

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 1 - 2013

Éditée par www.respeth.org

ISSN (En cours)

www.respeth.org, 2013

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

Email : publications@respeth.org

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

ORIENTATIONS DE LA REVUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

COMITÉ SCIENTIFIQUE

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

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

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

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

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

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

Jean Gobert 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 PREMIER NUMÉRO8

TANOH (Jean Gobert), *L'essence de la pensée comme méditation de l'ouvert de l'être avec Martin Heidegger*12

KOUAKOU (Antoine), *Appropriation de la langue chez Martin Heidegger : Question de nationalité ou d'originalité ?*30

SANGARÉ (Abou), *Heidegger et la dialectique hégélienne de la négativité*51

KOFFI (Koffi Alexis), *Heidegger et Sartre : Quelles conceptions de l'être ?*71

NYAMSI (Franklin), *L'antihumanisme de Heidegger : éléments problématiques*90

YAPO (Séverin), *De la philosophie heideggérienne de la religion à une philosophie de la présence comme spiritualité ?*110

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

« *Pourquoi Heidegger ?* » pour reprendre l'intitulé de l'Avant-Propos de Professeur Jean Gobert TANOH. Bien évidemment, cette question trouve sa pertinence à un moment donné de notre histoire universelle, où de violentes critiques surgissent de nombreux pourfendeurs du philosophe heideggérien. Bien plus, « Pourquoi Heidegger ? » à l'heure où il nous est annoncé le "Cahier noir", précisément *Heidegger, la preuve du nazisme par le "Cahier noir"* ? Tel est, en effet, le titre de l'ouvrage annoncé pour mars 2014, et à partir de laquelle, certainement, l'époque contemporaine pourrait enfin trancher si Heidegger a été un penseur égaré par une volonté de puissance destructrice passagère, ou si son itinéraire politico-intellectuel est le reflet d'une tendance perverse plus profonde. En fin de compte, pourquoi donc une *Revue Spécialisée en Études Heideggériennes* (RESPETH) ? Alors même qu'il est fait mention, en Europe, principalement en France, de la possibilité de soustraire les écrits de Heidegger des manuels scolaires !

Ne serions-nous pas en train de ramer à contre-courant, sinon d'édifier une philosophie du "Dés-ordre", au sens d'une pensée qui entre en opposition avec ce qui semble déterminer l'ordre mondial. Or qu'est-ce qui détermine l'ordre actuel de la pensée mondiale, si ce n'est la Pensée calculante ? Et qu'est-ce qui, en bonne logique, s'oppose à cette dernière, sinon la pensée méditante ! À partir de ce moment, ne se précise-t-il pas des pistes de réponse quant aux préoccupations sus-mentionnées ?

De fait, le chemin qui s'ouvre à nous semble dire ce qui suit : notre intérêt, pour Martin Heidegger, est fondé sur l'option d'une pensée fondamentale. Aussi l'analyse que propose Jean Gobert TANOH en est-elle une parfaite éloquence : De « L'Essence de la pensée comme méditation de l'Oouvert avec Martin Heidegger » correspond à l'essentiel du philosophe heideggérien. « La pensée est de l'Être, en tant qu'advenue par l'Être, elle appartient à l'Être. La pensée est ce qu'elle est selon sa provenance essentielle, en tant qu'appartenant à l'Être, elle est à l'écoute de l'Être »

(Heidegger, 1983, p. 35). Et, de sa provenance essentielle, comment l'Être nous vient-il ? Quel langage l'Être emprunte-t-il pour proprement se dire ? Martin Heidegger, en tant que penseur essentiel, ne le saisissons-nous pas à travers sa réappropriation de la langue, pourrait-on même dire de la langue philosophique. Les révisions conceptuelles auxquelles il s'attèlera, comme pour réhabiliter la pensée essentielle tombée dans l'oubli, illustrent bien cela. Aussi l'« Appropriation de la langue chez Martin Heidegger : question de nationalité ou d'originalité ? », réflexion proposée par Antoine KOUAKOU, fait-elle le pas en faveur du fonds original heideggérien.

N'est-ce pas dans cette droite ligne que s'inscrit l'analyse d'Alexis Koffi KOFFI : « Heidegger et Sartre : Quelles conceptions de l'Être ? » Si, en effet, Heidegger se donne à être comme le Héraut éponyme de l'Être, c'est bien parce qu'entre tous les penseurs, il en a fait une approche substantielle. De là, particulièrement, se décèle sa différence avec Sartre. Toute chose qui fonde l'originalité de sa pensée. Par contre, à partir d'une remontée dans l'histoire, et ce dans son dialogue avec des grandes figures de la pensée philosophique, singulièrement avec Hegel, « Heidegger et la dialectique hégélienne de la négativité », tout en se donnant pour tâche fondamentale de clarifier la position de Heidegger sur l'approche hégélienne de la négativité, en vient à en montrer les limites. Et, aux yeux d'Abou SANGARÉ, si Heidegger reproche à Hegel un certain oubli de l'origine pure, elle-même consignée dans l'Être entendu comme fond abyssal, cela témoigne d'une vision restrictive du négatif hégélien, en référence même à la négativité abstraite du Temps qui ne relèverait ni du penser logique ni de la subjectivité finie. Dans cette perspective, un tel chemin de pensée, tout en dévoilant le sérieux du dialogue que RESPETH entend engager avec Heidegger, ne manque pas de lui restituer sa grandeur et ses limites. En clair, la Revue entre elle-même en débat avec le philosophe et les fonds inavoués et insoupçonnés de sa pensée.

C'est bien dans cette optique que se situe la réflexion de Franklin NYAMSI. « L'Antihumanisme de Heidegger : éléments problématiques »

réactualise, à partir de la relecture de la *Lettre sur l'humanisme*, la problématique de l'antihumanisme de Heidegger. À partir des figures classiques de l'humanisme (romain, de la renaissance, des Lumières et celui contemporain de Marx et de Sartre), que le philosophe de Fribourg qualifie d'anthropologique, sinon d'inauthentique (en ce qu'ils évaluent pauvrement l'essence de l'Homme), l'auteur en vient à saisir la profondeur de l'humanisme heideggérien. Cet humanisme prend son sens dans la pleine disposition du Dasein à dire la vérité de l'Être. De plain-pied dans l'ontologie heideggérienne, comment s'empêcher de pousser la critique à fond, de la radicaliser ? Et, dans cette radicalisation, ne sommes-nous pas aux portes des limites de la pensée heideggérienne ? Entendre ici les "limites", non pas au sens limitatif, mais en tant que ce à partir de quoi une autre entente est offerte, ce sur quoi émerge de possibilités nouvelles ; c'est bien tout le sens de l'analyse de Séverin YAPO qui part « De la philosophie heideggérienne de la religion à une philosophie de la présence comme spiritualité ». Au fond, si la problématique ontologique, telle qu'elle se déploie chez Heidegger, reste dans une indécision ou indifférence quant à l'être des Dieux – « cette indécision comprend en elle la question – dans toute sa dignité de question : avant tout, est-il permis d'attribuer quelque chose comme « être » à des Dieux sans aussitôt dévaster tout ce qui a trait au divin ? » (Heidegger, 2013, p. 497) – Qu'est-ce que le divin ? À quoi comme possibilité nous ouvre une pensée du divin quant à la décision sur l'enjeu d'un lien de l'homme aux dieux, à Dieu et au divin : entre sur-humanisation et humanisation ? C'est aux rivages d'un tel questionnement que porte une réflexion sur le thème de la présence.

Somme toute, c'est la survivance même du religieux dans le philosophe de Heidegger, penseur de l'Être, qui semble autoriser à parler d'une philosophie de la présence. N'est-ce pas là le sens de tout philosopher ? « "La philosophie est de l'estre" (GA 66, 53). La philosophie porte sur ce qui vient à elle sans venir d'elle, elle porte sur ce qui, jusqu'à elle s'apporte, pour autant qu'elle sait s'y montrer réceptive. Cet apport vient de l'être, qui, ainsi entendu, se dit mieux « estre » pour indiquer ce

qu'il y a là de déroutant ou de déconcertant. » (David, dans Arjakovsky, Fédier et France-Lanord, (Dir.), 2013, p. 439). Entendu que, « quant à sa pleine essence, cette caractérisation historique de la philosophie conçoit cette dernière comme pensée de *l'estre* » (Heidegger, 2013, p. 480), RESPETH devra œuvrer en sorte que ce qui est porté à l'appréhension du monde, en sa présence telle, soit, toujours, comme une étoile au ciel de l'humanité. Du regard tourné vers un tel ciel, ne se profile-t-il pas l'image proventuelle d'un « Cahier blanc pour Martin Heidegger », signe visible de ce que l'assombrissement du monde n'égale jamais la Lumière de l'Être ?

Antoine KOUAKOU

L'ESSENCE DE LA PENSÉE COMME MÉDITATION DE L'OUVERT DE L'ÊTRE AVEC MARTIN HEIDEGGER

Jean Gobert TANOH

Professeur, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

tanohgobert@yahoo.fr

Résumé : À partir de la modernité, il s'agit de comprendre avec Heidegger, que l'essence de la pensée, au-delà de la représentation que lui donnent les Modernes, s'inscrit dans la donation recueillante de l'être. D'où la nécessité d'un accueil de l'être dans une pensée qui se fait poésie.

Mots-clés : HEIDEGGER, MODERNES, ÊTRE, PENSÉE, POÉSIE.

Abstract: From modernity, it is to understand with Heidegger, that the essence of thought, beyond the representation given to it by modern, fits in recueillante donation of the being. Hence the need of the being reception in a thought wich is poetry.

Key-words: HEIDEGGER, MODERNS, BEING, THOUGHT, POETRY..

Introduction

Les critiques, au sujet de l'ontologie heideggérienne, nous le savons, surgissent de toutes parts, qui pour reprocher son verbiage, qui pour dénoncer une absence totale d'une pensée de l'altérité, etc. Cependant, tout le développement de la question de l'être, chez Martin Heidegger, n'en demeure pas moins une méditation de l'essence de la pensée. La pensée, étant la distinction fondamentale de l'homme, une bonne appropriation de celle-ci préserve celui-ci des errements existentiels, qui, loin d'être des épiphénomènes, peuvent conduire à une perversion ontologique. C'est dans ce sens qu'il faut situer son dialogue critique avec la philosophie des Temps Modernes, à partir de cette idée-constat : « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). D'où la nécessité de poser à nouveaux frais cette question.

Dialogue critique avec les Temps Modernes, qu'il nous plaît de reprendre, substantiellement ici, parce que sous-tendant toute la pensée de Martin Heidegger, pour comprendre en quoi le projet de poser la question de l'être à nouveaux frais implique-t-il une méditation de l'essence de la pensée dans l'Oouvert de l'être. Cette tentative de réflexion exige, comme axes, les points suivants :

- I- La critique de la métaphysique moderne
- II- La donation de l'être
- III- La poétisation de la pensée

I. LA CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE MODERNE

« À proprement parler, c'est maintenant seulement que nous en arrivons à la philosophie du monde moderne ; nous la ferons commencer par Descartes. Avec lui, nous entrons vraiment en une philosophie autonome, qui sait qu'elle vient de son propre chef, de la raison, et que la conscience de soi est un moment essentiel du vrai. Ici nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et nous pouvons enfin, comme le navigateur, après une longue randonnée sur une mer tumultueuse, crier : terre. En cette nouvelle période, c'est la pensée qui est le principe, c'est-à-dire c'est la pensée qui prend son départ à partir de lui-même. » (Heidegger, 1962, p. 159)

Nous trouvons cette longue citation dans *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel. Mais pourquoi ne pas citer directement Hegel au lieu de passer par Heidegger ? Simplement pour saisir précisément le point fondamental de la critique faite par Heidegger à la métaphysique moderne de la subjectivité. Autrement dit, lire Hegel dans Heidegger, c'est d'emblée comprendre d'une façon heideggerienne la métaphysique moderne. Celle-ci n'en demeure pas moins un reproche. Une critique sous fond de reproche parce que la nouvelle période porte en elle le risque d'éloigner la pensée de sa propre essence. Celle-ci ayant été révélée par la tradition grecque, il nous faut la préserver.

