoir en rêver ou s'il en rêve parce qu'ils l'ont quitté. Hölderlin semble privilégier la deuxième hypothèse, car il poursuit « À quoi bon les poètes en temps d'indigence ? » (Ce que Heidegger a titré, pourquoi les poètes en temps de détresse ?)

Et justement, ils ne font rien (mais attention ! la métaphore de « ne rien faire » est une plénitude dans le code de l'expression corporelle). Ils ne font rien : ils attendent, ils boivent, ils dorment. C'est comme si, lassés de leur long voyage de pays en pays, ils prennent un repos mérité : de l'Indus aux Alpes, de Cadmée aux Pyrénées (nous faisons allusion à la Garonne, mentionnée dans le poème *Souvenir*, qui prend sa source dans les rocheuses pyrénéennes où Hölderlin a séjourné en 1881), de la Dordogne à l'océan et jusqu'en Afrique, de l'Isther au Danube, etc. les hommes ont tout expérimenté des dieux qui, maintenant, sont montés là-haut. C'est à ce moment « Qu'une nuit s'est abattue sur l'humanité » : ceci tranche avec l'autre discours qui présente le Dieu descendu, qui peut-être s'ennuyait de ses nuits de là-haut¹⁶.

C'est l'espace laissé par ces dieux montés que Hölderlin nomme constamment le *Sacré*, parce que, bien évidemment, comme leur retour est espéré et même probable, il ne faudrait pas qu'à ce moment, ils ne trouvent pas d'endroit pour se « poser » et qu'ils tombent dans la souillure. C'est à cela que veillent « les prêtres du dieu du vin » qui, à leur tour, vont de pays en pays pour préserver chez les hommes, du moins chez les plus méritants d'entre eux, « Quelques étincelles du feu sacré » (Tonnelat, op. cit. p264).

Pendant ce temps, les hommes peuvent dormir ; la sentinelle guette. Chez Hölderlin, il y a donc deux *espaces sacrés* : le premier, lorsque la foi païenne était à l'agonie chez les Grecs de la première antiquité, la sentinelle était alors Dionysos ou ses prêtres ; le deuxième, lorsque le Christ est parti, ses apôtres ont continué à préparer son retour. C'est donc dans le Sacré que Hölderlin établit un lien, presque fraternel, entre Dionysos et Jésus, et les considère tous deux comme deux Sauveurs.

C'est donc, probablement, le Christ qui est désigné dans le poème par « le génie de paix ». Tonnelat nous informe qu'au moment où Hölderlin écrit ce poème, le mot Christ a déjà disparu de sa plume : il s'agit bien du Christ qui vint annoncer la fin des Temps, puis disparut en laissant derrière lui la promesse de son retour. Mais pourquoi avoir disparu avant que ce Temps ne s'accomplisse ? Tous les prophètes dont nous avons parlé plus haut, annonçaient pourtant cette mission d'accomplissement des Temps et non pas plutôt une promesse ! D'un point de vue purement économique – au sens grec du terme –, il y a eu là un énorme gâchis. Il faut encore attendre.

Mais Hölderlin n'attend pas ce retour comme l'attendent les autres chrétiens : le Christ reviendra avec les autres dieux qui furent jadis, car, le christianisme n'a pas réussi à supplanter les dieux grecs dans le cœur et dans la raison de cet *humaniste qui croyait à l'histoire humaine*. Nous croyons, qu'à la différence de la manière dont vivaient les dieux de la Grèce, c'est-à-dire dans la cité des hommes avec qui ils partageaient leurs vices, leurs vertus et leurs travers, l'idée d'un dieu, le Christ, flagellé, torturé et assassiné, devait être insupportable à Hölderlin. C'est sans doute pour sauver sa divinité qu'il l'incorpore aux dieux grecs afin de conserver, malgré tout, les deux religions : car « Elles fusionnent dans l'image d'un Christ hellénistique, plus héros et demi-dieu que rédempteur souffrant et mourant... et complètement intégré à la grande histoire de l'humanité » (Bianquis, 1943, p 47-48). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'*Unique*, un des rares poèmes de Hölderlin, qui ne contient pas d'ambiguïté, bien que l'avant-dernière strophe sonne comme une confession

ou un acte de contrition, comme s'il regrettait d'avoir aimé d'autres dieux que le Christ ou comme s'il le préférerait aux autres :

Mais je le sais, la faute en est à moi !

Car je ne te suis que trop attaché,

Ô Christ !

Bien que tu sois le frère d'Héraclès,

...

Le frère aussi de Bacchus...

C'est dans ce trio, (ne parlons pas de trinité), que Hölderlin voit ce retour qui va réconcilier le jour avec la nuit, les ayants dieu avec les sans-dieu, la nature avec le vent, le passé avec l'avenir, puisque tous, même les enfers (Cerbère) appartiennent aux dieux.

Pourquoi alors l'humanité toute entière n'est-elle pas conquise à cette idée qu'elle appartient aux dieux ? Pourquoi ne confesse-t-elle pas leur puissance, leur majesté et leur bienveillance ? Hölderlin répond dans *Pain et Vin* :

... l'homme est ainsi fait : quand le vrai bien est là, et

qu'un dieu même

est là pour prendre soin de lui, et sa grâce et ses dons, il

ne le reconnaît

et il ne le voit point.

Ce temps antique, où « le monde des mortels était aussi celui des dieux »¹⁷, n'existe plus. Si l'homme s'est ainsi désaccoutumé de l'omniprésence des dieux, c'est sans doute la phase naturelle de tout ce qui naît, grandit et meurt (naissance, apogée, périégée). Par conséquent, chez les hommes modernes, cette fracture est restée ouverte – le christianisme, se

platonisant, y est pour quelque chose – « ils ont relégué les dieux dans un autre monde, loin de la terre, dans une sphère inaccessible, au-dessus de la tête des mortels » (Ibidem).

C'est en ceci que le poème *Pain et Vin* est tout aussi capital que *Patmos* dans le cycle des poèmes théologiques de Hölderlin, puisqu'il y dresse le bilan de la relation entre les dieux et les hommes ; de l'époque où ils étaient là, présents, à celle où ils ne sont plus représentés que par un seul et sous le symbole eucharistique du pain et du vin. (ceci nous rappelle une boutade Nietzsche pour qui, « Deux mille ans presque et pas un seul nouveau dieu ». Mais ce dieu unique de la consubstantiation luthérienne est-il aussi unique qu'il le dit ? La réponse peut être difficilement oui ! car il y a, chez lui, une forme de panthéisme à la spinozienne, qui voit dieu partout dans la nature (*Ether, Archipel*), une forme de platonisme, *l'être suprême*, le ou les *célestes* et même une forme de hiérarchisation théogonique héritée de la mythologie grecque, Zeus le père...ou Jupiter...

Il n'est donc pas étonnant que tous ces dieux, « étalés » sur une période aussi vaste, prennent place dans la pensée de Hölderlin sous la forme nominale d'un *néo paganisme*, auquel on pourrait facilement associer Heidegger pour lui avoir emboîté le pas. Finalement, le Christ de Hölderlin n'est pas celui de la tradition chrétienne *orthodoxe* : c'est un autre Christ – un autre dieu chez Heidegger – « Un christ mythologique et plus qu'à demi païen, qu'on croit voir s'esquisser, furtivement, pour s'évanouir aussitôt, entre les vers assez hermétiques qui célèbrent le dieu du vin » (Idem p 263).

Ainsi classé dans le panthéon historique, le Christ devient, chez le poète-prophète, le dernier dieu de l'antiquité, précédé par Héraclès et Dionysos¹⁸.

Conclusion

Si le Christ de Hölderlin n'est pas le Christ souffrant, on ne peut donc envisager son retour sur une croix, puisqu'il est ressuscité. Dans notre

détresse existentielle, nous espérons lever les yeux et voir une éclaircie glorieuse plutôt que le symbole de la torture, cette croix sur laquelle nous sommes enchaînés. Le Christ redescendra alors du ciel sous la forme d'une étoile. Heidegger y a cru jusqu'au bout : sur sa tombe, à Messkirch, une étoile remplace l'habituelle croix : dans cette étoile, on y trouve alors *le carré ontologique* de sa métaphysique car, comme le dit Jean Greisch, cette étoile est l'une des écritures possibles du chiasme heideggérien. (Chiasme vient du grec χιασμός, disposé en forme de croix) ; le jour de son enterrement et conformément à sa dernière volonté, on lut un texte de l'Ancien Testament, le psaume 130 (De Profundis), un texte du Nouveau Testament Mt 7, 7-11 « cherchez et vous trouverez » et plusieurs extraits des poèmes de Hölderlin dont la *Grèce*.