Dans ce passage de Hegel, que cite Heidegger, se trouve exprimée l'idée de ce grand risque que court la pensée en son essence. Elle est contenue dans la finale du passage que nous reprenons ici : « En cette nouvelle période, c'est la pensée qui est le principe, c'est-à-dire c'est la pensée qui prend son départ à partir d'elle-même. » Où et comment, en vérité, se fait ce départ ? C'est dans la raison et par la représentation que la pensée moderne prend son départ. Ce qui caractérise la pensée moderne est la rationalité absolue, et celle-ci se déploie exclusivement dans et par la représentation. Ainsi, une pensée est dite moderne si elle se maintient dans la représentation rationnelle. Ce n'est pas a priori une question de période. Toutes les pensées post cartésiennes ne sont pas nécessairement des pensées modernes, sinon Heidegger serait en porte à faux avec lui-même. La représentation rationnelle est fondamentalement l'identité de la pensée moderne, pour autant que pour Hegel, la nouvelle terre, sur laquelle la philosophie s'installe depuis, est l'inconditionnelle certitude de soi du savoir, c'est-à-dire la capacité absolue pour le sujet pensant de poser de lui-même la vérité des choses. En d'autres termes, il s'agit, pour les Modernes, à la suite de Descartes, de poser le sujet comme fondateur de la vérité des choses. Le sujet pensant, parce qu'il pense par la raison, demeure capable d'établir ce que sont les choses dans leurs vérités. C'est, sans doute, tout le sens de la *Critique de la raison pure* de Kant. Il suffit que la raison fasse son examen critique pour être plus apte à déterminer véritablement les choses,

car « la raison, en effet, est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance a priori » (Kant, 1980, p. 82) ; ce qui veut dire des principes fondateurs de la connaissance.

C'est donc du sujet pensant comme sujet rationnel qu'il est question chez les Modernes. Pour tout dire, parce qu'il est doté de raison, c'est en et par lui que devient possible la vérité à connaître au sujet des choses. Il suffit, selon le mot de Descartes, que le sujet pensant utilise bien sa raison pour rendre vraies les choses. Cela n'en est pas moins la subjectivité. Celle-ci est « l'être de ce qui prévient, représente ; l'être du sujet comme relation sujet-objet réfléchi en elle-même s'appelle subjectivité. Elle est la présence sur le mode de la représentation. » (Heidegger, 1962 p. 179). La représentation est l'acte de représenter. Or que signifie représenter ? « Cela signifie rapporter à soi, qui représente et réfléchit dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure » (Heidegger, Op. cit., p. 119).

Avec les Modernes, la pensée n'est plus perçue d'une façon grecque en son fondement. La représentation étant, pour ainsi dire, la vérité moderne de la pensée, on peut dire qu'elle est même le fondement de la pensée, c'est-à-dire le principe premier qui explique et justifie la pensée. En clair, l'essence de la pensée consiste exclusivement dans la représentation. Ainsi une pensée véritable est celle qui sait représenter les choses pour les présenter dans leurs vérités. Or, justement, savoir représenter ne signifie pour autant pas qu'on est créateur de ce qui se donne à être représenté. Alors, n'y a-t-il pas grand risque de se gourrer en partant exclusivement du pouvoir de représentation qu'a l'homme, surtout que celui-ci se découvre ainsi ? Comment parvenir à saisir profondément les choses si l'homme réalise objectivement qu'il n'est que receveur de la raison ? La raison, en effet, est en l'homme comme signe d'une grandeur qui le dépasse et qui l'appelle sans cesse à se tenir en sa présence pour donner à ce signe toute sa consistance historique. C'est bien à ce niveau qu'il faut comprendre la critique heideggerienne de la métaphysique moderne de la subjectivité. Si l'homme est capable de représentation, c'est naturellement parce qu'il en a

été pourvu. Alors, en bonne logique, la représentation exige un fondement autre qu'elle-même. Il faut penser le donateur de l'homme, c'est-à-dire la réalité fondamentale qui fait de l'homme un être de raison, capable de représentation, parce que celle-ci dite moderne « est l'objectivation investiguante et maîtrisante » (Idem, p. 141). En d'autres termes, « la représentation rabat tout à l'unité de ce qui est ainsi objectif » (Ibidem). Objectif, cela est à entendre au sens de l'ob-jet, c'est-à-dire ce qui, quoique que projeté, se tient et maintient devant moi. Etant de cette manière, l'objet contient exclusivement sa véritable substance. Le saisir exige alors une représentation uniquement déterminée par sa substance subsistante. C'est pourquoi Heidegger note : « La représentation n'est donc plus entente du présent dans l'ouvert sans retrait, où l'entente elle-même prend place en tant que mode propre de présence ouverte sur ce qui se présente sans retrait » (Idem, p. 119). Or, il nous faut nous maintenir dans la présence ouverte, et cela parce que celle-ci est donation qui possibilise le penser même.

II- LA DONATION DE L'ETRE

Penser suppose nécessairement ceci : accorder séjour à ce qui accorde durée. En clair, la pensée, en son essence, nous invite au dépassement de la représentation immédiate des choses. De cette manière est montré que ce qui importe fondamentalement dans la connaissance des choses, ce n'est pas la perception immédiate, mais exactement ce qui fait que les choses mêmes sont possibles en tant que choses. Or, ce n'est point à coups de représentations rationnelles qu'il nous sera possible de penser radicalement les choses. Soumettre les choses aux principes de la raison ne signifie absolument pas que nous atteignons le site de leur provenance. Séjourner constamment en celui-ci afin de garantir la consistance de nos représentations, tel est, en vérité, tout le sens de la pensée de l'être chez Heidegger, qui est en soi la révélation même de l'identité de l'être comme donation. Car si l'homme pense, c'est parce qu'il y a de l'être, c'est-à-dire quelque chose de digne et subsistant qui assure nos connaissances.

Penser donc, chez Heidegger, est la méditation constante de ce quelque chose qui donne à notre aspiration au connaître tout son sens et sa consistance, c'est-à-dire l'être. C'est pourquoi Heidegger trouve nécessaire le dialogue avec l'aube de la pensée, la Grèce Antique : « Une méditation sur ce qui est aujourd'hui sous nos yeux ne peut prétendre éclosion et croissance que si, à travers le dialogue avec les penseurs grecs et la langue qu'ils parlent, elle va s'enraciner et jusque dans le terroir de ce qui nous est historiquement : Dasein » (Beaufret, 1958, p. X). Le dialogue avec les penseurs grecs doit nous conduire dans l'Oouvert de l'être, c'est-à-dire « prendre ce qui a été pensé de façon grecque pour le penser d'une façon encore grecque » (Heidegger, 1994, p. 125). En effet, si la pensée a pris son essor dans la Grèce Antique, c'est sans doute parce que les Grecs ont compris que les choses qui nous apparaissent se tiennent dans l'Oouvert de l'être. Autrement dit, sans cela aucune chose ne peut apparaître.

Ainsi, penser d'une façon encore grecque ce qui a été pensé par les Grecs signifie exactement ne jamais quitter les exigences de l'aube de la pensée, puisqu'en elles réside sa propre grandeur ; sinon c'est proprement l'avilir que de l'entrevoir autrement que ce qu'elle fut au temps antique. C'est l'idée du « pas en arrière », qui, en vérité, n'est pas une nostalgie puérile d'un passé révolu, mais le souci constant de laisser la lumière originelle de l'aube de la pensée irradier son déploiement historial. Cependant, il convient de savoir que l'intuition grecque, bien que sauvegardant la pensée de son essence, n'en demeure pas moins impensée. C'est pourquoi, penser d'une façon encore grecque ce qui a été pensé par les Grecs n'en est pas moins une pensée de ce qui n'a été pensé pour rendre plus éclatant ce qui est pensé et ce qui doit être pensé. C'est le sens du dialogue suivant :

« J- Que signifie alors penser de façon plus grecque ce qui a été pensé de façon grecque ? D- Portant regard sur le déploiement de l'apparaître, cela se laisse bien élucider. Quand la venue en présence elle-même est pensée comme apparaître, alors règne dans la venue en présence le venir en-avant dans l'éclaircie entendue comme ouvert sans retrait. L'ouvert sans retrait se laisse voir dans le désabritement entendu comme éclaircie. Mais cette éclaircie elle-même demeure à tous points de vue impensée en

tant qu'éclair. S'engager à penser cet impensé, cela veut dire : entreprendre plus originalement ce qui a été pensé de façon grecque, le prendre en vue dans sa prévenance. À sa manière, ce regard est grec, et pourtant, quant à ce qui aperçoit, il n'en est plus, ne serait plus jamais grec » (Idem, p. 110).

Que signifie cette dernière idée, à savoir « quant à ce qui aperçoit, il n'en est plus, ne serait plus jamais grec » ? Elle signifie une appropriation plus originale de la pensée grecque de l'être. En pensant essentiellement l'être, les Grecs ont été pleinement dans l'exigence fondamentale du penser. Mais comment l'ont-ils pensé pour que l'être soit effectivement cette exigence du penser ? Voilà la question qui fonde l'idée selon laquelle ce qui est aperçu ne peut plus être grec. Autrement dit, il s'agit pour Heidegger d'entendre l'être d'une façon plus originelle pour pleinement l'exprimer dans le déploiement historial.

Penser la vérité de l'être reste, pour ainsi dire, la vérité centrale et fondamentale du penser heideggerien. Comprendre le sens de l'être pour maintenir pleinement le penser en sa vérité, voilà la tâche à laquelle s'assigne Heidegger. Cette tâche s'articule autour de cette intuition fondatrice : l'étant est toujours l'étant de l'être. Il n'y a d'étants que parce qu'il y a l'être, et parce que celui-ci est donation. C'est donc absurde de penser l'absoluité de l'étant, car toute pensée de l'étant exige celle de l'être. La survenue de l'être est « la condition de l'avènement de l'étant. L'être laisse être l'étant. » (Heidegger, 1966, p. 451) L'être donne la possibilité à l'étant d'être étant, c'est-à-dire de paraître comme tel dans le temps et dans l'espace. Parce que l'être est donation, et non donateur, pour autant qu'il se maintient dans ce qu'il donne afin que cela se tienne en lui-même, apparaît, chez Heidegger, la nécessité d'une entente radicale de la vérité. Car, pour lui, ce concept, si fondamental de la philosophie, n'apparaît comme tel que parce qu'il exprime la réalité de toute réalité. Ce qui veut dire ce que nous nommons réalité n'est ainsi que parce qu'une réalité plus fondamentale la détermine. Et c'est se méprendre que de voir la réalité en ce qu'elle est en son immédiateté ; et c'est aussi, malheureusement, la tendance à penser l'essence de la vérité. En vérité, l'essence de la vérité déborde sa définition

traditionnelle qui est adéquation entre le dire et la chose. Ainsi quand, je dis que la porte de la cuisine est ouverte ; il faut que cela soit constatable pour que ce propos soit vrai. Or, la question fondamentale qu'il convient a priori de se poser est de savoir d'où vient qu'il est ainsi possible qu'une porte soit ouverte ? En clair, d'où vient qu'il peut appartenir à la porte d'être ouverte ou d'être fermée. Pour qu'au moins cela soit possible, il faut tout de même qu'il appartienne dans l'ordre des choses ce possible. C'est pourquoi Heidegger écrit ceci : « La vérité n'a pas sa résidence originelle dans le jugement » (Heidegger, 1968, p. 172). D'où a-t-elle alors sa résidence originelle ? Ou plus exactement, comment convient-il de l'envisager, au-delà de sa définition classique ?

La réponse à cette question exige qu'une fois encore nous soyons attentifs « au pas en arrière », en suivant Heidegger lui-même, rentrant en dialogue avec l'un des plus brillants esprits de l'aube de la pensée : Héraclite d'Ephèse. Et le fragment 16 est celui de ce dialogue, qui dit « l'être des choses aime à se cacher. » Ce qui, dans le fond, signifie que la vérité des choses se tient au-delà de leur immédiateté. Et pourtant, il nous faut la saisir pour possibiliser notre rapport aux choses. Ainsi, la quête de la vérité devient une exigence inéquivable. Dès lors, il nous faut la rejoindre dans sa « cachette », c'est-à-dire l'entendre convenable. Cette entente signifie au moins clarté parce qu'en se cachant l'être éclaire, c'est-à-dire permet la venue au jour de ce qui nous apparaît. Car, « éclairer, c'est faire briller, libérer ce qui brille, le laisser apparaître » (Heidegger, 1958, p. 312). Si nous revenons à l'exemple de la porte de la cuisine ouverte, pour que je puisse dire au moins qu'elle est ouverte, il faut empiriquement que la lumière du jour ou de l'ampoule donne à voir ainsi la porte. Mais, si elle avait été dans l'obscurité, il m'aurait été impossible de voir la porte de la cuisine ouverte. Alors, « quand Héraclite parle de feu, il pense principalement la force qui éclaire, la direction qui donne et reprend les mesures » (idem, p. 333). La direction qui donne ne peut pas se confondre à la représentation de l'immédiateté. C'est pourquoi, cette force qui n'est rien

d'autre que la vérité donation doit être pensée autrement qu'une simple concordance ou adéquation entre le dire et la chose.