Que Heidegger ait restitué ou non le sens apocalyptique de *Patmos*, qu'il ait suivi Hölderlin jusque dans sa fascination pour le pays grec, sans jamais aller au-delà, comme lui, regardant l'Indus et l'Asie comme terres inconnues et stériles, qu'il ait dit, tantôt une chose, tantôt une autre sur sa provenance théologique et herméneutique, qu'il n'ait vu en Hölderlin qu'un poète *déprophétisé* et déchristianisé, il reste ces trois vers incrustés dans *Patmos* comme des diamants éternels ; ils lui sont passés sous les yeux ; il n'en fait aucun commentaire :

...Car je sais de toute certitude,

Le Père éternel

A des desseins sur toi

...Le Christ est toujours vivant.

Nous pensons qu'on ne peut pas enjamber une telle *certitude* sans avoir, pour soi-même, la même certitude de ce qu'on est en train de *détruire*. À moins que cette destruction ne soit envisagée pour la postérité que comme sa part de quête et d'investissement qu'elle mettra à trouver, dans les ruines, l'origine de ce qui, au commencement, était la promesse d'une Béatitude, et qui demeure cette piété profonde que l'on peut dire ou

taire. Le doute s'est envolé : « Comme le dit le vieux Maître Eckhart auprès de qui nous apprenons à lire et à vivre, c'est dans ce que leur langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu » (Heidegger, in QIII, p 12). Il n'y a plus de doute. On peut maintenant lire Heidegger en sachant ce qu'on va y trouver.

En se faisant conduire à sa dernière demeure par la poésie de Hölderlin et les textes des Écritures, Heidegger réécrit le dernier chapitre de sa gigantesque œuvre avec des lettres silencieuses desquelles il est lui-même absent, mais, définitivement réconcilié avec la terre froide et discrète, le ciel éclairé, les mortels vivants et les divins bienveillants ; il nous laisse outre-tombe, un message que seuls à ce moment précis, les dieux lointains entendent dans les profondeurs où le fini descend pour remonter avec l'Infini, dans l'Extrémité sans fin. Cet Infini, cette Extrémité, seule les voit une âme pure et innocente comme celle des enfants. C'est à Hölderlin, à travers ce poème *Quand j'étais enfant*, que revient cette parole pure :

Quand j'étais enfant,

Souvent un dieu m'enlevait

Aux cris et à la fêrle des hommes,

Et je jouais, paisible et sans crainte,

Avec les fleurs du bocage

...

O dieux fidèles,

Dieux bienveillants !

Si vous saviez

Combien mon cœur vous a aimés !

...

J'ai grandi dans les bras des dieux.

Cette parole de l'enfant n'est pas la parole d'une langue métaphysique et métaphorique ; c'est une parole pure, n'est-ce pas ce que Heidegger cherchait à travers la poésie en général et en particulier celle de Hölderlin? Détruire ou ruiner à jamais la Métaphysique ! *Homo capax dei*.

A cela, il n'y a plus rien à ajouter. Rien à retrancher.

Notes

¹ Françoise Dastur, *Heidegger et Trakl : le site occidental et le voyage poétique*, in revue *Noesis*, N°7, p. 4.

² Le lieu où l'on situe le paradis terrestre dans l'ancien testament.

³ Il s'agit probablement de Jean le baptiste, le cousin de Jésus.

⁴ Il doit s'agir de Jean, le fils de Zébédée, puisque le cep ici renvoie aux noces de Cana où le Christ changea l'eau en vin.

⁵ Le dernier repas du Christ au Cénacle avec ses Apôtres dont Jean, au cours duquel l'eucharistie fut instituée.

⁶ Voir notre thèse *Les silences de Heidegger : prolégomènes pour une piété questionnante*, p. 371.

⁷ Dans l'introduction de *Hölderlin, Poèmes*, Geneviève Bianquis parle de Hölderlin en ces termes : « ... dans le vieux séminaire de Tubingue, des années d'études illuminées par la découverte de la poésie grecque, de l'art grec, du mythe grec et par l'amitié de quelques jeunes poètes et d'autres jeunes hommes qui seront les penseurs les plus féconds de l'époque : Hegel, Schelling. » p. 8 ... « La poésie du jeune Hölderlin étudiant et candidat en théologie à Maulbronn et à Tubingue part d'impression d'enfance, de vertueuses émotions, d'une culture biblique à laquelle se joint la lecture de Klopstock et les poètes souabe d'Ossian et de Young » p. 11 éd Aubier Montaigne, Paris 1943

⁸ Heidegger fait part lui-même de ses doutes au japonais : « ...peut-être est-ce le défaut radical du livre *Sein und Zeit* que je me sois trop tôt aventuré trop loin » *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, éd Gallimard, Paris 1976, p. 93.

⁹ Jean Greisch, *Cahier de l'Herne*, p. 545.

¹⁰ Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 93.

¹¹ La vulgate latine de Dutripon *Concordantiae Bibliorum Sacrorum* de 1861 que Heidegger a dû certainement consultée recense 1999 fois où écoute, parole, mémoire souvenir d'Israël sont employés dans la Bible ;

¹² *Quand j'étais enfant, L'archipel, Le Vatican, Vocation du poète, Comme un jour de fête, l'Aigle, Pain et vin*. On retrouve, dans certains de ces poèmes, les mots Patmos, Asie, l'Indus, etc.

¹³ C'est d'ailleurs le titre d'un beau petit poème de Hölderlin où on peut lire : Mais il demeure aussi un Dieu en l'homme Lui faisant voir le passé avec l'avenir et par le livre muet de leurs actes.

¹⁴ Noé veut dire en hébreu celui qui découvre son sexe dans son ivresse. Voir Marie Balmory, *Le sacrifice interdit*, éd Grasset, Paris 1986, p. 143.

¹⁵ Gn 9, 18-22

¹⁶ Gn 1, 26

¹⁷ Ernest Tonnelat op. cit. p.261

¹⁸ Il ne faut pas perdre de vue que toutes ces divinités (Héraclès, Dionysos et le Christ) ont toutes eu une naissance particulière, qu'elles eurent toutes les trois une fin tragique, qu'elles viennent toutes de l'Orient et qu'elles ont « colonisé » l'Occident.

Références bibliographiques

Ouvrages de Heidegger

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

Heidegger, M. (1973) *Approche de Hölderlin*, trad. Henry Corbin, Paris : Gallimard, 260 p.

Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris : Gallimard, 461 p.

Heidegger, M. (1986). *Etre et Temps*. trad. François Vezin, Paris : Gallimard, 589 p.

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

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

Autres ouvrages

Allemann, B. (1959). *Hölderlin et Heidegger*, trad. François Fédier, Paris : PUF, 290 p.

Balmory, M. (1986). *Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*. Paris : éd Grasset, 280 p.

Bianquis, G. (1942). (trad.) *Hölderlin ; poèmes*. Paris : Aubier/Montaigne, 336 p.

Dastur, F. *Heidegger et Trakl : le site occidental et le voyage poétique*, Revue Noesis N°7.

Dutripion, (1861). *Concordantiae Bibliorum Sacrorum*.
(Encyclopédie)

Franck, D. (2004). *Heidegger et l'explication silencieuse*. Paris : PUF.
137p.

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

Haar, M. (1983) *Heidegger*, cahier de l'Herne, Paris, 512 p.

Hölderlin, F. (1983) *Hymnes, élégies et autres poèmes*. trad. Armel
Guerne, note de Philippe Lacoue-Labarthe, Paris : éd Flammarion, 285 p.

Hölderlin, F. (2005) *Œuvre poétique complète*. trad. François
Garrigue, Paris : éd de la Différence, édition bilingue, (Pléiade).

Tonnelat, E. (1950) *Œuvre poétique et pensée religieuse de Hölderlin*.
Paris : éd Marcel Didier, 368 p .

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

Zarader, M. (1990). *La dette impensée : Heidegger et l'héritage
hébraïque*. Paris : éd du Seuil, 245 p.

MARTIN HEIDEGGER, L'ÉNIGME PHILOSOPHIQUE DE NOTRE TEMPS

Professeur Antoine KOUAKOU

Professeur Titulaire, Université Alassane OUATTARA

k_anthoyne@yahoo.ca

Résumé : Martin Heidegger est un penseur unique en son genre. Philosophe du vingtième siècle (1889-1976), il aura, de par son dialogue constant avec les grands penseurs de son temps, et ceux des différentes périodes de l'histoire de la pensée, imprimé sa marque indélébile dans l'univers philosophique. Qui plus est, le siècle nouveau dans lequel nous sommes voit encore l'efflorescence de sa pensée, tantôt à travers des œuvres posthumes, tantôt sur la base du débat autour de son antisémitisme. Du va et vient ininterrompu de l'affaire Heidegger à la complexité de l'édifice conceptuel de l'auteur, en passant par l'avenance inouïe de sa philosophie, nous sommes en passe d'affronter une énigme. Serait-ce bien là le signe manifeste du mystère de l'être avec lequel la pensée contemporaine ne cesse de s'expliquer. La réflexion qui se déploie dans l'analyse consistera donc à dépeindre, de part et d'autre, Heidegger comme une énigme philosophique.

Mots-clés : ANTISÉMITISME, ÉNIGME, ÊTRE, INTER- PRÉTATION, PENSÉE CONTEMPORAINE.