Pour Heidegger, la pensée d'Héraclite reste essentiellement une pensée du dire de la vérité même, c'est-à-dire de la vérité telle qu'elle se pose en elle-même pour rendre possible une chose comme la vérité au sujet des choses. L'être de la vérité est d'éclairer et d'octroyer la présence. « Aussi l'éclairement n'est-il pas simple apport et projection de lumière. Puisque présence signifie : durer par la sortie du voilement et présentation dans le dévoilement, l'éclairement qui dévoile et voile concerne la présence des choses présentes » (idem, p. 336). Désormais, selon donc Heidegger l'entente fondamentale de la vérité est dévoilement ; car si l'adéquation est possible c'est, sans doute, parce qu'au fondement il y a dévoilement de ce qui donne en se retenant. La vérité n'a donc pas sa résidence originelle dans le jugement, mais plutôt dans l'être. Ou plus précisément, elle est l'être ; en somme c'est l'être même. Alors, l'être étant essentiellement la vérité, il apparaît absurde de le fixer dans une représentation, et de le présenter comme une pièce de monnaie échangeable, selon le mot même de Hegel à propos de la vérité. L'être étant dévoilement et voilement, ce qui revient logiquement, c'est de se tenir dans cet Ouvert dévoilant et voilant. Il y va sans doute de la consistance de la vérité historique. Dans l'Ouvert de l'être, se déploie aussi une chose comme la liberté. Or nous savons tous que c'est dans une liberté authentique qu'apparaît fortement l'éclat de la vérité. En clair, pour que la vérité, même entendue classiquement, soit conforme à elle-même, il faut le préalable de la liberté ; c'est-à-dire, c'est quand on se sent vraiment libre qu'on peut sans peur ou sans crainte dire la vérité. Ne peut dire ou vivre de la vérité que celui qui se sait délié de tout lien, parce que « l'essence de la vérité est liberté » (Heidegger, 1968, p. 173). On ne peut penser l'étant dans son étantité que si nous savons qu'il est libéré par et dans l'Ouvert de l'être, pour autant que la liberté est le laisser-être de l'étant. « Pareil laisser-être signifie que nous nous exposons à l'étant comme tel et que nous transposons dans l'ouvert tout notre comportement. Le

laisser-être, c'est-à-dire la liberté, est lui-même ex-position à l'étant, il est ek-sistant » (Idem, p. 176).

Par là, Heidegger donne aussi à entendre autrement ce que nous appelons liberté humaine. En d'autres termes, que signifie essentiellement la liberté humaine ? Autant nous situons la vérité dans l'être, autant nous devons y situer aussi la liberté humaine. Ce qui a priori peut paraître paradoxal, car comment comprendre qu'une liberté humaine puisse se situer en dehors de l'homme. S'il y a un paradoxe, cela ne peut être qu'apparent ; car au fond partant du principe que tout étant, y compris l'homme, se tient dans l'Ouvert dévoilant-voilant de l'être, rien de ce qui le définit intrinsèquement ne peut se faire en dehors de l'être. C'est dans l'Ouvert, donation de l'être, qu'il convient d'appréhender la vérité de toute chose. C'est bien en ce sens qu'il faut comprendre ceci : « Le caractère d'être dévoilé de l'étant se trouve préservé par l'abandon ek-sistant, grâce à cet abandon, l'ouverture de l'ouvert, c'est-à-dire la « présence » (Da) est ce qu'elle est » (Idem, p. 177).

Or, que signifie ek-sister chez Martin Heidegger ? Ou pour reprendre notre propre terme, que signifie appréhender la vérité de toutes choses ? Tout en sachant bien que ek-sister renvoie, avec Heidegger, à la correspondance extatique au vrai, donc à la vérité. Qui cherche à appréhender la vérité ou à lui correspondre extatiquement ne peut que penser. Ici peut se comprendre le titre de notre réflexion : penser est méditation de l'Ouvert de l'être chez Martin Heidegger. La pensée qui pense est, avant tout, accueil dans le recueilli de l'être, c'est-à-dire qu'elle se déploie dans ce qui fait qu'elle est justement cette chose qui pense ; elle ne pense pas parce qu'il lui appartient proprement de penser, mais parce que pensée a toujours été pensée dans une intemporalité donatrice. C'est parce que la pensée se pense depuis qu'il est possible à l'homme de penser. Et cela, c'est l'Ouvert de l'être en tant que laissant être les choses dans leur possible être. Il s'agit pour l'homme de correspondre à ce possible être pour que sa pensée soit pensée pensant le substantiellement vrai. C'est pourquoi Heidegger écrit : « La pensée n'est pas seulement l'engagement dans l'action pour et par l'étant au sens du réel de la situation

présente. La pensée est l'engagement par et pour la vérité de l'être dont l'histoire n'est jamais révolue, mais toujours en attente. » (Heidegger, 1976, p. 68). Heidegger corrige par là une certaine idée de la pensée et de l'action. Celle-ci n'est absolument pas fausse, mais elle n'est pas fondamentale puisqu'elle ne correspond pas à l'essence de la pensée. Si d'ordinaire l'homme mesure la pertinence de toute pensée par sa capacité à prendre en compte le réel, telle que situation présente, en agissant sur son déploiement, il faut immédiatement reconnaître que cette perspective n'aura toute sa consistance que si la pensée même sait séjourner dans son élément le plus propre ; car « la pensée est pensée de l'être. La pensée est en même temps pensée de l'être en tant qu'appartenant à l'être, elle est à l'écoute de l'être » (Idem, p. 70-71). La pensée est écoute de l'être c'est-à-dire écoute du déploiement de celui-ci dans le réel. Alors, l'action, contrairement à ce qu'il peut en être, n'en est pas moins l'action de l'être en tant que ce lui donne sa raison et son sens historial. Si dans l'action, nous entendons agir pour accomplir, Heidegger nous invite à entendre cela d'une manière nouvelle et radicale : « Nous ne pensons pas de façon décisive l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude, produire. Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or, ce qui « est » avant tout est l'être. » (Idem, p. 67).

C'est donc l'être qui accomplit en rendant plausible l'action comme agir sur le réel. C'est pourquoi, selon Heidegger, il y a visiblement une mécompréhension de l'idée de Marx selon laquelle il faut maintenant passer à la transformation du monde après les multiples interprétations de celui-ci par les philosophes. « En citant cette phrase et en l'appliquant, on perd de vue qu'une transformation du monde présuppose un changement de représentation et qu'une représentation du monde ne peut être obtenue qu'au moyen d'une représentation suffisante du monde. Cela signifie que Marx se fonde sur une interprétation bien déterminée du monde pour exiger sa « transformation », et cela démontre qu'elle est non fondée. » (Heidegger,

1983, p. 94.) La méditation, qui pense l'essence de la pensée, a manifestement pour finalité, non le rejet de la condition humaine et de ses préoccupations quotidiennes, mais l'appropriation authentique de l'homme pour rendre son existence plus substantielle. Avec, naturellement, la ferme conviction que c'est de cette manière que ce que nous nommons condition humaine acquiert son éclat le plus parfait, parce que « la pensée accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme » (Heidegger, 1976, p. 67). Dans la pensée se déploie l'être pour la pleine essence de l'homme. La vérité holistique de l'homme est, pour ainsi dire, son appartenance à l'être dans la pensée, que celui-ci lui donne comme moyen d'accomplissement de sa mission, celle d'être son berger. Cette mission, bien accomplie, accomplit l'existence humaine dans toutes ses exigences. C'est pourquoi, pour Heidegger, il convient de prendre au sérieux la question de l'être, qu'en vérité, rien ne peut occulter, parce que, dans le fond, elle demeure incontournable ou insurmontable, et c'est l'homme lui-même qui s'occulte en allant naturellement à sa propre déchéance.

Préserver l'homme de sa propre déchéance exige une pensée essentielle de la parole. En effet, si la pensée accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme, c'est avant tout parce que la parole parle. Car, en vérité, la pensée qui pense, pense parce que la parole parle déjà. Le déjà parlé de la parole est l'exigence transcendantale, au sens kantien, de la pensée. Le parler parlant déjà enjoint l'homme à lui correspondre proprement par la pensée. Dès lors, revient-il à l'homme, pour coïncider avec sa propre vérité, d'être attentif au parler déjà parlé. La pensée pensant à l'écoute du parler déjà parlé, accomplissant l'humanité authentique de l'homme dans sa nécessaire relation à l'être, se poétise. Dans la poétisation de la pensée, c'est de l'existence humaine accomplie dans et par la parole qu'il est question, pour autant que l'Ouvert de l'être accueille et dispense les choses.

III. LA POÉTISATION DE LA PENSÉE

Le terme de poétisation fait partie du style heideggerien, et porte en lui une part substantielle de l'intuition du philosophe. Il ne s'agit pas, pour

Heidegger, de construire un dictionnaire spécifique pour donner l'impression d'un penseur obscur, s'admirant dans sa tour d'ivoire ; mais de ce que la tentative de penser à nouveaux frais la question de l'être, pour une compréhension plus radicale et déterminante de l'historialité de l'homme, commande des termes nouveaux et spécifiques. En outre, la poétisation de la pensée ne signifie rien d'autre qu'une correspondance originelle de la pensée, c'est-à-dire à son lieu de jaillissement originel, pour ainsi la préserver de toute errance, aux conséquences déshumanisantes. Dès lors, la poétisation de la pensée n'a absolument pas le sens d'une simple poétisation, entendue comme une mise en forme poétique de la pensée, comme nous pouvons le voir avec Nietzsche.

Autant il peut paraître excessivement question de l'être chez Heidegger, autant il en est de l'homme, si bien que le reproche selon lequel Heidegger sacrifie l'homme et sa condition au profit de l'être ne peut tenir la route. En somme, pourquoi faudrait-il que la pensée se poétise ? Telle est la question fondamentale de ce point, qui nous permet de suivre Heidegger dans le déploiement de notre histoire. Celle-ci est, parce qu'une chose comme la parole existe. Autrement dit, si la parole n'avait existé, il n'aurait certainement pas d'histoire, et pas seulement l'histoire, mais l'homme tout court ne saurait exister.

Ainsi, la méditation de l'essence de la pensée est méditation de la parole, si tant est qu'en celle-ci s'opère l'historialité de l'homme. Cette méditation va au-delà d'une simple compréhension de la parole comme instrument de communication, pour poser la question même de sa réalité. Pourquoi, de tous les êtres vivants, l'homme est-il le seul qui parle ? S'il parle, ce n'est pas simplement pour émettre des sons sensés, mais pour accomplir quelque chose de substantiel qui le définit radicalement et authentiquement. De cette manière, le rapport de l'homme à la parole ne doit pas être celui d'un simple moyen d'expression, manipulable à sa guise, mais d'une écoute silencieuse, où s'accomplit le mystère de notre exister. Le mystère entendu ici dans le sens d'une grandeur inépuisable. Ce qui est

inépuisable exige une attention recueillie de l'homme pour se communiquer. Vouloir le posséder par une représentation humaine est avant tout prétentieux. C'est pourquoi la pensée, qui se poétise, est une pensée qui suit la parole. « Penser en suivant la parole exige que nous allions jusqu'au parler de la parole, auprès de la parole, c'est-à-dire en son parler (et non dans le nôtre), d'y trouver séjour. Seulement ainsi nous pouvons parvenir dans le domaine au sein duquel une attente est comblée ou déçue : l'attente que ce soit à partir de son déploiement que la parole s'adresse à nous en nous adressant son être » (Heidegger, 1994, p. 15). La pensée suivant la parole, c'est la pensée laissant venir les choses comme en indique proprement la parole dans le poème. Dans le poème, ce n'est pas le poète qui parle mais la parole, pour autant que ce nous appelons parole du poète est précisément nomination. Le poète ne parle pas, il nomme en rendant seulement expressif ce que sont les choses qui viennent dans leur déploiement. La parole humaine, comme faculté d'expression, a donc pour finalité essentielle la mission au service des choses, dans la mesure où elle n'est ainsi que parce qu'il y a une parole plus originaire, celle qui a déjà nommé les choses : « Dans le poème, ce qui est parlé, c'est ce qui prenant issue de lui, est prononcé par le poète » (Idem, p. 21).

Penser en suivant la parole, c'est alors être à l'écoute de ce qui prend issue de lui-même, c'est-à-dire de ce qui se déploie comme donation, en rendant possible toute chose du temps. Car, le déploiement, qui est donation, est, en vérité, appel ; appel à le saisir pour nommer proprement les choses : « L'appel rend ce qu'il appelle plus proche. Sans doute, cet rapprochement ne fait-il pas venir ce qui est appelé pour le déposer au plus proche dans le cercle du déjà présent et l'y mettre en sécurité » (Idem, p. 23). Dans l'appel, les choses sont déjà disposées pour être saisies en leur véritable essence. De cette manière est-il sûr de ne pas les prendre pour autre chose, parce que « le mot seul confère l'être à la chose » (Idem, p. 148). Cela ne veut pas dire que c'est en prononçant le mot que la chose acquiert de l'être, mais plutôt que ce qu'une chose est en son être, c'est seulement par la parole qu'il est communicable aux hommes. Et pour la consistance et la nécessité de cette

communication, il faut que le mot nomme correctement l'être des choses : « Quelque chose n'est que là où le mot approprié et pertinent le nomme comme étant, et ainsi institue l'étant en question comme tel. » (Idem, p. 150). Alors s'impose à l'homme, selon Heidegger, une expérience avec la parole, dans le sens d'une mystique, pour rendre la pensée conforme à son essence ; celle d'être attention aux choses dans le déploiement de la parole originaire : l'être. « Faire une expérience avec la parole veut alors dire : nous laisser en propre aborder par la parole que nous adresse la parole, cependant, que nous acceptions d'aller et d'entrer dans cette adresse en nous y accommodant » (Idem, p. 145). L'expérience avec la parole est donc une expérience fondamentale avec le sens ; car du déploiement des choses, c'est bien du sens celles-ci qu'il est question. Pourquoi les choses sont-elles ainsi ? N'est-ce bien intimement aussi ce qui préoccupe la pensée. Si l'homme pense, c'est parce qu'il expérimente en lui la nécessité du sens. Son besoin de connaissance est aiguillonné par cette nécessité du sens. Alors pour ne pas se gourrer et tomber dans une déroute existentielle, il faut à l'homme un chemin sûr de penser. Ce sûr chemin de penser, Heidegger le trouve dans le voisinage de la poésie : « Pensée et poésie, à chacune des deux il faut l'autre, là où elles vont jusqu'au bout, chacune à sa façon, en leur commun voisinage » (Idem, p. 157). Puisqu'il écrit : « Une pensée est d'autant plus pensante que son geste est plus radical, qu'elle va davantage jusqu'à la racine de tout ce qui est » (Idem, p. 159).

La poétisation de la pensée, avec Martin Heidegger, a une éthique existentielle fondamentale. En effet, elle introduit la pondération et la mesure dans l'action de l'homme, en le décentrant de lui-même pour laisser être les choses telles qu'elles se déploient. Cela n'a absolument pas pour but de l'affaiblir mais de véritablement lui donner le pouvoir sur lui-même et sur les choses ; car, paradoxalement, c'est dans le recul vis-à-vis de soi que l'homme devient maître des choses et du monde. Une pensée, se poétisant, conduit à la grandeur de l'action dans l'engagement social et politique de l'homme. Dans cette perspective, en contexte africain, l'œuvre politique du Président, poète et penseur : Senghor, en est l'éloquente preuve.

Comparativement aux autres États africains, Senghor a donné au Sénégal une véritable âme politique. Selon Heidegger, « pour Hölderlin, la poésie est un excellent art de mesure. » (Heidegger, 1958, p. 238). Mesure de quoi ? Mesure de notre rapport à nous-mêmes et aux choses. Il s'agit alors de savoir être attentif au rythme, à l'image et à l'harmonie qui sous-tendent les choses. Car, comme le souligne Heidegger, si « être poète, c'est là mesurer » (Idem, p. 235), cela voudrait dire suivre les choses dans leurs rythmes, apprécier la splendeur infinie de leurs images et s'inscrire dans l'harmonie essentielle qui les caractérise. Rythme, image et harmonie, voilà ce qu'a en vue toute poésie fondamentale. Rendre aux choses ce qu'elles sont, afin que l'homme se tisse constamment dans le secret qui le façonne, demeure, nous semble, la finalité de cet excellent art de mesure qu'est la poésie. Alors Heidegger peut écrire : « Dans la poésie se manifeste ce qu'est toute mesure dans le fond de son être. [...] Habiter n'a lieu que lorsque la poésie apparaît et déploie son être, à savoir de la manière que la pressentiments maintenant : comme la prise de la mesure pour toute mesuration » (Idem, p. 235, 242). Habiter la terre n'est donc pas une simple occupation de l'espace, mais c'est proprement la rendre habitable en la laissant nous habiter par la mesure qu'elle nous donne à travers l'art poétique. De cette manière, l'homme se maintient en lui-même en se mettant à l'abri d'une auto-aliénation, c'est-à-dire d'une aliénation par rapport aux représentations et aux productions de sa propre raison.

En effet, selon Heidegger, un grand danger menace l'homme de la modernité. Et cela paraît absurde puisqu'il est lui-même auteur de ce danger. Ce danger, c'est la pensée calculante : « La pensée qui calcule ne nous laisse aucun répit et nous pousse d'une chance à la suivante. La pensée qui calcule ne s'arrête jamais, ne rentre pas en elle-même. Elle n'est pas une pensée méditante, une pensée à la poursuite du sens qui domine dans tout ce qui est. » (Heidegger, 1976, p. 135). L'exigence donc de la mesure est, plus que jamais à l'ère moderne, manifeste. Il convient de maintenir l'homme son essence pour entendre essentiellement les choses, parce que « l'enracinement de l'homme aujourd'hui est menacé dans son être le plus

intime » (Idem, p. 139). Car, écrit encore Heidegger : « Le monde apparaît maintenant comme un objet sur lequel la pensée calculante dirige ses attaques, et à ces attaques, plus rien ne doit résister. La nature devient un unique réservoir géant, une source d'énergie pour la technique et l'industrie » (Idem, p. 141).

Conclusion

L'essence de la pensée est, avant tout, l'accueil de l'homme dans l'Ouvert de l'être comme confiance sereine à la Libre-Etendue, pour laisser être ce qui doit être, afin de rendre, de cette manière, l'homme pleinement conforme à lui-même dans l'exercice de sa raison. Celle-ci étant sa distinction essentielle, plutôt que de s'aliéner par elle, doit pouvoir l'établir dans la noblesse de son être ; car « est noble ce qui possède une ascendance ; ce qui ne le possède pas seulement, mais qui séjourne à l'origine de son être. » (Idem, p. 147). C'est pourquoi écrit Heidegger : « L'essence de la pensée, à savoir la sérénité qui se confie en la Libre-Etendue, serait alors la « résolution » s'ouvrant à l'être de la vérité. » (Idem, p. 172). Celle-ci, c'est-à-dire la résolution, exige, selon lui, une attention fondamentale à cette parole de Holderlin : « Plein de mérite, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre » (Heidegger, 1962, p. 113). D'où la poétisation de la pensée : « Penser et poétiser - chaque fois songer, chaque fois dire : la parole qui songe. » (Heidegger, 2005, p. 175).

Références bibliographiques

Haar, M., Dir. (1983). *Cahier de l'Herne*. Paris : L'Herne, 513 p.

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

Heidegger, M., (2005). *Achèvement de la métaphysique et poésie*. Trad, Adeline Froidecourt, Paris : Gallimard, 194 p.

Heidegger, M., (1962). *Approche de Hölderlin*. Trad. François Fédier, Paris : Gallimard, 264 p.

Heidegger, M., (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad : Wolfgang Brokmeir, Paris : Gallimard, 315 p.

Heidegger, M., (1958). *Essais et conférences*. Trad. André Préau, Paris : Gallimard, 351 p.

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

Heidegger, M., (1968). *Questions I et II*, trad, J.Beaufret, M. Haar, Paris : Gallimard, 583 p.

Heidegger, M., (1966). *Questions III et IV*. Trad. Roger Munier, A.Préau, Paris : Gallimard, 489 p.

KANT, E., (1980), *Critique de la raison pure*, trad : J L Delamarre et François Marty, Paris : Gallimard, 707 p.

APPROPRIATION DE LA LANGUE CHEZ MARTIN HEIDEGGER : QUESTION DE NATIONALITÉ OU D'ORIGINALITÉ ?

Antoine KOUAKOU

Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

k_anthoyn@yahoo.ca

Résumé : La philosophie de Martin Heidegger dévoile un corpus lexical qui ne manque pas de susciter des interrogations au nombre desquelles figure la problématique d'un nationalisme linguistique. En effet, tout le monde est unanime pour reconnaître que chez Heidegger, subsiste un *pathos* de la langue maternelle, voire un dessein hégémonique de l'allemand. Seulement, il demeure tout aussi difficile d'occulter cette autre réalité non moins essentielle : l'usage constant du grec, et surtout de l'allemand fait signe vers une quête d'originalité, d'authenticité même, et ce dans un monde où l'instrumentalisation discursive menace la Parole conçue comme enceinte de l'Être. Comment, dans cette démarche heideggérienne où sont mêlés nationalisme (parfois exacerbé) et quête d'une patrie (où, par la déconstruction de la tradition métaphysique, la Parole de l'origine ou le Dire essentiel soit commémoré), discerner le primat de l'originalité sur la nationalité, tel est ce qui est en jeu dans cette réflexion.

Mots-clés : LANGUE, HEIDEGGER, NATIONALISME, PAROLE, ORIGINALITÉ.

Abstract : The philosophy of Martin Heidegger reveals a lexical corpus that does not fail to raise questions among which is the issue of linguistic nationalism. Indeed, everyone is unanimous in recognizing that with Heidegger remains pathos of the native language, even a hegemonic purpose of German. But it is also difficult to ignore the other no less essential reality: the constant use of Greek, and especially the German waved to a search of originality, authenticity itself and this in a world where discursive instrumentalization threatens the Word conceived as Being enclosure. How, in this Heideggerian approach where are mixed nationalism (sometimes exaggerated) and looking for a home (where, for the deconstruction of the metaphysical tradition, the Word of the origin or essential Say is remembered), discern the primacy of originality on nationality, this is what is at stake in this discussion

Key words: LANGUAGE, HEIDEGGER, NATIONALISM, WORD, ORIGINALITY.

Introduction

Quand on vient à entrer en contact avec le philosophe heideggérien, ce qui est frappant, c'est bien l'extraordinaire vocabulaire qui s'y déploie. Chez Heidegger en effet, il y a comme une réinvention du vocabulaire philosophique à partir non seulement de la langue grecque, lieu de surgissement de la philosophie, mais encore et surtout à partir de la langue germanique. À première vue, le corpus lexical heideggérien, – riche en étymologie gréco-germanique, ainsi qu'en des procédés stylistiques dont il détient le secret, (ainsi en est-il particulièrement des néologismes) –, qui renvoie à la territorialité, semble être un élément de marginalisation. Tout laisse croire qu'à travers ce jeu de langage, à partir même de ce nationalisme linguistique, se joue un élitisme philosophique qui ne manque pas d'exclure : ne vient à la philosophie, principalement au philosophe de Heidegger, semble nous dire son corpus lexical, que ceux qui ont été initiés à la langue grecque et germanique.

Cependant, faut-il voir les choses de cette seule manière ? Le recours au grec et à l'allemand n'est-il pas sous-tendu par cette quête de l'originalité, au sens d'une remontée inlassable à l'originaire ou à la Source même, entendue comme lieu de naissance de tel ou tel concept ? En considérant que le concept fondateur est l'Être, il est pertinent d'affirmer que la problématique du langage chez Heidegger se présente comme essentielle à la sauvegarde de la langue qui, à travers l'histoire des hommes, ne cesse de se modifier, et souvent, de perdre de sa portée. En sus, faudrait-il se focaliser, à partir du recours constant à la langue gréco-germanique, sur l'affirmation d'un nationalisme linguistique, quand il nous est donné de savoir que Heidegger n'est pas indifférent à la richesse de la langue française. En témoigne, d'ailleurs, « un ouvrage de Heidegger dont l'original est en français, à savoir les Séminaires du Thor (ceux de 1968 et de 1969) (France-Lanord, 2013, p. 744). Au fond, toutes les langues ne se valent-elles pas, tant dans leur richesse que dans leur limite ?

Au regard de ce qui précède, notre analyse se donne pour visée de questionner d'abord en direction du statut du grec et de l'allemand dans l'espace philosophique : dit autrement, que représentent-ils pour la pensée philosophique? Si pour Heidegger, la philosophie parle grec, il s'agira de saisir cette langue comme langue-source ou nourricière de toute philosophie. Au contraire, que dire de l'allemand? Entre-t-elle en philosophie par nécessité historique ou par simple préoccupation territoriale voire géopolitique, c'est-à-dire au sens d'un souci de la révéler comme une langue privilégiée entre toutes? Cette façon de questionner sous-entend implicitement la problématique de l'originalité dans le corpus lexical heideggérien. Est-il en effet légitime, à partir même de la question de l'authenticité, souvent rapportée à l'aryanité qui est un narcissisme du parler allemand, d'affirmer un quelconque souci d'originalité dans l'appropriation heideggérienne de la langue?

I. NATIONALISME LINGUISTIQUE CHEZ MARTIN HEIDEGGER : ÉLÉMENT DE MARGINALISATION OU PROBLÉMATIQUE D'UNE LANGUE INTERNATIONALE ?

Heidegger est certes Allemand, mais aussi et surtout polyglotte. Cependant, comment comprendre le privilège qu'il semble accorder à la langue allemande? Dans sa possibilité ou capacité à manier plusieurs autres langues, en l'occurrence le grec, le latin le français, pourquoi en arrive-t-il à particulariser l'allemand?