Abstract: Martin Heidegger is a unique thinker of its kind. Philosopher of the twentieth century (1889-1976), he has, by his constant dialogue with the great thinkers of his time, and those of different periods of the history of thought, let his indelible mark on the philosophical universe. Moreover, the new century in which we are, always see efflorescence of his thought, sometimes through posthumous works, sometimes on the basis of the debate about his anti-Semitism. From the continuous coming and going of Heidegger dealing to the complexity of the conceptual edifice of the author, through the incredible Avenance of his philosophy, we are on the way to face an enigma. This is really a clear sign of the Being's mystery with which contemporary thought continues to explain itself. The thinking that unfolds in the analysis will be to depict, from either side, Heidegger as a philosophical enigma.

Keywords : ANTISEMITISM, ENIGMA, BEING, INTERPRETATION, CONTEMPORARY THOUGHT.

Introduction

« Heidegger, qui es-tu ? » Cette question, au regard des péripéties qui enveloppent la pensée du philosophe de Fribourg, apparaît l'incontournable par excellence, voire l'unique qui ne saurait, au-jour-d'hui, ne pas traverser les esprits. Du cercle des défenseurs à celui des pourfendeurs de sa philosophie, tout le monde semble naviguer à perte de vue dans l'immense œuvre philosophique laissée par le penseur de l'être. Pour ceux qui ont défendu *Heidegger, à plus forte raison* (Collectif 2007, 536p), la publication, par Peter Trawny, du livre *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, suscite, pour le moins du monde, un certain malaise qui, comme tel, nous arrache de nos familiarités et nous installe dans l'inquiétante étrangeté du même. Aussi se dévoile-t-il l'interrogation suivante : Que nous réserve l'événement en tant *qu'Er-eignis* ? Ou alors, quel pourrait bien être ce propre du penser heideggérien, ce qui le porte à son essentialité, ce par quoi il pourra se dire approprié à soi ? Quant à l'ordre des ceux qui ont toujours cru que Heidegger était un "nazi", la reconnaissance, avec Peter Trawny (2014a), que le nazisme de Heidegger est loin d'être celui vulgaire des nazis, ne devrait-elle pas donner à penser voire à repenser le véritable rapport du philosophe de l'être avec l'antisémitisme ? Encore que, aux dires de Gérard Guest (2015), en dépit des 13 textes des *Cahiers noirs*, où il est explicitement fait allusion à des préjugés regrettables, le penseur de la forêt noire a critiqué l'antisémitisme. Bien plus, la façon de juger le penseur ne contre-dit-elle pas la décision de la commission de dénazification d'alors ? En ce sens, comment ne pas s'interroger en ces termes : est-il possible d'être et de ne pas être (à la fois) nazi ? Qui est "contre" le nazisme peut-il vraiment être nazi ? De l'affaire de la pensée à l'affaire nazie ou au "cas Heidegger", ce sont bien là des expressions du même qui indiquent le mal-aise de notre temps face à une pensée de l'inapparent. Et le mis en cause peut ainsi dire : « Cela s'explique facilement. La mise à l'écart dont je fais l'objet n'a, au fond, rien à voir avec le nazisme. On subodore, dans la manière dont je pense, quelque chose de gênant, sinon même d'inquiétant, dont on aimerait bien être débarrassé ;

qu'en même temps on y prête tant d'attention n'en est qu'une preuve de plus » (Heidegger, dans Collectif, 2007, p. 9). Heidegger, tout à la fois loué et rejeté, apprécié ici et dénigré là-bas, n'est-ce pas le type même du penseur- mystère que la pensée contemporaine ne cessera de questionner ?

Ainsi, à travers cette analyse, nous questionnons en direction de ce qui suit : Quel est le fondement du débat récurrent sur la pensée de Martin Heidegger ? Et, une fois élucidé cette interrogation, il demeure pertinent de résoudre celle-ci : Quelle disposition importe-t-il à la pensée contemporaine, aux prises avec le philosophe heideggérien, d'adopter conséquemment ?

I- MARTIN HEIDEGGER, LE PHILOSOPHE ÉNIGMATIQUE

Martin Heidegger est, pour toute l'histoire de la pensée philosophique, plus qu'un problème : il est l'énigme même.

Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone, la distinction de l'en moi et du devant moi perdrait sa signification (Marcel, 1935, p. 145).

Tous, ne sommes-nous pas engagés dans la pensée de Martin Heidegger ? Que nous soyons heideggériens ou critiques de Heidegger, mieux, que nous soyons simples lecteurs du penseur de l'être, eu égard à l'immensité des questions abordées, lesquelles transcendent le temps de leur élaboration, nous sommes, finalement, tous « en Heidegger ». Mais fondamentalement, commençons par nous interroger de la façon suivante : En quoi Martin Heidegger constitue, pour la pensée philosophique, un problème ?

Tout au long de sa carrière, l'orientation spécifique de son philosophe, articulé autour de la question de l'Être, a fini par bouleverser l'édifice philosophique tout entier. Le constat heideggérien de l'oubli de l'objet fondamental du philosophe, par la tradition métaphysique allant de l'antiquité aux Temps modernes, ainsi que la prééminence affirmée de l'être

sur l'homme, ont plus qu'inquiété le monde philosophique. Et, avec lui, « nous comprenons l'inquiétant comme ce qui nous rejette hors de la "quiétude", c'est-à-dire hors de l'intime, de l'habituel, du familier, de la sérénité non menacée » (Heidegger, 1967, p. 157). Habitué aux grandes figures de la philosophie que sont Platon, Aristote, Saint Thomas et Saint Augustin, Descartes, Kant, Hegel et Nietzsche, comment pourrait-on comprendre aisément qu'un autre penseur, tard venu au milieu des siens, en arrive à les saisir comme oublieux de l'essentielle matière philosophale ? « Tous, selon Heidegger, ont manqué l'être » (Paulhac, 2006, p. 18).

Comment, par ailleurs, ne pas s'étonner qu'en lieu et place de l'homme, cet étrange philosophe vienne à substituer le simple concept « être » ? Et plus encore, la déconstruction faite, par lui, de l'essence traditionnelle de l'homme, en laquelle il voit une pauvre évaluation, que viendrait redorer le concept nouveau et fondamental de *Dasein*, – cette déconstruction – ne pouvait qu'apparaître problématique ! Bien plus problématique, et difficilement compréhensible, demeure son cri dissonant à l'égard de la technoscience. En une époque de rupture avec la vision eschatologique du cosmos, qui est la sienne, comment saisir aisément l'orientation critique de sa philosophie ? Et que dire du vocabulaire heideggérien qui, au regard des étymologies gréco-germaniques, des néologies, etc., pressure le cerveau des lecteurs !

Pour ainsi dire,

l'accès à cette pensée reste [...] évasive, son importance mystérieuse. Plusieurs facteurs y jouent. Il est certain que la difficulté de la pensée de Heidegger relève en partie de sa dimension lexicale. Sa terminologie technique peut intimider, et sa syntaxe est particulièrement idiosyncrasique. On peut avoir l'impression que même une compréhension élémentaire de son projet en exigerait déjà une certaine connaissance préalable (Djaballah, 2012, p. 1).

Face à de telles réalités, Heidegger ne peut être saisi que comme problème pour quiconque s'engage sur le chemin de la pensée. Souvent même, il apparaîtra, pour certains, comme un obstacle, voire comme un

ennemi. Et parce que le problème en question que constitue Heidegger nous enveloppe nous-mêmes en tant que réalités humaines pensantes, – en témoigne l'étendue des questions abordées par son philosophe qui traverse ainsi, de fond en comble, notre existence –, advient le mystère dont parle Gabriel Marcel.

Appréhender Heidegger comme mystère philosophique, sous cet angle précis, revient à affirmer que celui-ci est incontournable, indépassable. De quelque bord qu'on se place, Martin Heidegger se rencontre sur le chemin. Le dialogue constant qu'il a engagé, avec la presque totalité des penseurs de l'histoire de la philosophie, fait de lui une figure translucide à tout horizon philosophique. Il en est ainsi de ses grands thèmes abordés – la question de l'Être, la question de Dieu, la question de l'Existence, la question de la Mort, et la question de la Science et de la Technique, la Phénoménologie, l'Art, etc. - qui sont les clés de ce qu'on pourrait appeler la *philosophia perennis*.

Tout cela fait de son édifice philosophique, une œuvre encyclopédique. La traduction française de ses œuvres, qui continue aujourd'hui de paraître, en témoigne. « Son œuvre est conséquente et, pour une grande part, non encore traduite en français » (Blanquet, 2012, p. 9). En somme, le poids de la pensée heideggérienne dans et sur l'histoire de la philosophie est incontestable. Ainsi que l'affirme Marc Djaballah,

quoi qu'il en soit, il serait difficile de nier l'extraordinaire ampleur des implications historico-conceptuelles de cette pensée, à l'intérieur et à l'extérieur du discours philosophique. Son importance pour la phénoménologie et pour l'herméneutique (pas seulement philosophique, mais aussi théologique et littéraire) est presque sans égal. Sa contribution à l'histoire de la philosophie est massive, grâce à des interprétations de grande envergure consacrées aux penseurs principaux de la tradition, autant Grecs que modernes. En effet, sans Heidegger, la philosophie européenne du dernier siècle ne serait simplement pas reconnaissable. Elle a marqué des discours aussi diverses que la psychanalyse, la théorie architecturale, la science cognitive, la théologie, la théorie littéraire, et la théorie du cinéma, par exemple (Djaballah, *ibidem*).

Et dans ce vaste océan de pensée, l'humanité tout entière se trouve embarquée. À beau le regarder de haut, ne pas d'emblée approuver son style

de pensée, avec un langage hautement spécifique qui ne manque pas de disqualifier, comment pouvoir s'en démarquer quand on vient à s'apercevoir que ses approches apparaissent d'une profondeur et d'une ampleur certaines ?

Et, à y regarder de plus près, la profondeur de la pensée de Martin Heidegger réside dans l'ontologie fondamentale dont il s'est fait le héraut éponyme. S'il est incontestable que nombre de critiques portent sur l'Être dont il a fait la pierre angulaire de sa pensée, évident demeure aussi le fait que la *Seinsfrage* (la question de l'Être) est ce qui traverse, de part en part, la philosophie elle-même. « La question directrice de son œuvre c'est la question du sens de l'être, question traditionnelle de la philosophie puisqu'elle en est la question inaugurale » (Blanquet, *ibidem*). Cependant, cette pierre philosophale, Heidegger l'aura modelée à sa manière en sorte qu'elle a fini par devenir un objet insaisissable, étranger, mystérieux, même pour ses pairs. Du « il y a » au « mystère », en passant par les connotations de « lointain et bien proche », « ce qui est », etc., le concept « Être » est ce qu'il y a d'énigmatique aux yeux des lecteurs du philosophe de Fribourg. L'énigme, c'est bien ce qui nous échappe en son être même ; ce qui est hors de portée, difficile à cerner, à comprendre ou à expliquer. Cela signifie que la question de l'être égare, suscite même l'inquiétude voire l'angoisse, tant elle offre de multiples, inépuisables ou d'insondables voies. Et seulement, « le bagage minimal dans ce que l'on peut connaître de la pensée de Heidegger consiste à savoir – si énigmatique que cela puisse sembler à première vue – qu'être est un mot clef, voire le principal mot clef de cette pensée – son étoile » (David, 2013, p. 435). Comment comprendre qu'une clef unique ne puisse pas être à la portée des lecteurs ? Comment se fait-il que cette clef unique ne puisse pas offrir la clé de l'énigme ? Cette étoile-symbole, qui devrait porter à l'éclat le dire heideggérien, pourquoi en vient-elle à être la brouille de sa pensée ? Serait-ce parce que cette « étoile », au ciel de l'humanité apparaît, dans la voûte céleste, trop invisible pour des pèlerins terrestres absorbés par la pensée comptable ? Telle est, en ce sens, la chose étonnante, incompréhensible, à la fois logique et absurde ! « Telle me paraît être, effectivement, l'énigme essentielle de l'être, à la fois dans

son surgissement unique et dans son éclosion multiple, une énigme que Heidegger a plus d'une fois posée en identifiant explicitement l'"être même" *Sein*, à l'"énigme" *Rätsel*. » (Mattéi 2004, p. 14).

C'est ainsi qu'on finit par se rendre compte de ce qui suit :

il y a bien un courroux de l'être, un *Grimm des Seins* ainsi nommé par Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme*, du mot allemand *Grimm* par ailleurs apparenté étymologiquement à l'anglais *grim*, "sinistre", "effroyable", "sombre", au mot russe *po-grom* comme au castillan *grima*, qui signifie "dégoût", "horreur", "malaise", "chagrin" ; *dar grima*, c'est faire frémir, avoir de quoi faire frémir, ou en un registre beaucoup plus familier : "foutre la trouille" (David, 2015a, p. 22).

Il n'y a donc pas de doutes : l'orientation spécifique du questionnement en direction de l'être, comme tel, a fini par apparaître comme un spectre, un objet épouvantable de pensée. Comment, dans une telle optique, voir autrement le penseur de l'Être ? En réalité, tout semble montrer que Heidegger, pour avoir, tout une vie philosophique durant, médité la question de l'Être, en son équivocité, se présente lui-même comme un penseur équivoque qui semble même foutre la trouille aux autres. Cela revient simplement à dire qu'à la question de savoir « qui est Heidegger ? » il nous semble impossible de le désigner en un sens unique, en un seul trait explicite. En clair, le visage de Heidegger ne saurait se saisir unilatéralement : il impose, au regard des multiples facettes de son être-là historial, diverses interprétations. Dévisager le penseur de Messkirch, c'est l'envisager sous l'angle du multiple, de la dualité. Il est ainsi semblable au dieu Janus, personnage biface, se manifestant à la fois dans la Paix et la Guerre, personnage du commencement et de la fin. Penseur de la *Gelassenheit* (Sérénité), il est aussi celui de la Guerre. Penseur du commencement ou des penseurs matinaux qui inaugurent la philosophie, il se donne aussi comme le penseur de la fin de la philosophie, de son accomplissement en ses figures de prou comme Kant, Hegel et Nietzsche. En cela, aussi vrai que « nous pourrions dire que Martin Heidegger est le philosophe du XX^e siècle » (Blanquet, op. cit., p. 9), n'apparaît-il pas aussi loisible d'affirmer qu'il est le philosophe de tous les temps, ce qui veut dire non seulement de son temps, le

20^{ème} siècle, mais encore et surtout, penseur de ce 21^{ème} siècle commençant. Aussi, ne faut-il pas occulter ce fait qu'il a été, entre tous les penseurs (de son temps), celui qui aura jeté le plus de lumière sur ses prédécesseurs de l'Antiquité, du Moyen-Âge et des Temps Modernes.

La pensée de Martin Heidegger, en vertu de sa densité et de sa profondeur inégalables, se présente, pour notre époque friande de calcul, d'ordinateurs à partir desquels tout s'ordonne, « comme du pain sur la planche, et non pas simplement quelques miettes croustillantes, quelques passages litigieux en effet, mais arrachés à leur contexte pour les besoins de la seule polémique » (David, 2015a, p. 3). Ainsi que le suggère Gérard Guest, « il nous faut aujourd'hui apprendre à redescendre à une pensée devenue plus consciente de la singulière "pauvreté de son habitation avant-courrière" » (Guest, 2007, p. 2). Certes, il y a d'éléments redoutables dans l'édifice de pensée de Heidegger. Comment d'ailleurs pouvait-il en être autrement, pour une pensée à l'écoute de son monde, de son milieu, de son temps, d'un temps de crise et de violence ! Disons-le tout nettement : « Heidegger ne serait pas le penseur qu'il est s'il n'avait pas poussé jusqu'au bout son récit de l'histoire. Que sa pensée s'y soit totalement investie ne fait aucun doute. Prendre part au grand Récit est indispensable à quiconque veut penser ». (Trawny, 2014b, p. 50).

Comment alors comprendre, que celui qui s'exprime en ces termes, conscient de cet aspect fondamental de l'acte de penser, puisse en arriver à tenir le « récit » ou le retour aux clichés nazis sur les Juifs, pour paroles comptables de Heidegger, et, à ce titre, imputables à lui ; lesquelles paraîtraient comme la marque indélébile d'empreintes antisémites ? N'y a-t-il pas là un secret, un jeu mystérieux ou même un enjeu insondable ? Qu'on se fige, en effet, sur quelques éléments "épars" de l'histoire en général, alors même qu'il demeure évident que « nous ne voudrions nullement nier – affirme Trawny – que la philosophie et, avec elle, la pensée de l'être aient une histoire » (Trawny, 2014a, p. 109), pour alors en tisser une certaine

marque de l'obscur, ne se pose-t-il pas la question de l'interprétation, laquelle semble toujours nourrir une idéologie certaine ?

Dans la perspective même de l'interprétation, comment, même pour un si grand spécialiste d'un penseur - encore aux édifices philosophiques incommensurables - pouvoir s'assurer, à cent pour cent, de la fidélité au dire initial dudit penseur ? Il y a, à coup sûr, une certaine marge d'erreur et d'errance. En ce sens, il convient de dire de l'histoire de la philosophie, qu'« elle serait bien plutôt "en soi une odyssee", dans laquelle l'errance ferait son apprentissage, dégageant à chaque fois une fissure où luit la vérité de l'estre » (Trawny, 2014b, p. 50).