Parler l'allemand, pourrait bien apparaître comme quelque chose de normal. Seulement, le problème, avec ce philosophe commence à partir du moment où il s'*approprie* cette langue. S'approprier une langue, c'est se la rendre « propre », en avoir un usage particulier, en faire une utilisation plus que personnalisée et, par là même, parvenir à se la représenter « autrement ». La vision « autre » de la langue, chez Heidegger, entre en jeu à partir du moment où, là où on s'attend à un mot ordinaire, connu de tous, ce dernier fait appel à un nouveau concept sinon à un ancien terme, en regard de son étymologie. C'est bien ce qui se passe constamment dans

l'usage du grec et l'allemand, en sorte qu'il est convenu de parler d'un *corpus lexical spécifique chez Heidegger* (Kouakou, 2008, p. 303-314). Cette spécificité langagière du philosophe de Messkirch, enrichie de termes grecs et allemands surtout, amène à supposer l'existence d'un nationalisme linguistique. Qu'en est-il véritablement ?

Le moins qu'on en puisse dire, c'est que Heidegger aime bien sa langue d'origine tout comme la langue destinaire de la philosophie, à savoir le grec, à laquelle il ne cesse de faire allusion. De l'allemand en effet, cet amour se traduit par l'usage du pronom possessif « notre » langue, parlant bien sûr de l'allemand. Bien plus, dans l'analyse de certains termes, très souvent, quand bien même Heidegger fait appel au sanskrit, au latin ou au grec, il ne peut pas ne pas faire référence à l'allemand en en faisant resurgir les idiomes. En l'occurrence, on a l'analyse de l'étymologie du mot « Être » (Heidegger, 1967/2005, p. 61 et 63), « Bâtir et Habiter » (Heidegger, 1958, p. 173 et suiv.). Cela dénote du fait que pour Heidegger, l'allemand est, au cœur des langues européennes, celle qui semble appropriée quant à l'expérience de la pensée méditante. En ce sens, se joue indirectement l'idée d'une représentation "autre" de l'allemand : Heidegger en arrive à l'élever au-dessus des autres, à l'idéaliser même. C'est tout le sens de cette affirmation :

Le fait que la formation de la grammaire occidentale soit due à la réflexion *grecque* sur la langue grecque donne à ce processus toute sa signification. Car cette langue est, avec l'allemand, au point de vue des possibilités du penser, à la fois la plus puissante de toutes et celle qui est le plus la langue de l'esprit (Heidegger, 1967, p. 67).

Le philosophe de Fribourg valorise si bien le grec et l'allemand qu'on penserait, certainement à juste titre, que toutes les autres langues sont rangées sinon devraient être rangées dans les musées. Car, si le langage est « la maison de la vérité de l'être », qui offre à l'homme « l'abri pour habiter dans la vérité de l'Être » (Heidegger, 1968, p. 74-75), cela n'impliquerait-il pas qu'on trouve de bonnes habitations seulement en Grèce et en Allemagne ? Du reste, il demeure bien constante cette appréciation de l'allemand. Ainsi, évoquant la possibilité d'une mise en exergue des traits de la « *psyché judéo-allemande* », Derrida écrit ce qui suit :

Le premier soulignerait, de façon classique, certains oseraient dire inquiétante, les privilèges de la langue allemande. Double privilège, quant à la philosophie et quant à ce qui unit la philosophie à la littérature : "La langue allemande, note Adorno, présente manifestement une affinité élective pour la philosophie (*eine besondere Wahlverwandschaft zur Philosophie*), une affinité pour la spéculation à laquelle l'Occident reproche non sans raison d'être dangereusement fumeuse" (Derrida, 2002, Monde diplomatique).

Si ces propos élogieux, il faut bien les comprendre par rapport à la discipline philosophique, ne pourrait-on pas alors dire sinon en déduire, pastichant Pascal, « philosophie en deçà des Pyrénées, doxa au-delà »? C'est bien là un marché vraiment élitaire qui ne manque surtout pas de dire aux autres : en cet espace philosophique, sur ce marché linguistique, il n'y a point de couvert mis pour vous! Il faut ainsi en déduire que « ce qui est allemand a une vocation au sein de l'histoire de l'Occident ... Dans la mesure où ce qui est allemand a une vocation au sein de l'histoire de l'être (...), cela ne peut advenir qu'à partir d'une appropriation neuve de l'exposition à l'être » (France-Lanord, 2013, p. 53). Aussi, dans une telle exposition de la question de l'Être, tout le privilège est-il accordé aux termes allemands, en témoigne le concept de *Dasein*. « C'est uniquement à partir de ce que signifie Dasein que doit être pensé "ce qui est allemand" das Deutsche » (Ibidem).

N'est-ce pas en réalité à cette auto-célébration, principalement à ce narcissisme linguistique, voire à cette marginalisation de l'altérité que s'en prend la critique adornienne? Le célèbre *J'accuse*, d'Adorno contre Heidegger et l'*idéologie allemande* s'ouvre avec ces mots:

En Allemagne, on parle un jargon de l'authenticité, mieux encore : on l'écrit, en tant que marque distinctive d'une élite sociale - noble et intime à la fois ; langue de base en tant que langue supérieure (...) tandis qu'il abonde dans la prétention à émouvoir l'homme profond, le jargon est cependant aussi standardisé que le monde qu'il nie officiellement (Adorno cité par Ruta, 2008).

Ce ton critique, on doit le constater, vise, entre tous, et en premier, Heidegger. Nombreux sont en effet ces auteurs qui ne cessent de décrier un

certain verbalisme, qui est, en plus, de tendance raciste – opinion sur laquelle notre analyse se penchera dans son déploiement. – Mais, est-il aussi besoin de le mentionner, on ne saurait, à côté de cette attitude critique d'Adorno, ne pas relever chez lui un certain amour envers sa langue, amour qui, d'une certaine façon, justifie la sévérité de la critique des banalisations de la métaphysique de la langue ! C'est bien cela que souligne très bien Derrida :

Car ce que je comprends et partage le mieux, avec Adorno, jusqu'à la compassion, c'est peut-être son amour de la langue, et même une sorte de nostalgie pour ce qui aura pourtant été sa *propre* langue. Nostalgie originaire, nostalgie qui n'a pas attendu la perte historique ou effective de la langue, nostalgie congénitale qui a l'âge de notre corps-à-corps avec la langue dite maternelle - ou paternelle. Comme si cette langue avait été perdue dès l'enfance, dès le premier mot (Derrida, *Ibidem*).

D'un amour de la langue maternelle, amour qui garde sa mesure et ne cède point au nationalisme débridé, est-ce ce qui se trame dans l'œuvre de Heidegger? Les multiples références au grec, au latin et au sanskrit (Heidegger, 2005, p. 61 et 63) sont-elles aptes à démentir toute présupposition d'une quelconque hégémonie de l'allemand chez Heidegger? Que dire alors de ce qui ressort de cet extrait du dialogue avec le Japonais? « D. - Vous ne cherchiez alors pas un concept universel où les langues européennes et extrême-orientales auraient pu trouver leur commun dénominateur. J. - Absolument pas » (Heidegger, 1976, p. 110).

En analysant la question posée par l'Allemand, il pourrait être saisi l'ouverture de Heidegger quant à la question linguistique. Celui-ci s'inscrirait dans la perspective d'une diversité culturelle. Loin de lui, en effet, pourrait-on en déduire, l'affirmation d'une supériorité sinon d'une super-puissance linguistique qui dominerait toute l'Europe et, au-delà, le monde en sa totalité; – tout dessein qui ne serait que celui du langage de la métaphysique, insensible à la différence. Seulement, sur ce point précis de la "différence ontologique", ne faut-il pas rétorquer que c'est d'ailleurs elle qui institue une certaine marginalisation. Conscient en effet qu'il faille engager une dissociation, établir une différenciation, ne s'opère-t-il pas, par là même, une discrimination de l'autre?

De ce point de vue, l'idée d'un particularisme linguistique n'est pas à écarter chez Martin Heidegger. Selon Serge Botet, « pour désigner cette focalisation de la langue (*Sprache*) désormais conçue comme langue particulière, (en l'occurrence la grecque ou l'allemande), on parle parfois, à propos de la philosophie du Heidegger tardif, d'onto-logie » (2008, p. 132) S'il nous faut entendre ce terme d'"onto-logie" comme logos de l'Être ou langue de l'Être (au sens d'une langue appropriée à l'exposition de ce concept fondamental d'Être, nous sommes toujours dans le dire élogieux vis-à-vis de l'allemand que Heidegger semble idéaliser. D'ailleurs, si « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation », affirme l'article 3 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, toute nation, tout territoire national, que ce soit l'Allemagne, la Grèce, le Canada, la France, le Japon ou l'Italie, ne gagnerait-elle pas à sauvegarder, en la privilégiant, sa langue, et ce même dans un contexte de mondialisation ?

Il importe, au passage, de « réaffirmer que la langue ne peut être le seul critère d'appartenance à une nation et que la nation... ne repose pas sur la langue, mais sur la volonté de partager un même avenir politique» (Giblin, 2002, p. 7). Ainsi que cela le démontre clairement dans le contexte négro-africain, on dénote sur un même territoire plusieurs patois, ou idiomes - même si entre tous, une langue particulière est adoptée en tant que moyen de communication. Moyen de communication, cela ne veut-il pas dire, sérieusement, moyen de communier, de faire "Un" par la compréhension mutuelle ?

C'est dans ce contexte particulier que Renan prononce son fameux discours *Qu'est-ce qu'une Nation ?*, dans lequel, à cause de l'Alsace-Lorraine, il minore le rôle de la langue : « La langue invite à se réunir ; elle n'y force pas. [...] Il y a dans l'homme quelque chose de supérieur à la langue : c'est la volonté. [...] Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore » (Renan, 1882).

Faut-il lire, dans ce discours de Renan, l'expression d'un nationalisme, d'un patriotisme ? Cela sortait-il des écrits de Heidegger,

alors, on aurait vite fait de rapporter cela au nazisme à partir duquel l'on renforce les signes d'exclusion ou de marginalisation de son langage. Sinon, face même aux errances du mouvement nazi, faisant une interprétation ou utilisation dangereuse de la langue, Heidegger n'avait-il pas clairement énoncé ce qui suit:

Durant le premier semestre qui suivit ma démission, je fis un cours de logique et traitai, sous le titre de « doctrine du logos », de l'essence de la langue. Il s'agissait de montrer que la langue n'est pas l'expression d'une essence bio- raciale de l'homme, mais qu'au contraire l'essence de l'homme se trouve dans la langue comme effectivité fondamentale de l'*esprit* (Heidegger, 1983, p. 397).

Cette remarque ne souffre d'aucune confusion. « Mais observer que la langue réside dans l'homme ne laisse pas d'être insatisfaisant tant que nous ne savons pas *comment* est ce parler et où il est. Ce parler advient entre les hommes. C'est une activité humaine. Le langage est une qualité propre de l'homme » (Heidegger, 2008, p. 45-46).

Il faut relever que la démarche questionnante de Heidegger aboutit à s'enquérir de l'essence humaine à partir de laquelle la langue est comprise en son *estance*. Et relativement à sa déconstruction de *l'animal rationnelle*, détermine-t-il cette *estance* dans l'Être, en regard, bien entendu, de l'homme compris en tant que *Da-Sein*. « L'être de l'homme contient en lui-même l'être du langage » (Idem, p. 40). Il y a là un dépassement du simple registre communicationnel assigné comme fonction du langage. N'est-ce pas cela qui fait que « l'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci qui le régent » (Heidegger, 1958, p. 172). En témoignent, bien évidemment,

des situations ou circonstances particulières de l'homme, dans son être-là-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) où celui-ci perd la Parole, devient silencieux ou muet, ou même quand il tombe dans la divagation, sont-ce là des faits qui attestent que le langage n'est pas une propriété humaine; au sens de ce que l'homme le posséderait à son aise, sinon à sa guise (Kouakou, 2010, p. 137-161).

Aussi, parce que l'être de la langue réside en toute autre chose, Heidegger invite-t-il à considérer les situations suivantes :

L'un parle donc avec l'autre, les deux entrent en dialogue. Tout aussitôt ils se séparent et ne parlent plus. La langue cesse-t-elle alors d'être ? Ou peut-être qu'entre-temps, en une autre occasion, d'autres hommes quelque part parlent les uns avec les autres ? La langue se transporte ainsi d'une certaine manière d'un groupe à l'autre, elle est ainsi constamment en transition. Il y en aura toujours beaucoup qui ne parlent pas, alors que d'autres sont en train de parler. Quand et où cette langue est-elle ? Peut-être seulement là où tous les hommes d'une communauté linguistique parlent en même temps ? (Heidegger, 2008, p. 38).

Ces interrogations ne manquent pas de nous interpeller, tout à la fois, sur les langues vivantes ainsi sur la problématique d'une langue mondiale. Posons ainsi la question suivante : À l'échelle actuelle de la mondialisation, quelle pourrait être la langue universelle ? Une telle problématique est sans doute porteuse de fond géopolitique ! Bien plus, ne nous renvoie-t-elle pas au mythe de la « Tour de Babel » (Bible de Jérusalem, 2001, Genèse 11, 1-9) ? Mais dans ce contexte précis, une lecture inversée donnerait à penser que la diversité des langues est le socle de leur unité. Et « le vocabulaire de Heidegger est en effet une langue, non point la langue d'avant Babel visant à dire l'origine dans une ultime méta-philosophie, mais ce tour que nous permet de jouer la babélisation, nous autorisant à faire scintiller un jeu de passe (*Zuspiel*) entre le grec et l'allemand » (Vaysse, 2000, p. 3).

Et dans ce jeu de passe, Heidegger passe inévitablement pour être au service de l'hégémonie de la langue allemande se donnant à être comme la terre de l'autre commencement, et dont Hölderlin est la figure emblématique. Aussi, les premières lignes des Apports à la philosophie de l'avenance sont clairement situées à ce sujet : « Les "Apports" questionnent dans une voie qui commence seulement à être frayée par la *transition* vers l'autre commencement, où s'engage à présent la pensée occidentale » (2013, p. 17). Dans le présent de leur marche historique, afin qu'advienne l'appréhension de ce qui, au commencement, avec les Grecs, est tombé dans l'oubli, l'Occident se trouve être en passage vers la terre du commencement nouveau. Au fond, « une pensée qui veut passer de l'explicitation de la tradition au parler selon le lieu propre, doit demander quelle langue est conforme à son

parler. (...) Nos langues occidentales sont, chacune à sa façon, des langues de la pensée métaphysique » (Pöggeler, 1967, p. 406).

Au regard de ce qui précède, il est possible d'affirmer que la question heideggérienne, quant à savoir "où demeure le parler authentique?", "quand et où cette langue est-elle? - cette question, disions-nous –, n'est que de façade, sinon elle est biaisée. Heidegger sait bel et bien qu'il ne voit que sa langue maternelle. Sinon, entre toutes les langues occidentales, qui ne parlent que le langage de la métaphysique, comment saisir que quant à savoir « si ces langues procurent d'autres possibilités du dire » (Pöggeler, *Ibidem*), les autres soient forcloses? Ainsi se comprend bien aisément, face au danger d'instrumentalisation de la parole à l'ère du règne de la technoscience, ces propos :

Je pense à la parenté particulière qui est à l'intérieur de la langue allemande avec la langue des Grecs et leur pensée. C'est une chose que les Français aujourd'hui me confirment sans cesse. Quand ils commencent à penser, ils parlent allemand. Ils assurent qu'ils n'y arriveraient pas dans leur langue (Heidegger, 1995/1977, p. 268).

Il se joue, visiblement, une célébration de l'allemand au détriment du français. Mais d'où vient que le recours à une autre langue puisse confesser la "pauvreté" de sa langue propre? D'où vient alors que Heidegger lui-même fasse recours au grec et au latin? N'est-ce pas en effet parce que les hommes parlent des langues différentes – allemand, anglais, arabe, français, grec et latin, etc. – qu'ils sont appelés à se rapprocher, ne serait-ce que pour se comprendre? Ainsi, « l'horizon et la perspective, pour la pensée qui s'efforce de répondre et de correspondre au déploiement propre de la parole, ce déploiement demeure, quant à son entière ampleur, encore voilé » (Heidegger, 1976, p. 93). Demeure voilé, et constamment mis en retrait, le fond multi-culturaliste du philosophe heideggérien. N'est-ce pas, en effet, dans la différence que s'offre la riche possibilité de quêter en direction de l'unique? De la sorte, la quête du vrai, comme tâche permanente de la pensée, ne se situe-t-elle pas, comme chez Platon, dans le dialogue ou

l'entretien au cours duquel dans l'entre-deux du dit de l'une à l'autre langue, se dévoile ce qui est à penser ?

Au-delà d'un certain hégémonisme apparent dans le jeu de passe à l'autre commencement, ne s'offre nullement de différence susceptible d'évoquer un deuxième commencement. L'"autre" commencement n'est, en réalité, qu'une re-dite, au sens d'une Dite fondamentale par laquelle le commencement grec est rendu explicite. « Il faut quasiment entendre *autre* (*andere*) au sens d'un adverbe, c'est-à-dire d'une modalité : l'autre commencement n'est purement et simplement que l'autre manière d'entrer en commencement - *l'autrement-dit* du commencement » (Arjakovsky, 2013, p. 138). Et ce n'est qu'à travers le déploiement de l'histoire de l'Être que se saisit cet autre lieu du commencement.

Seulement, cette compréhension des phases du commencement peut-elle occulter le dessein heideggérien de la domination de l'aryanité? L'Occident, en sa diversité linguistique, trouve la dynamique de son histoire. Au rebours, une uniformité de langue n'inviterait-elle pas à babeler, voire à s'enfoncer dans des conflits ? Ainsi, on pourrait aisément dire : « La défense des langues régionales – ou territoriales – est justement une saine réaction à la mondialisation en cherchant à résister à l'uniformisation culturelle et à renforcer un ancrage territorial local » (Giblin, 2002, p. 4).

Chercher, de ce point de vue, à imposer une seule et même langue pour tous, sur tout le territoire mondial et donc une seule culture, serait un grand signe d'appauvrissement culturel qu'il est plus que besoin de ne jamais souhaiter ou de ne point y parvenir. Un tel acheminement vers la langue unique ne peut qu'attiser les conflits toujours latents entre nations assoiffées de puissance et de domination. Il faut donc voir que « la langue est l'instrument d'un autre combat, celui de la reconnaissance d'un territoire symbolique » (Barbara, 2002, p. 20). La symbolique territorialiste commune n'est-elle pas l'Ouvert de l'Être, entendu comme la *Wahrheitbereich* (domaine de la vérité), voire sa patrie? C'est bien ici l'occasion de lever l'équivoque : le dessein heideggérien d'une certaine hégémonie de la langue

germanique est loin d'obéir à cette option, laquelle est toujours mise en avant au regard de son adhésion au parti nazi d'Adolphe Hitler et de l'hégémonie linguistique qui a guidé les folies de ce dernier. En vérité, le problème fondamental ne demeure-t-il pas le suivant :

Comment cultiver la poéticité de l'idiome en général, son chez-soi, son *oikos*, comment sauver la différence linguistique, qu'elle soit régionale ou nationale, comment résister à la fois à l'hégémonie internationale d'une langue de communication (et pour Adorno, c'était déjà l'anglo-américain), comment s'opposer à l'utilitarisme instrumental d'une langue purement fonctionnelle et communicative *sans* pour autant céder au nationalisme, à l'État-nationalisme ou au souverainisme État-nationaliste, *sans* donner ces vieilles armes rouillées à la réactivité identitaire et à toute la vieille idéologie souverainiste, communautariste et différentialiste (Derrida, 2002, Ibidem) ?

Le penseur de Messkirch se situe bien dans l'horizon du respect de la langue de l'autre ou de l'étranger ; langue qui offre une richesse inestimable dans la saisie de *l'élément de la parole*. Sinon, comment lire autrement ces lignes :

Je ne vois encore pas si ce que je cherche à penser comme déploiement de la parole (*als Wesen der Sprache*) arrive aussi à suffire pour le déploiement de la parole extrême-orientale, ni même si, à la fin - ce qui serait du même coup le commencement - , un déploiement de la parole peut parvenir à l'expérience de la pensée, telle qu'il garantirait l'entrée en mutuel dialogue du dire (*Sagen*) européen, c'est-à-dire occidental, et du dire de l'Extrême-Orient - et cela d'une manière telle qu'en elle chantât cela qui jaillit d'une unique source (Heidegger, 1976, p. 93).

Chez Heidegger en effet, parce que fondamental demeure le droit à la différence linguistique, ce droit se traduit clairement et autrement, à travers non seulement le droit à la différence linguistique (comme en témoigne le dialogue entre l'allemand et le japonais (Ibidem, p. 85-140), mais encore et surtout un droit à s'exprimer autrement, un droit à s'approprier l'usage de la langue commune. Chez Heidegger, l'enjeu majeur de la langue, principalement le grec et l'allemand, ne demeure-t-il pas le noble combat en vue de la Vérité, de la sauvegarde du Dévoilement de l'étant en son être tel ? N'est-ce pas d'ailleurs en cela que se situe l'originalité de la réappropriation heideggérienne de la langue ?

II. ORIGINALITÉ DU MANIEMENT DE LA LANGUE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Y aurait-il vraiment une certaine originalité, pour ne pas dire une quête d'originalité dans les constantes tournures langagières du philosophe de Fribourg ? Ne se cache-t-il pas, dans ce maniement, un langage autre que celui de privilégier l'allemand, voire de la brandir comme langue la plus authentique ? Généralement, le regard porté sur le langage de Heidegger n'a jamais été de bon ton appréciatif. Tantôt il est fait allusion à un verbalisme creux, référence faite, particulièrement, au concept « Être », tantôt il est évoqué un « double langage » (Rastier, 2009 (2), p. 71-108) visant toujours à masquer le fond idéologique qu'il sous-tend ou qui le sous-tendrait. Comment résisterions-nous alors, à la suite de Schopenhauer, à dire que l'appropriation de la langue chez Heidegger relèverait d'un simple bavardage ! Les tournures langagières telles que les constructions verbales - le vivoter, le se-retirer, etc. - , les constructions inhabituelles, telles que le Pas-en-arrière (*der Schritt-Zurück*), le « On » (*der Man*), le Quadriparti (*das Geviert*), la Disponibilité (*die Befindlichkeit*), sans oublier les différentes formes de néologismes (choséité, commencement, étantité, etc., - toutes ces tournures - ne viennent-elles pas pour embrouiller, comme si le locuteur lui-même, pris dans un délire bachique, tombait dans une incroyable logorrhée ? Car

la première règle d'un bon style (...) c'est *qu'on ait quelque chose à dire* (...) l'inobservance de cette règle, cependant, est un trait de caractère fondamental des philosophes, et, en général, de tous les écrivains qui pensent en Allemagne, particulièrement depuis Fichte (Schopenhauer, 2005, p. 827, cité par Ruta, 2008).

Comment ne pas voir la figure de Heidegger, sinon l'inscrire parmi ces écrivains allemands qui semblent ne rien avoir à dire, ne rien dire dans leurs écrits ?

Quand on en vient à la surabondance des étymologies de tout genre, du grec à l'allemand, en passant le latin et le sanskrit, on ne peut dire que voilà la goutte d'eau qui fait déborder le vase ! C'est bien l'avis de Levinas qui pense que « cette manière de penser... paraît beaucoup moins contrôlable que celle de *Sein und Zeit* » (Levinas, 2007 [1982], p. 32). Ce

point de vue, ne faut-il pas reconnaître sa pertinence quand il est donné de voir que la pensée de Heidegger donne libre cours aux interprétations, à tort ou à raison? Interpréter, est-ce bien là, non seulement, la chance de la philosophie, ce qui fait même sa richesse inépuisable et inégalable ; mais encore et surtout son malheur ! Malheur de la philosophie, l'interprétation conduit cette dernière à traverser des horizons qui lui sont étrangers et à la lumière desquels elle devient méconnaissable, défigurée. C'est bien sous le couvert de l'interprétation du penser heideggérien – en soi déjà difficilement contrôlable – que naît la logomachie. Or, nous dit le Livre des livres, « il faut éviter les querelles de mots : elles ne servent à rien, sinon à démolir ceux qui les écoutent » (Bible de Jérusalem, 2001, 2 Timothée 2, 14).

De toute évidence, en regard de ce qui a été dit dans la première partie de cette analyse, la question du langage heideggérien, ou disons plutôt la remise en question du « style » de ce philosophe est beaucoup plus une affaire de malentendu, voire de mésinterprétation. « Les malentendus à ce sujet sont eux-mêmes passés, ils passent encore parfois par des effets d'idiome qui ne sont pas seulement linguistiques, mais traditionnels, nationaux, institutionnels - parfois aussi idiosyncrasiques et personnels » (Derrida, 2002, « Le Monde diplomatique »). C'est la raison pour laquelle, allusion faite aux concepts d'authenticité et d'inauthenticité, de déconstruction, etc., il est mentionné une sélection raciale, un projet de destruction de la culture, fondamentalement juive... Aussi, la fluide imagination des uns donne-t-elle à entendre ce passage : « Le *principe* de l'institution d'une sélection raciale est métaphysiquement nécessaire » (GA, 50, cité par Rastier, 2009 (2), p. 56-57), comme si Heidegger cautionnait les errances de ce mouvement. Pis encore, de cette métaphysique heideggérienne instituant le dépassement, en vue d'une ontologie fondamentale, s'exclame-t-on : « Voilà pourtant une métaphysique bien eugéniste et une grande pensée de la technique. Pour maintenir la dissociation du nazi et du philosophe, on préférera en rester aux idylles sur le Langage « berger de l'Être » et autres contes bleus » (Rastier, 2009 (2), p. 56-57).