À partir de là, la question qui se pose est la suivante : comment nous est-il possible de percevoir la fissure fondamentale conduisant à la vérité de l'estre comme tel ? Ou encore, comment parvenir, au beau milieu de la forêt noire, face aux multiples chemins qui semblent ne mener nulle part, à suivre celui conduisant à la clairière ? Autrement dit, l'herméneutique pose inéluctablement la question de la vérité. « Peut-on s'abandonner à l'immédiateté du sens tel qu'il se donne, suivant ce qui semble être l'orientation fondamentale » du penseur ? (Grondin, 2006, p. 81). Pour tous ceux qui veulent vraiment penser, la pensée naïve, qui consiste à recevoir ce qui s'offre ou se donne comme vérité *ex-cathedra*, doit être regardée avec un esprit critique, une attitude de soupçon et ce, en vue d'être bien comprise. Ainsi « pour Gadamer, ce n'est pas se trouver en face d'une objectivation qu'il faudrait décoder, c'est être-pris, être-habité par le sens » (Grondin, op. cit., p. 82). Et comment est-ce possible de se tenir tel, d'avoir un tel comportement dans l'affluence et l'influence de l'étant se donnant, se rencontrant ou se laissant à portée de main ? Plus proche est l'étant, et plus lointain demeure l'Être, toujours dans le retirement. Et alors plus inaccessible, non-crédible reste la vérité :

Elle doit elle-même être pensée si l'on ne veut pas y succomber de manière arbitraire. Ce qui compte ici [ce n'est nullement ce qui se compte] d'un point de vue "scientifique", c'est justement de

détruire le fantôme d'une vérité qui serait indépendante du point de vue de celui qui connaît » (Gadamer, 1999, p. 68).

Que faut-il alors inférer, relativement à la pensée de l'Être chez Heidegger, sinon que « de là pourrait venir que telle ou telle appréciation d'un énoncé soit unilatérale, qu'elle puisse, elle aussi, s'égarer » (Trawny, 2014a, p. 32).

Or, fort malencontreusement, notre époque, avide de lueur, dans le jeu et l'effervescence accrue des médias, n'a pas le temps de réfléchir ! Nos contemporains, entièrement façonnés par le numérique, se laissent facilement emporter, dans le consumérisme ambiant, par le chimérique !

Là où l'on trouve à se dire quelque chose de notre époque, tout se passe en effet comme si nous étions fermement invités à ne surtout pas y aller voir de plus près, en vertu de quelques manœuvres d'intimidation qui font elles aussi partie des traits de l'époque et de ce qu'il est convenu d'appeler le « climat intellectuel » d'un affairisme culturel, *Kulturbetrieb* visant à la rentabilité (David, 2015a, p. 3).

Et alors, pour ce qui regarde *l'affaire Heidegger*, comme si les caméras du monde entier y avaient été, depuis toujours, préparées, il suffit qu'un mot se redise pour que Magazines et Presses en fassent le relais. Tel semble avoir été le cas des *Cahiers noirs*.

Ces volumes ont défrayé la chronique dès avant leur parution et donné lieu, comme on sait, à une nouvelle campagne de dénigrement, mais sans qu'ils semblent avoir été véritablement lus, et encore moins visés en leur teneur proprement philosophique, en l'occurrence non pas idéologique mais bien phénoménologique : ayant à cœur de voir en ce qui est (David, op. cit., p. 2).

De ce qui est à ce qui *este* véritablement, de l'étant à l'Être comme tel, il nous incombe de ne pas oublier la différence ontologique ou la distinction à établir entre l'étant et l'Être.

« Cette mouvance mouvementée de la "topologie de l'Être", de la "topologie de l'Ereignis" –, elle ne doit rien perdre de l'"inquiétante étrangeté" (de l'"*Unheimlichkeit*") qui est la sienne » (Guest, 2008, p. 4). L'ontologie heideggérienne, ne nous demeure-t-elle pas, à jamais, étrange ou étrangère ?

Exprimé autrement, cela revient à ce qui suit : Ne sommes-nous pas étrangers au philosophe heideggérien ? Les incessantes modifications conceptuelles ne nous défamiliarisent-elles pas constamment, en sorte qu'à chaque nouvelle traduction/parution, on a le sentiment d'avoir un autre Heidegger ? En somme, Heidegger, figure énigmatique de notre temps est l'expression métaphorique de ce que la sphère philosophale de Heidegger demeure glissante, insaisissable, car non-tangible pour le monde contemporain. Aussi a-t-on vite fait de qualifier l'Être en tant que vacuité pure !

Notre société dite "de consommation" est d'abord une société de sommation, d'une sommation qui somme l'étant d'entrer dans un certain dispositif aujourd'hui planétaire, celui de ce qu'il est en somme. Elle somme aussi l'homme devenu sujet de ne se rapporter à l'étant qu'en visant, tout compte fait, ce qu'il est en somme – au total, selon une totalité à partir de laquelle seulement il est possible que se dessine quelque chose de tel qu'un régime totalitaire ; c'est aussi une société où l'étant ainsi sommé de se rendre à la raison calculante est par là même consommé par "l'essence dévorante du calcul" (David, op. cit., p. 7).

Il faut ainsi reconnaître que l'ordre de pensée de Martin Heidegger constitue un désordre¹ pour la pensée contemporaine entièrement empreinte de calcul par voie d'ordinateur. Aussi, voit-on la mise en ordre, ou, ce qui revient au même, l'ordonnement d'attaques sur la base de préjugés. Sinon, « comment est-il possible qu'un des plus grands philosophes du XX^e siècle ait été non seulement favorable au National-socialisme, mais également à l'antisémitisme ? » (Trawny, 2014a, p. 26). Cette question qui est – depuis toujours aux aguets, un peu comme tapie dans l'ombre de la pensée du philosophe de la Forêt-Noire, ne cesse de le sommer–, elle-même pour certains une énigme, et pour d'autres un secret de polichinelle, dévoile ce dernier comme l'énigme de notre temps. Et pour un tel temps où se dévoile l'indigence de la pensée, osons poser la question suivante² : Faut-il brûler Martin Heidegger ?

II- FAUT-IL BRÛLER MARTIN HEIDEGGER ?

On aura certainement vite fait, dans le surgissement de cette interrogation, de voir une foule de personnes se précipiter à lui jeter des bouts de bois pour le bûcher ! C'est bien une scène comparable à l'appréhension de la foule qui réclamait la mise à mort de Jésus, quand Pilate eût demandé : « Voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs ? » (Jean 18 :38). Mais se précipiter de la sorte ne fait-il pas courir le risque de tomber dans le précipice ? Il fut d'ailleurs un temps, lorsque Faye avait rallumé le feu de l'affaire Heidegger, en France, où certains ont milité en faveur de la possibilité de retirer les Œuvres de Martin Heidegger des Manuels scolaires. Et, aujourd'hui encore où, pour nombre de personnes,

après qu'a paru en Allemagne le petit livre de Peter Trawny – et bien avant sa traduction, en septembre 2014, sous le titre *Heidegger et l'antisémitisme* – n'a cessé d'être répété, dans presque tous les médias importants, que Heidegger était nazi – à quoi s'ajoute que son « antisémitisme » serait désormais avéré (Fédier, 2015, p. 2),

comment pouvoir s'empêcher de radicaliser ces positions ? Sans aucun doute, il faut brûler Martin Heidegger. Ainsi que le faisait Fédier se mettant dans la posture des accusateurs :

Il ne fait pas de doute, pour moi exactement comme pour la plupart de nos contemporains, que chaque honnête homme a le devoir de condamner tout ce qui, de près ou de loin, et sous quelque forme que ce soit, a pactisé avec ce que nous regardons à juste titre comme une manifestation sans précédent d'inhumanité (Op. cit., p. 3).

L'interrogation susmentionnée est elle-même provoquée par une autre, à savoir : Heidegger est-il coupable ou responsable des monstruosité de l'Allemagne nazie ? La déchéance historique de la bestialité humaine, engagée par l'Allemagne nazie, est-elle imputable au philosophe de l'Être ? Laissons la parole à Arendt, philosophe juive de renom :

Il existe quelque chose comme la responsabilité pour des choses qu'on n'a pas accomplies ; on peut en être tenu pour responsable [*liable*]. Mais on n'est ni ne se sent coupable pour des choses qui se sont produites si on n'y a pas activement participé (Arendt, 2009, p. 199).

Au regard de ses lignes, prendre l'option de brûler Martin Heidegger revient à le tenir pour coupable. Et alors, où situer la culpabilité heideggérienne ? Serait-ce à partir des révélations de Peter Trawny qui ne manque d'ailleurs pas d'affirmer :

Notre vision de Heidegger comporte maintenant une facette nouvelle, inconnue jusqu'ici : à un certain moment de son cheminement, le philosophe a ouvert sa pensée à un antisémitisme qui peut être désigné plus précisément comme un *antisémitisme inscrit dans l'histoire de l'être* (Trawny, 2014a, p. 26).

Ou encore, « les expressions antisémites de Heidegger, inscrites dans un contexte philosophique, se trouvent exclusivement dans des manuscrits que le philosophe voulait soustraire aussi longtemps que possible au public. Il a même dissimulé son antisémitisme aux nationaux-socialistes » (idem, p. 31).