Que dire, sinon la chose suivante : Parce que sur l'interprétation du statut du langage chez Heidegger, l'on ne manque pas de tomber dans des méprises, n'est-il pas légitime de parler d'« un inauthentique "jargon de l'authenticité" » (Max, 1991/1998) ? Si le jargon heideggérien, apparaît souvent faussement rapporté à ce dont il n'est pas le signe, vers quoi nous fait-il réellement signe ? N'est-ce pas vers l'immémorial, ce « Dire » initial tombé hélas dans l'oubli, et qu'il est besoin de commémorer ? C'est pourquoi, dans de précédentes analyses, nous avons parlé d'une *herméneutique du fondement* (Kouakou, 2008, p 307) ainsi que d'une éthique du discours sinon de la communication (Kouakou, 2010, p. 150) chez Heidegger. Ces idées essentielles se trouvent elles-mêmes rassemblées en ces phrases :

L'homme parle pour autant qu'il répond à la parole. Répondre, c'est être à l'écoute. Il y a écoute dans la mesure où il y a appartenance à l'injonction du silence. En rien il ne s'agit de présenter une vue nouvelle sur la parole. Tout revient à apprendre l'habitation dans le parler de la parole. Il est besoin de constamment mettre à l'épreuve : sommes-nous capables, et jusqu'à quel point, de ce qui est propre à la correspondance... Car : L'homme ne parle que dans la mesure où il correspond à la parole. La parole est parlante. Son parler parle pour nous là où a été parlé (Heidegger, 1976, p. 36-37).

Correspondre, tel est le mot essentiel dans l'élément de la parole. Il fait de celle-ci un *Contredite*, au sens d'un Dit qui va à la rencontre d'un autre qui l'appelle de toute nécessité. En ce sens, parler est un dire essentiel, et c'est tout le sens des étymologies dans le lexique heideggérien. De ce point de vue, Levinas qui décriait sa surabondance ne pouvait que reconnaître ceci : « Bien entendu, je sais que les étymologies ne sont pas, dans sa pensée, une contingence ; pour lui, le langage porte une sagesse, qui doit être explicitée » (Levinas, 2007/ 1982, p. 32). Dans la logique de ce travail d'explicitation, le penseur de la question de l'Être (*Seinsfrage*) devait passer par un passage obligé : la *déconstruction de la métaphysique de la présence*, elle-même affirmation de la *différence terminologique*. Disons-le encore en une formule ramassée ; la *déconstruction de la métaphysique de la présence* est une affirmation de la différence terminologique à partir de laquelle peut être rendue explicite la tâche à accomplir. Et la noble tâche,

qui tient et entretient toute l'histoire de la philosophie, n'est-ce pas la quête de la vérité au sens grec du terme : *alèthéia* ! Dès lors, « à la différence de ceux qui s'offusquent de sa manière de s'exprimer, je vois en Heidegger celui qui a fait regagner en la langue sa "lucidité" » (David, 2005 (1965), p. 8). Si tant est que « la vérité ou le dévoilement est à la fois l'œuvre ou la vertu essentielle de l'être – le *Sein* du *Seiendes* et de tout comportement humain qu'elle dirigerait en fin de compte » (Heidegger, 2005/1967, p. 27).

La langue, dans sa co-résonance, entre en intime relation avec l'élément de la parole : dans cette forme de co-appartenance, ce que la tradition oublieuse du dire initial a recouvert se retrouve dans le dévoilement ; ce qu'elle a voilé, dévoilé ; ce qui, jusqu'alors était implicite devient explicite. Se référant ainsi aux formes usuelles de déploiement de la langue, celui qu'on peut appeler à juste titre *le maître de la parole* énonce ce qui suit :

Là où reste vivace au contraire un rapport originel à la langue, on sent ce qu'il y a de mort dans ces formes grammaticales pour autant qu'elles sont devenues de simples mécanismes. La langue et les considérations sur la langue se sont empêtrées dans ces formes rigides comme dans un carcan (Heidegger, 2005/1967, p. 27).

On peut ainsi le voir, Heidegger, dans un pur souci de rapport authentique sinon originel à la langue, va dépasser le langage ordinaire pour asseoir un langage spécifique, à partir d'une déconstruction *de la métaphysique de la présence*. « Il s'agit de faire parler autrement en subvertissant le lexique de la métaphysique, et donc aussi de la langue la plus commune » (Vaysse, 2000, p. 4) C'est, à la lumière de sa philosophie, cette même entreprise qui prend le nom du « Dépassement de la métaphysique ». Dépasser la métaphysique, « il ne s'agit ni de démolir, ni même de renier la métaphysique. Vouloir de telles choses, ce serait, prétention puérile, ravalier l'histoire » (Heidegger, 1976, p. 105) – Comment comprendre alors qu'on veuille considérer le philosophe de l'Être comme un destructeur de culture? - Déconstruction est bien ainsi « la tâche qui s'efforce de porter au jour le *déploiement (das Wesen)* de la métaphysique » (ibidem). Déploiement de la métaphysique, cela signifie plus précisément la débarrasser de tout ce qui, en elle, fait obstacle à un tel déployer, et ainsi l'établir en ce lieu original, cette

terre natale d'où émane sa source vivifiante. De là, s'est imposée la nécessité, pour Heidegger, de liquider les concepts traditionnelles à partir d'une remontée à l'Originel. Ainsi en va-t-il des concepts traditionnels d'Être et Temps, de Vérité, d'Éthique, de l'Homme, etc. Ainsi

rappelons brièvement comment Heidegger comprend les concepts de la philosophie. En tant que concepts expressifs et non ordonnants (...) les concepts expriment la façon dont quelque chose a été conçu et pris en considération. Les concepts philosophiques permettent alors de voir rétrospectivement comment et dans quelles expériences fondamentales (*Gründerfahrungen*) ont été conçus les phénomènes que ces concepts déterminent » (Lopez, 2008, p. 59).

Toute la révision conceptuelle entre donc dans cette optique : Heidegger crée de nouveaux termes, ne serait-ce que pour correspondre avec les expériences initiales. Comment ne pas en réalité passer par cette différenciation terminologique, du moins, comment ne pas voir s'opérer ce maniement, voire ce remaniement langagier ? Car, tout bien considéré,

« la tradition (...) rend d'abord et le plus souvent ce qu'elle "transmet" si peu accessible qu'elle l'occulte bien plutôt. Elle livre ce dont elle s'empare au "cela-va-de-soi" et barre l'accès aux "sources" originales d'où les catégories et concepts ont été tirés pour une bonne part de manière légitime. La tradition va même jusqu'à faire entièrement perdre mémoire qu'ils ont eu une telle origine (Heidegger, 1986/1927, p. 47).

Bien plus :

Tout cela, à son tour, ayant tenu au fait que la langue elle aussi est quelque chose d'étant, qu'elle est par là susceptible d'être rendue accessible comme de se voir circonscrire d'une façon bien déterminée au même titre que tout autre étant. Pareille entreprise est manifestement tributaire, quant à son mode d'exécution et de validation, de la conception foncière de l'être qui y préside (Heidegger, 2005/1967, p. 27-28).

L'être ordinaire de la langue, comme relevé ci-dessus, consiste à l'appréhender comme simple moyen de communication. Est considéré comme « moyen », ce qui relève de l'ordre de l'étant de l'utilisable. Or la vision heideggérienne de la langue est tout autre. Pour lui, s'il ne souffre aucun doute que l'être de l'Être est indissociable de l'être de la Langue, la

détermination de cette essence est à situer au niveau de *l'alèthéia* comprise comme « Dévoilement ». En effet, « elle se borne à faire signe vers le déploiement... Alors, faire signe serait le trait fondamental de tout mot » (Heidegger, 1976, p. 109).

Cette détermination intrinsèque de la langue, dans un monde dominé par la technoscience, est tombée dans l'oubli. « Dans la parole comprise selon sa dimension scientifique et technique, nous avons perdu ce rapport mystérieux à l'être. (...) Dans notre approche habituelle de la langue, l'être se retire » (Blanquet, 2012, p. 143). Il se trouve ainsi mis en exergue le langage de la métaphysique, de son achèvement même. Dès lors, une question reste incontournable. « Comment le langage parvient-il aujourd'hui à la parole audible? » (Pöggeler, 0 p. cit., p. 380). Au-jour-d'hui où l'instrumentalisation de la parole est de mise, où parler a perdu tout son sens dans les techniques modernes de communication, en l'occurrence les « emailings » et les « Short Message Service (SMS), il nous faut nous ouvrir à la parole méditante ou poétique en demeurant dans le là, ce qui veut dire dans la lumière de l'Être.

Conclusion

Il y a, au total, dans l'effort heideggérien d'appropriation de la langue, un dessein nationaliste. De l'usage constant de vocabulaire gréco-germanique, tout porte à croire que celui-ci édifie une hégémonie stylistico-germanistique. Toutefois, une lecture patiente de ce qui est en jeu, dans son édifice philosophique, ne manque pas de contraster avec ce sordide enjeu de domination territorialiste ou planétaire de sa langue maternelle. Sinon, pourquoi accepterait-il d'écrire en français les Séminaires du Thor de 1968 et 1969? La langue, chez Heidegger, obéit à une plus haute et noble visée : elle nous ouvre à l'idée selon laquelle, la parole, enceinte de l'Être, recouvre son essence congédiée, et adhère ainsi à soi, dans la révélabilité. Si, en son sens essentiel,

la littérature n'a pas d'autre dessein que d'accomplir de la même façon le dévoilement de l'essence de la vie et, si elle le fait par le biais de procédés esthétiques, c'est parce que l'art, auquel elle appartient, est le véhicule privilégié de cette relation essentielle à la

vie. Une telle relation devient consciente de soi dans la philosophie dont elle constitue le thème propre (Michel, 2004, p. 224).

Cela ne nous signifie-t-il pas, d'ores et déjà, que la langue, qui structure en son entièreté la vie, est art ? Et « laissant advenir la vérité de l'étant comme tel, tout art est essentiellement poème (*Dichtung*)... Ce que le poème, en tant que projet dévoilant, déploie et projette en avant dans le tracé de la stature, c'est l'ouvert » (Heidegger, 1958, p. 56-57). Il nous revient ainsi, à nous autres hommes, doués de parole, qui plus est, *Da-sein*, de nous tenir dans l'ouvert en sorte que :

Ce qu'il y a de plus ancien parmi les choses anciennes nous suit dans notre pensée et pourtant vient à notre rencontre. C'est pourquoi la pensée s'attache à la venue de ce qui était et pourquoi elle est commémoration. Être ancien veut dire : s'arrêter à temps, là où l'idée unique d'une voie de pensée a trouvé sa place et s'y est logée. Nous pouvons risquer le pas qui ramène de la philosophie à la pensée de l'Être, dès lors qu'à l'origine de la pensée, nous respirons un air natal (Heidegger, 1966, p. 33).

Références bibliographiques

Adorno, T. L. W., (1989). *Jargon de l'authenticité*. Trad. de l'allemand par Eliane Escoubas, Paris : Payot, 204 p.

Arjakovsky, P., (2013). « Autre commencement ». Dans Arjakovsky P., Fédier F., et France-Lanord, A., (Éds). *Le dictionnaire Martin Heidegger*. (pp. 136-142). Paris : Cerf, 1453 p.

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

Botet, A., (2008). « Langue/Parole ». Dans Beaulieu, A., (Dir). *Abécédaire de Martin Heidegger* (pp130-133). Belgique. Sils Maria, 218 p.

Derrida, J., (2002 Janvier). « La langue de l'autre ». Dans *Le Monde diplomatique*, Édition imprimée. Repéré à : <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/16038>, consulté le 26 juillet 2010.

France-Lanord, A., (2013). « Langue Française ». Dans Arjakovsky P., Fédier F., et France-Lanord, A., (Éds). *Le dictionnaire Martin Heidegger*. (pp. 742-743). Paris : Cerf, 1453 p.

France-Lanord, A., (2013). « Allemand ». Dans Arjakovsky P., Fédier F., et France-Lanord, A., (Éds). *Le dictionnaire Martin Heidegger*. (pp. 52-55). Paris : Cerf, 1453 p.

Giblin, B., (2002). « Langue et territoire : une question géopolitique », dans *Hérodote*, (N° 105, pp. 3-14). Paris : La Découverte, 204 p.

Heidegger, M., (1976). *Acheminement vers la parole*. Trad. J. Beaufret *et al.*, Paris : Gallimard, 260 p.

Heidegger, M., (2013). *Apports à la philosophie de l'avenance*. Trad. François Fédier, Paris ; Gallimard, 617 p.

Heidegger, M., (1958). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. W. Brokmeier, Paris : Gallimard, 315 p.

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

Heidegger, M., (1995/1977). *Écrits politiques*. Trad. François Fédier, Paris : Gallimard, 324 p.

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

Heidegger, M., (2005/1967). *Grammaire et étymologie du mot « être »*. Trad. de l'allemand par Pascal David, Paris : Seuil, 102 p.