La pensée du philosophe de Messkirch serait donc entachée de propos antisémites. Et parce que chez lui, la pensée est le faire fondamental, comment, sur cette base, ne pas l'incriminer, sinon le tenir pour responsable de l'horreur orchestrée contre les Juifs ? La pensée de Heidegger serait donc, par sa force pénétrante, la machine conceptuelle qui a alimenté la haine nazie des Juifs. Nietzsche ne disait-il pas que « toute force (religion, mythe, instinct du savoir) a, lorsqu'elle est excessive, en tant que domination rigide (Socrate), des effets barbarisants, immoraux et abrutissants » (Nietzsche, 1991, p. 114) ! La pensée qui se place, non point du côté de l'homme, mais purement du côté de l'Être en l'érigant comme élément fondamental, qu'est-elle réellement sinon contre l'homme, anti-humaniste ? Tout se passe ainsi comme si, « parce ce qu'en tout ce qui vient d'être dit, la pensée partout est contre ce que l'homme tient pour grand et sacré, cette philosophie enseigne un « nihilisme » irresponsable et destructeur » (Heidegger, 1983, p. 123).

Partant donc du fait de l'accointance du philosophe de la Forêt Noire avec la barbarie nazie, acceptons, une fois pour toutes, que justice soit faite ! Autrement dit, accueillons, un tant soit peu, l'idée que Martin Heidegger est antisémite. Car, quoi de plus normal, sinon logique que ceci, à savoir que

pour quiconque a milité, aussi temporairement que cela puisse paraître, au sein du National-Socialisme, il n'y a aucun doute qu'il a partagé l'idéologie nazie. En ce sens, n'importe-t-il pas de donner de la Voix à ceux qui, depuis un demi-siècle durant, ex-citent³ Heidegger aux bancs des accusés. À la foule qui crie : "au feu ! au feu ! au feu !" la voie est donc offerte, sur le tombeau ouvert du défunt philosophe, de mettre le feu. Et, chemin faisant, effet de surprise : quand le feu y est mis, autant de fois possibles, il s'éteint à mesure ! Aussi, la voie de Héraclite survînt-elle : **Je suis le feu qui s'allume à mesure et s'éteint à mesure !** Cet événement des plus surprenants, qui nous remémore la parole de l'un des Anciens, est une commémoration : il nous rappelle la voie de l'Être qui, initialement tombé dans l'oubli, se trouve davantage ignoré, au-jour-d'hui où la place est faite pour l'étant calculable. Est-il en effet possible de consumer le feu par le feu ? C'est inévitablement l'effet contraire qui advient : en voulant effacer la mémoire de Heidegger - grand esprit de notre temps, esprit de feu, puissance spirituelle - par le feu, s'étend encore plus sa renommée ! En ce sens,

exposés au souffle de cet "Événement" de singulière amplitude – et magnitude, il ne nous reste plus, d'abord, qu'à nous en constituer les "témoins" – impitoyables, s'il se peut. Mais aussi à y protéger les prodigieuses ressources – propices à une véritable "efficace du symbolique" – que nous sont, pour la vie et pour la pensée, ces "armes miraculeuses" des penseurs et des poètes, artistes et écrivains, qui y ont exercé de tous temps avant le nôtre – et jusqu'au plus sombre de notre temps – toute leur vigilance et l'y-à-chaque-fois singulière acuité de leur art (Guest, 2007, p. 5).

Martin Heidegger, est-il encore besoin de le souligner, fait partie de ses poètes ou penseurs essentiels qui, de par leur vigilance ou veille, ont dressé les sillons de notre temps, au mieux ! À Héraclite, penseur du commencement, d'ajouter à travers son fragment 49 : « Un homme vaut à mes yeux dix mille personnes, s'il est le meilleur » (Héraclite in Voilquin, 1964, p. 77). De ce penseur essentiel, homme de qualité, certainement le meilleur de son temps – qui peut d'ailleurs être saisi comme le temps historial de toute la philosophie –, comment nous est-il envisageable de le brûler ? Bien plus, « qui se cachera du feu qui ne se couche pas ? » (Idem, p.

75). En clair, qui pourra échapper à cette fureur du feu qui se déploie dans chaque foyer de la pensée ?

D'où cette étrange impatience à devoir obéir en fin de compte à de nouveaux "clergés", à de nouveaux "ayatollahs", peut-être, dont les intolérantes "fatwas", venant frapper d'interdiction et désigner à la vindicte des "croyants" telle ou telle œuvre majeure de la pensée (voire : son auteur lui-même, s'il avait le malheur d'être encore en vie...), viendraient du même coup "dispenser" de l'effort d'en méditer le sens au prix d'une attentive étude – et surtout d'en tirer les enseignements salutaires pour l'appréciation des enjeux cruciaux du présent (et de l'à-venir) (Guest, 2005, p. 4).

Pour ceux qui, dans la patience et l'endurance de l'être, se sont ouverts à la pensée essentielle, comment ne pas les comprendre en un tel "Je" universel : « Je ne proposerai pas pour ma part un "enterrement" de Heidegger, fût-il de première classe, et pas davantage une profanation de sépulture » (David, 2015, p. 2). Ou encore comment ne pas entendre cette autre voix : « Face à ce concert quasi unanime de ré-incrimination, je risque de passer pour opiniâtre, sinon même pour déraisonnable : je continue en effet de penser que cette accusation n'est pas fondée » (Fédier, 2015, p. 2).

D'ailleurs, y aurait-il vraiment accusation ? « Longtemps présenté par ses détracteurs comme un nazi qui n'avait rien d'antisémite, Heidegger est soudainement devenu plus récemment, et comme par enchantement, un antisémite qui n'avait rien de nazi, opposé qu'il était, à toute forme raciale d'antisémitisme. De paradoxales "révélations" (...) qui nous révèlent qu'il n'y a en fait rien de neuf sous le soleil » (David, 2015b, p. 64). Relativement à cette démonstration, l'essentiel, pour notre époque, ne réside-t-il pas à l'ouverture au penser heideggérien ? « Le surprenant dans cette pensée de l'Être, c'est ce qu'elle a de simple. C'est cela justement qui nous éloigne d'elle » (Heidegger, 1983, p. 167). N'en est-il pas ainsi, au fond, de l'Être comme du logos ? Aussi évident que cela puisse paraître chez Heidegger, tout comme chez Parménide, « c'est la même chose que penser et être » (Parménide, in Voilquin, op. cit., p. 94), il nous apparaît clairement établi que « ce mot (*λόγος*), les hommes ne le comprennent jamais, aussi bien avant d'en avoir entendu parler qu'après. Bien que tout se passe selon ce

mot, ils semblent n'avoir aucune expérience de paroles et de faits » (Héraclite, op. cit., p. 74).

Comment aussi s'empêcher de reprendre ces lignes éloquentes de Martin Buber, cité par Fédier ?

Le Tsaddiq fit cette réponse : « Qui veut recevoir les paroles d'Abbayé, il lui faut d'abord accrocher son âme à celle d'Abbayé et se laisser tirer par elle ; alors il apprendra les paroles dans leur vérité, telles qu'Abbayé lui-même les prononce. Et si après cela, il veut recevoir les paroles de Rava, il faut qu'il accroche son âme à celle de Rava et se laisse tirer par elle. Voilà ce qu'il faut entendre quand on lit ce qui est dit dans le Talmud: "Si quelqu'un prononce une parole au nom de celui qui l'a prononcée le premier, les lèvres de celui-là recommencent à bouger dans sa tombe." Comme les lèvres du maître mort bougent alors ses propres lèvres (Fédier, 2015, p. 18).

Il va sans dire que le maître à penser de la Forêt Noire veut encore nous donner à entendre

à notre époque critique [où]⁴ le Point le Plus Critique se montre en ceci que nous ne pensons pas encore. Nous ne pensons pas encore, parce que Ce qu'il faut penser se détourne de l'homme, et nullement pour l'unique raison que l'homme ne se tourne pas suffisamment vers Ce qu'il faut penser. Ce qu'il faut penser se détourne de l'homme : il se dérobe à lui, se retenant et se réservant (Heidegger, 1958, p. 158).

Alors, question : « Comment ne pas être heideggériens » (Guest, 2015, p. 1) en une époque où la pensée se fait indigente ? Comment s'empêcher de revenir à l'essentiel qui s'est détourné de nous au regard de notre attachement au superficiel ? Mais aussi et surtout, en un temps de chasse aux sorcières, en une ère de pensée calculante, ou, ce qui revient au même, face à une pensée qui semble se refuser à être pensée, qui se dérobe à nos efforts de pensée, s'impose cette autre question : « "Comment peut-on être heideggerien ?" – laquelle pourrait éventuellement s'entendre assortie d'un point d'exclamation plutôt que d'interrogation : "Comment peut-on être Persan !" – ou : "Mais que diable aussi allait-il faire en cette galère !" » (Ibidem). Qu'est-ce que Heidegger est allé faire au sein de cette monstrueuse machination ? N'est-ce pas, plutôt qu'une disposition à alimenter l'idéologie destructrice des nazis, un effort pour avertir l'humanité de sa dangerosité ? Dans l'accointance avec

le National-Socialisme, le philosophe ne s'était-il pas, d'ores et déjà, mis dans l'encoignure pour en dévoiler, dans le secret et ce par la pensée signifiante, les travers d'un tel mouvement ?

Que la pensée de Heidegger ait fait plus qu'entreprendre de remettre cela⁵ en question pour en interroger le sens et toutes les arrière-pensées –, voilà qui n'est assurément pas fait pour ne lui valoir que des "amis" parmi les "intellectuels" de notre temps... (Guest, 2005, p. 3).

Au milieu de son temps – d'un temps considéré comme l'époque la plus critique, car essentiellement meurtrière – Martin Heidegger a-t-il vraiment œuvré en faveur de cette idéologie destructrice ? Autrement dit,

y a-t-il [vraiment]⁶ une idéologie antisémite qui prendrait une telle place dans la pensée de Heidegger que nous devrions parler d'une "philosophie antisémite" ? De telle sorte que nous devrions alors prendre congé de cette philosophie, parce qu'il ne saurait y avoir de "philosophie antisémite"⁷ ? Et que nous devrions admettre, après des décennies, que la pensée de Heidegger n'est en fait pas une "philosophie", et pas davantage une "pensée", mais seulement un inquiétant égarement ? (Trawny, 2014a, p. 26-27).

Et alors, quoi de plus normal, pour une telle philosophie, que de vouloir la retirer à jamais de l'univers livresque, pour la consumer ! Mais, à supposer même qu'une telle option fasse l'unanimité ou qu'elle soit effectivement avérée – fort heureusement que c'est une hypothèse intenable – ne serions-nous pas, nous-mêmes dans l'errance⁸ ? Et cette errance ne nous fait-elle pas perdre de vue ce qu'est la philosophie en son essence ? Avons-nous oublié ce qu'indiquait Heidegger lors de ses cours d'été 1935 ?

On attend de la philosophie qu'elle favorise, voire accélère, le fonctionnement pratique et technique des entreprises "culturelles", c'est-à-dire qu'elle les facilite, les allège. Seulement, – il est de l'essence de la philosophie de rendre les choses, non pas plus faciles, plus légères, mais au contraire plus difficiles, plus lourdes (Heidegger, 1967, p. 23).

Sur la base de cette entente du philosophe, celle « d'aggraver, d'alourdir, l'être-Là – *alors historial* – et par là, au fond, l'être lui-même » (Ibidem), n'est-ce pas une idée saugrenue que de penser que le poète de l'être n'est, finalement, qu'un chantre de l'anéantissement ? Alors même que l'aggravation, l'alourdissement, n'a de sens que dans le dépassement de

ce qui est là, dans l'élaboration d'une advenue en présence ; ce qui veut dire que « l'aggravation est une des conditions fondamentales décisives pour la naissance de tout ce qui est grand, et nous y comprendrons au premier chef le destin d'un peuple historial et de ses œuvres » (Idem, p. 23-24). Demandons-nous alors, avec Nietzsche, ceci : « Quel est le pouvoir d'un philosophe en ce qui concerne la civilisation de son peuple ? (...) A-t-il une relation nécessaire avec le peuple ? Y a-t-il une téléologie du philosophe ? » (Nietzsche, 1991, p. 109). Aussi, la réponse ne souffre-t-elle pas d'ambiguïté : « Il semble a) un solitaire ; b) le maître des cent têtes les plus spirituelles et les plus abstraites ; c) ou bien le destructeur haineux de la civilisation nationale » (Nietzsche, Idem, p. 109).

Méditons, un tant soit peu, ces affirmations de Nietzsche. Elles semblent coller à la peau de Heidegger : Solitaire, il a été s'agissant de la pensée de l'être, de son orientation spécifique. Métaphysicien par excellence et grand penseur de son temps et des temps, ce qui veut dire aussi de tous les temps, donc de notre époque, il incarne « le maître des cent têtes les plus spirituelles et les plus abstraites » que l'humanité n'ait jamais connues. Et, relativement à la civilisation de son peuple – l'Allemagne, surtout celle affrontée au gigantisme ou à la civilisation de la **volonté de puissance** –, la pensée de l'Être ne le dévoile-t-il pas comme « le destructeur haineux d'une telle civilisation nationale » ? Dans un temps où s'annonce le *Gestell* (le péril), dans l'Arraisonement civilisationnel, la chose à considérer, ce qu'il faut penser, car digne de l'être, ne s'est-il pas d'ores et déjà mis en retrait ?

Reprenons, dans la droite ligne de notre analyse, ces mots de Heidegger :

Supposons que notre affirmation, que nous ne pensons pas encore, soit vraie : elle dit alors en même temps que notre pensée⁹ ne se meut pas encore véritablement dans l'élément qui lui est propre, et cela pour la simple raison que "Ce qu'il faut penser se dérobe à nous". Ce qui se réserve ainsi en face de nous et reste non pensé, nous ne pouvons de nous-mêmes le contraindre à venir vers nous (Heidegger, 1958, p. 164).

Avons-nous compris la portée de cet événement ? Contemporains, penseurs de l'époque d'absence de pensée, avons-nous assez médité la pensée de ce qui est à considérer et ainsi mesuré son poids ? Avons-nous suffisamment discerné la vérité de l'Être ?

Seul celui qui arrive à concevoir que l'être humain doit impérativement fonder historiquement sa pleine essence en fondant sa manière d'être le là ; que l'instancialité d'endurer d'être le là n'est pas autre chose que de devenir un hôte riverain de l'espace-et-temps de l'événement [...] lui seul est en état de pressentir la pleine essence de l'être et de préparer dans une telle considération la vérité de ce qui sera le vrai de l'avenir (Heidegger, 2013, p. 72).

On finit par se rendre compte que le fondamental, au cœur de la question de l'être, c'est bien ceci : elle prépare, en son avènement, la patrie de l'homme. « Surtout que la question "qui sommes-nous ?" doit rester purement et entièrement insérée dans le questionnement de la question fondamentale : comment l'estre déploie-t-il sa pleine essence ? » (Idem, p. 75). La pleine essence de l'estre comme tel, son avènement, donne à saisir sinon requiert un homme nouveau, non la vision nouvelle de l'animal *rationale*, mais celui là par qui advient un espace paisible de séjour, un être-le-là, c'est-à-dire simplement un *Dasein*. Face à l'homme d'aujourd'hui, insensible à l'appel qui, depuis toujours, le requiert, non pas seulement parce qu'aveuglé dans l'affairement mondain ou étourdi dans le tintamarre des machines et les objets produits, mais surtout parce que ce qui le requiert se dérobe, - face à un tel homme - la pensée pensante, pensée de l'a-venir - au sens où elle est non encore advenue en ce temps d'absence de pensée - doit préparer l'homme au regard percevant, capable, au beau milieu du ronronnement mondial, d'entendre ou de saisir la voix/voie l'être. Ainsi que le relève Heidegger, « la question de l'être est le saut au cœur de l'estre, saut qu'accomplit l'être humain en qualité de celui qui est en quête de l'estre, dans la mesure où son travail est un travail *pensif* » (Op. cit., p. 25).

La question des questions, la question fondamentale, celle qui s'enquiert de l'essence de l'estre, réclame le *Da-sein*. Réclamer le *Dasein*, cela signifie que ce dernier s'est d'ores et déjà disposé dans l'Oouvert. C'est

ainsi sous-entendre qu'il ne suffit simplement pas d'être homme ou un être pensant, pour demeurer dans la grâce ou la clairière de l'estre. En réalité,

nous ne pouvons penser seulement lorsque nous aimons ce qui est, en soi, "la Chose à considérer". Afin de parvenir à cette pensée, il nous faut, pour notre part, apprendre à penser. [...] Nous apprenons à penser en tant que nous portons notre attention sur ce qu'il y a à considérer (Heidegger, 1985, p. 152).

Et fort malheureusement, l'humanité contemporaine semble avoir en horreur la chose à considérer. Pour le dire autrement, la chose à considérer lui importe peu, ne l'intéresse guère. Serait-ce « peut-être parce que nous autres hommes ne nous tournons pas encore suffisamment vers ce qui demeure la Chose à considérer ? » (Idem, p. 155).

C'est relativement à ce questionner qu'il nous faut saisir la spécificité de l'estre ainsi que celle du philosophe heideggérien. De toute évidence, en effet, si l'estre nous importe peu, nous les hommes d'aujourd'hui, c'est parce qu'il n'est pas de l'ordre du saisissable, du calculable ou de l'étant là-devant, quelque chose à portée de main. Et ainsi, avec Heidegger,

philosophe, c'est questionner sur ce qui est en dehors de l'ordre. [...] Cela veut dire que ce questionner n'est pas au bord du chemin, de sorte que nous pourrions un beau jour tomber dessus inopinément, voire par mégarde. Il ne se tient pas non plus dans l'ordre habituel de la vie quotidienne... Ce questionner ne se trouve pas non plus dans le domaine où, de façon pressante, il est donné satisfaction aux impérieux besoins du jour. Le questionner lui-même est en dehors de l'ordre. Il est entièrement libre et volontaire, établi pleinement et expressément sur une base secrète de liberté, sur ce que nous avons appelé le saut (Heidegger, 1967, p. 25).

Face à un tel questionner, ce philosophe inhabituel ou inactuel¹⁰, c'est la déroute de tous ceux qui veulent y frayer un chemin. « Questionner, voilà qui fait vite naître le soupçon d'une vaine obstination qui s'en tient à ce qui est incertain, indécis et indécidable. À peu de chose près, comme si l'on voulait ramener de force le "savoir" au stade d'une considération paralysée » (Idem, 2013, p. 24). Aussi le philosophe de l'insaisissable peut-il déduire :

Personne ne comprend ce que "je" *pense* ici [...] Personne ne comprend cela, parce que tous se contentent de vouloir expliquer de manière historisante "ma" tentative, et se réfèrent au passé, qu'ils croient comprendre parce qu'il leur semble se trouver derrière eux. Et celui qui un jour va comprendre cela, celui-là n'aura besoin de "ma" tentative ; car il lui faudra avoir défriché lui-même sa voie jusque là. C'est *ainsi* qu'un homme doit pouvoir penser ce qui est tenté : il doit croire que cela vient de très loin sur lui tout en étant ce qui lui est le plus propre, à quoi il est assigné à titre de celui qu'il faut pour cela... (Heidegger, 2013, p. 22-23).

Pour une pensée qui n'est pas comprise comme telle, pour un objet de une pensée qui n'est pas de l'ordre de l'habituel, et qui, cependant, articule toute une vie de pensée, le penseur qui la déploie est, pour le moins du monde, aussi énigmatique soit-il, une icône indestructible.

Conclusion

La pensée de Martin Heidegger est mise à rude épreuve de dénigrement de toutes sortes, alors même qu'elle est une épreuve insondable pour la pensée contemporaine. Celle-ci s'essaie, depuis toujours, de la tourner et la retourner sans savoir qu'elle se pose comme le Tournant fondamental. Avec la pensée de l'estre, s'accomplit le tour de la pensée occidentale en toutes ses dimensions époquales. Qu'une telle pensée, depuis toujours, fasse l'objet de mise en cause pour antisémitisme, voilà qui ne cessera d'étonner ! La cause de la pensée, comme telle, est en train de s'étioler dans les espaces philosophiques où, par la force de la misère spirituelle, caractéristique des temps présents, la pensée critique se mue davantage en pensée de critiques. Et les coups, aussi violents soient-ils, semblent, miraculeusement, impuissants à voir s'écrouler l'édifice heideggérien. Au contraire, le philosophe heideggérien y gagne davantage d'ampleur. Tout semble nous montrer qu'on cherche à mettre sa pensée dans un abîme conçu, et sitôt un tel acte entrepris, la voilà refaire surface. Pensée abyssale, c'est-à-dire des profondeurs sans fonds ni fond, l'ontologie heideggérienne échappe à tout abîme. Elle est l'échappée pure et simple. C'est cela qui autorise à affirmer que Martin Heidegger est l'énigme

philosophique de notre temps. « Sensible au symbolisme des choses qui reposent en leur simplicité naïve, saisi par le mystère profond de la forêt et attiré par l'abîme caché des montagnes » (Resweber, 1971, p. 17), Martin Heidegger est l'icône énigmatique dont la pensée, toujours fleurissante, gagnerait à être sauvegardée comme patrimoine de l'universel.

Notes

- ¹ Entendre ce terme comme ce qui n'entre pas dans le jeu de « l'ordre », ce qui sort carrément des programmations.
- ² Cette question : Faut-il brûler Martin Heidegger ? semble des plus absurde. Au cœur d'une époque où se manifeste l'absence de pensée véritable sinon fondamentale, l'on devrait plutôt recourir à la pensée de Martin Heidegger. C'est d'ailleurs là tout le sérieux de ladite question : parce qu'insensible à la pensée fondamentale, on ne peut que vouloir s'en débarrasser. Et seulement, parce qu'il s'agit de question, elle invite à voir le bien-fondé de telle ou telle attitude !
- ³ Entendre ce terme dans le sens d'une « citation exagérée » à comparaître.
- ⁴ Cela est un ajout de l'auteur et ne figure pas dans la pensée de Heidegger.
- ⁵ Entendre ici, précisément, l'idéologie nazie.
- ⁶ Cela est un ajout de notre part et ne se trouve pas dans le texte initial de Trawny qui, visiblement, au regard de son dessein, celui de faire passer la pensée de Heidegger pour "antisémite", n'avait aucun souci de "peser" ses propos.
- ⁷ Alors même qu'« il ne saurait y avoir de philosophie antisémite », il ne demeure nullement absurde, pour ce qui regarde le philosophe heideggérien, d'en saisir ! N'est-ce pas énigmatique, cette façon de faire ou de voir ?
- ⁸ L'Errance doit être ici pensée en un double sens. D'abord en tant qu'égarément de l'humanité qui s'est leurrée en suivant un penseur à la pensée nocive. Ensuite, elle signifie fourvoiement, erreur de jugement de ceux qui considèrent la pensée de Martin Heidegger comme empreinte d'antisémitisme.
- ⁹ Entendre par là, la pensée contemporaine, elle qui est calquée sur la computation, l'ordination.
- ¹⁰ Heidegger a pu dire que « la philosophie est essentiellement inactuelle » (1967, p. 20).

Références bibliographiques

Arendt, H. (2009). *Responsabilité et jugement*. Paris : Payot et Rivages, 363 p.

Blanquet, E. (2012). *Apprendre à philosopher avec Heidegger*. Paris : Ellipses Édition Marketing, 252 p.

Collectif. (2007). *Heidegger, à plus forte raison*. Paris : Fayard, 536 p.

David, P. (2013). « ÊTRE », pp. 435-440 Arjakovsky, P., Fédier, F., France-Lanord, H. (dir.). *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1453 p.

David, P. (2015a). « La pensée comptable ». Heidegger et la pensée juive face à l'incalculable ». Conférence, Paris : BNF in *Colloque : Heidegger et « les juifs »*. Repéré dans : parolesdesjours.free.fr, 24 p.

David, P. (2015b). *Essai sur Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre*. Paris : Les Éditions du Cerf, 280 p.

Djaballah, M. (2012). *Se souvenir de l'énigme : l'ontologie herméneutique de Etre et temps*, Cours Hiver 2012. Repéré à [http// : www.philo.uquam.ca](http://www.philo.uquam.ca), 8 p.

Fédier, F. (2015). « Martin Heidegger et le monde juif ». Conférence, Paris : BNF in *Colloque : Heidegger et « les juifs »*. Repéré dans : parolesdesjours.free.fr, 18 p.

Gadamer, H.-G. (1996). *La philosophie herméneutique*. Paris : P.U.F., 261 p.

Guest, G., (2007). *Analysis situs : Investigation à la limite (une phénoménologie de l'extrême)*. Repéré à : parolesdesjours.free.fr/limites.pdf, 5 p.

Guest, G. (2005). *Heidegger. Contre vents et marées. Avertissement*. Repéré sur : parolesdesjours.free.fr/vents.pdf, 34 p.

Guest, G. (2008). *Analysis situs : Investigation « à la limite » Une phénoménologie de l'extrême (Seconde saison)*. Repéré à : parolesdesjours.free.fr/Seminaires2008, 6 p.

Grondin, J. (2006). *L'Herméneutique*. Paris : P.U.F., 128 p.

Heidegger, M. (1958). *Essais et Conférences*. Paris ; Gallimard, 351 p.

Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique*. Paris : Gallimard, 227 p.

Heidegger, M. (1983). *Lettre sur l'humanisme*. Paris : Aubier-Montaigne, 191 p.

Heidegger, M. (2013). *Apports à la philosophie. De l'avenance*. Paris : Gallimard, 617 p.

Marcel, G. (1935). *Être et Avoir*. Paris : Montaigne. 357 p.

Mattéi, J.-F. (Coord.) (2004). *Heidegger, l'énigme de l'être*. Paris : P.U.F. ; 157 p.

Nietzsche F. (1991). *Le livre du philosophe*. Paris : Flammarion, 181 p.

Paulhac, J.-M. (2006). *Quelques pages sur Heidegger*. Paris : Vrin, 53 p.

Resweber, J.-P. (1971). *La pensée de Martin Heidegger*. Toulouse : Édouard Privat, 192 p.

Trawny, P. (2014a). *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*. Paris : Seuil, 165 p.

Trawny, P. (2014b). *La Liberté d'errer avec Heidegger*. Paris : Indigène éditions, 67 p.

Voilquin, J. (1964). « Les fragments d'Héraclite » 74-81 p. Dans *Les penseurs grecs avant Socrate*. Paris : Garnier Frère, 247 p.