Heidegger, M., (1967/1958). *Introduction à la métaphysique*. Trad. de l'allemand par Gilbert Kahn, Paris : Gallimard, 226 p.

Heidegger, M., (2008). *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*. Trad. F. Bernard, Paris : Gallimard, 214 p.

Heidegger, M., (1983). « Lettres ». Dans Haar, M., (Dir.), *Cahier de L'Herne*. (pp. 393-405). Paris : L'Herne, 513 p.

Heidegger, M., (1968). *Questions I et II*. Trad. L. Braun et M. Haar, Paris : Gallimard, 583 p.

Heidegger, M., (1966). *Questions III et IV*. Trad. de l'allemand par Jean Beaufret *et al.*, Paris : Gallimard, 489 p.

Jiménez, M., (1998/1991 Janvier). « Un inauthentique "jargon de l'authenticité" ». Dans *InHarmoniques*, N° 16, (pp. 64-67). Paris : IRCAM-Centre Georges Pompidou.

Kouakou, A. (2008). « Le corpus lexical heideggérien, un philosophe hors du commun ». Dans *Annales de l'Université « Dunarea de Jos » de Galati*, (Fascicule XXIV, no 1, Actes de la Conférence internationale sur "Lexique commun – Lexique spécialisé", (pp. 303-314). Galati : GUP.

Kouakou, A., (2010). « L'Espace discursif chez Martin Heidegger ». Dans *Cahier philosophique d'Afrique*, (N°8, pp. 137-161). Ouagadougou : PUO.

La Bible de Jérusalem, (2001). Paris : Cerf, 1989 p.

Levinas, E., (2007/1982). *Éthique et infini*. Paris : LGF, 124 p.

Levinas, E., (2009/1971). *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris : LGF, 348 p.

Lopez, F. de L., (2008). « Destruction ». Dans Beaulieu, A., (Dir). *Abécédaire de Martin Heidegger* (pp. 57-59). Belgique. Sils Maria, 218 p.

Loyer, B., (2002). « Langues nationales et régionales : une relation géopolitique ». Dans *Hérodote*, (N° 105, pp. 15-37). Paris : La Découverte.

Michel, H., (2004/1987). *La barbarie*. Paris : P.U.F, 349 p.

Pöggeler O., (1967). *La pensée de Martin Heidegger : un chemin vers l'être*. Paris : Aubier-Montaigne, 412 p.

Rastier, F., (2009(2)). « Heidegger aujourd'hui – le mouvement réaffirmé ». Dans *Labyrinthe*, n° 33, pp. 71-108.

Renan, E., (1882). Qu'est-ce qu'une nation ? Conférence faite à la Sorbonne. Repéré à : <http://www.bmlisieux.com/archives/nation04.htm>. Consulté en 2010.

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

Schopenhauer, A., (2005). *Parerga et Paralipomena*. Trad. de l'allemand par Jean-Pierre Jackson, Paris : Alive, 300 p.

HEIDEGGER ET LA DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE DE LA NÉGATIVITÉ

Abou SANGARÉ

Maître-Assistant, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

abou_sangare02@yahoo.fr

Résumé : Heidegger, dans sa volonté de dépassement de la métaphysique, s'attaque à la pensée de Hegel qu'il entend déconstruire au travers du concept de négativité. Notre souci ici, loin de lui reprocher une étude incomplète de Hegel, est de montrer, contre lui, que la négativité est tellement prise au sérieux chez Hegel, que par delà la négativité logique, il expose une autre, non moins importante, que l'érudition de Heidegger ne peut invalider: la négativité abstraite du temps.

Mots-clés : ÊTRE, MÉTAPHYSIQUE, NÉGATIVITÉ, ONTOLOGIE, TEMPS.

Abstract: Intending to go beyond Metaphysics, Heidegger reacts against Hegel's thought, which is deconstructed by means of the concept of Negativity. Far from reproaching Heidegger with developing an incomplete reading of Hegel's philosophy, my concern in this paper is to react against the former philosopher. Indeed, Negativity is of such premium importance in his thought that beyond the logical Negativity, Hegel exposes another one, called Abstract Negativity of time, which is no less important, as Heidegger's notion of erudition cannot be invalidated.

Keywords: BEING, METAPHYSICS, NEGATIVITY, ONTOLOGY, TIME.

Introduction

L'horizon logique ou métaphysique élevé à un certain niveau de méditation ne permet pas, selon Heidegger, un accès à la chose même, l'être. Pour y accéder, il faut opérer un saut qui puisse propulser, des présupposés de la métaphysique, vers l'ontologie. Comment réussir une telle entreprise sans se confronter aux pensées déjà constituées ? Alors, Heidegger va choisir de s'éprouver au contact de la pensée de Hegel. C'est pourquoi, son projet d'un renouveau de la question de l'être s'accomplit dans une explication de fond avec ce dernier au sujet de la négativité. Cette explication qui prend tantôt la forme d'une vénération, tantôt celle d'un procès, dénote de la complexité des rapports entre les deux penseurs. Dans ce dialogue aux contours très instables, le tome 68 de l'édition intégrale des œuvres de Heidegger, intitulé *La négativité*, constitue une pièce maîtresse. Ce traité labyrinthique composé de notes denses, parfois fragmentaires, et entièrement consacré à cette explication, se veut, selon le texte lui-même, une critique de la négativité logique du concept, que Hegel n'aurait pas pris au sérieux. Comment cette critique pouvait-elle ne pas interpeller le lecteur de Hegel, quand on sait que la négativité est considérée comme la détermination fondamentale de sa philosophie ? Hegel n'a-t-il pas dit dans la préface de la *Phénoménologie* que le nécessaire séjour de l'esprit dans la déchirure absolue est la force qui transforme le négatif en être ? « La vie de Dieu, dit-t-il, et la connaissance divine peuvent bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même. Mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif » (Hegel, 1941, p. 18). Le temps que Heidegger pense à l'aide des concepts d'ekstase et d'horizon ne contient-il pas une négativité bien soulignée par Hegel et sur laquelle Heidegger est resté muet ? Telles sont, en gros traits, les questions dont les réponses serviront de boussole à cette contribution.

I. L'INFLUENCE HÉGÉLIENNE SUR L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE

Sans conteste, l'hégélianisme a exercé une influence certaine sur Heidegger et tout le contexte philosophique du début du XX^e siècle, en ce qu'il a suscité un important contrecoup chez des philosophes comme Nietzsche, Marx, les positivistes du XIX^e siècle et les théologiens chrétiens. Malgré cette influence, les néokantiens qui se rapportent à l'histoire de la philosophie d'un point de vue historiographique, réduisent la pensée de Hegel et son influence à un moment révolu de l'« histoire des problèmes », en référence, certainement, à une interprétation psychologisante de la symbolique de la chouette de Minerve qui prend son vol au crépuscule. Il n'est pas rare de voir dans leurs écrits des critiques vives qu'ils adressent aux hégéliens de leur époque, qui entendent réactualiser, Hegel en tentant d'appliquer les principes de sa philosophie aux problèmes concrets.

Hegel demeure toujours, aux yeux de Heidegger, un penseur incontournable dont la pensée a été sérieusement travestie. En le disant, il pense à Nietzsche et Marx. « Aujourd'hui encore, Hegel fait sentir partout son influence, mais c'est toujours sous la forme d'un renversement ou d'un travestissement ou encore une fois d'un contre-mouvement dirigé contre sa philosophie » (Heidegger, 2007, p. 26). Selon lui, les critiques adressées à la pensée de Hegel, parce qu'elles sont, pour l'essentiel, d'ordre historicisant, ne rendent pas compte véritablement de l'influence qu'il a exercée sur l'histoire de la philosophie occidentale, car tenter d'interpréter la philosophie hégélienne de manière historicisante, c'est entrer en elle d'une manière purement extérieure. Or, emprunter la voie de l'extériorité pour en entrer dans l'hégélianisme et chercher à l'invalider, c'est se soustraire soi-même de l'exigence de penser véritablement ce qu'il offre à penser. C'est pourquoi, Heidegger, dans son explication avec Hegel, propose une autre voie qui, elle, n'est pas de nature historique, mais plutôt historique.

Que l'influence de la philosophie hégélienne ne soit pas immédiatement observable à travers une application de ses principes au monde de la vie, cela n'exclut cependant pas, aux yeux de Heidegger, qu'il

ait « déployé une efficace historique dont nous-mêmes ne percevons absolument pas encore l'ampleur ni les limites parce qu'elle nous submerge de toutes parts sans que nous en sachions rien » (Heidegger, 2007, p. 16). Ne se laisse-t-il pas appréhender ici l'idée que l'influence qu'exerce Hegel sur l'histoire ne peut, en aucune manière, être identifiée à quelque institution ou découverte scientifique ? N'a-t-elle pas plutôt le sens d'un défi ou d'une injonction ? Comment comprendre ces concepts de défi et d'injonction, si ce n'est par la culmination qu'il a insufflée à la philosophie qualifiée dans l'économie de sa pensée comme savoir absolu ? En clair, avec Hegel, l'histoire de la métaphysique est parvenue à un point culminant, à un certain achèvement. A ce propos, Heidegger écrit : « Le caractère unique de la philosophie de Hegel tient d'abord au fait qu'il n'y a plus au dessus d'elle de point de vue plus élevé possible pour l'être conscient de soi de l'esprit » (Heidegger, 2007, p. 22).

Toute pensée, qui voudrait ignorer cette vérité ou en faire abstraction, soit par la revalorisation d'un point de vue antérieur, soit par une tentative ou un projet de trouver de nouveaux sommets à la philosophie comme l'a tenté Kojève sur la question de la fin de l'histoire, risque de demeurer en-deçà de ce qui a déjà été accompli. Ayant fait sienne cette idée et la défendant, on peut dire que l'hégélianisme occupe, aux yeux de Heidegger, une position fondamentale dans l'histoire de la philosophie occidentale, car il fonde une époque à partir de laquelle la pensée ne pourra plus jamais s'exercer de la même manière. Comment ne pas reconnaître dans cette nouvelle manière de penser dont il parle, et inaugurée, selon lui, par Hegel, les paramètres de l'historialité ? La pensée de Hegel se présente donc, dans la tradition métaphysique, comme le fondement originaire d'une époque et comme le lieu d'un jeu de donation secret où *l'estre* (*Seyn*) détermine l'étant et est l'horizon d'interprétation à partir duquel l'étant peut se présenter. L'hégélianisme, pour avoir adopté la forme d'une recollection cohérente de tout ce qui a été pensé métaphysiquement depuis les matinaux grecs et réconcilié le mode de pensée objectiviste grec et la conversion subjectiviste de la modernité inaugurée par Descartes, jouit, aux yeux de Heidegger,

d'une attention particulière. Hegel est le premier à avoir pensé philosophiquement l'histoire. Dans cette approche de l'histoire philosophique, chaque position de la tradition est pensée dans sa force et révèle à la fois les insuffisances qui la poussent à être transcendée par une autre, jusqu'à ce que soit constitué un tout qui est l'absolu. Et ce dernier, en tant qu'il sursume toute relativité positionnelle, est le tout de l'être. Ainsi, à travers la systématique hégélienne, la métaphysique, par cela même qu'elle épuise ses possibilités, parvient à son achèvement, à sa fin qui ne veut pas dire clôture de la pensée comme tentent de montrer certaines lectures. La pensée ne s'arrête pas avec Hegel. Elle continuera toujours son exercice après lui. Il n'est qu'à voir la pléthore de penseurs qu'on peut dénombrer dans sa postérité pour s'en convaincre. D'ailleurs, Nietzsche, l'un des penseurs de cette postérité, n'a-t-il pas opéré un renversement de la métaphysique, qui annonce une autre historicité de la pensée.

Mais pour Heidegger, malgré cet accomplissement de la métaphysique à son achèvement, opéré par Hegel, il demeure que la véritable efficacité historique de sa pensée s'observe dans le fait que la métaphysique, aujourd'hui achevée et mise à l'abri de tout questionnement, fonde la mise en demeure et l'organisation totale de l'étant par la technique moderne. Décelant dans cet état de fait un oubli de l'être des plus prononcés, Heidegger ressent le besoin, sinon la nécessité, du moins l'exigence d'insuffler une nouvelle marque à la pensée, cette fois hors de la métaphysique. Sachant qu'il est établi que toute pensée qui veut jeter les bases d'un nouveau commencement doit nécessairement puiser le motif de son impulsion au sein même de ce qui a antérieurement été achevé, un tel projet pouvait-il trouver un adversaire mieux que Hegel qui a pensé l'achèvement de la métaphysique ? Conscient du risque que court une pensée qui voudrait dépasser l'hégélianisme, puisque tenter de le dépasser, c'est aussitôt se conformer à son principe, Heidegger, pour ne pas s'y rapporter de manière simplement extérieure, cherche au sein du système hégélien lui-même la raison de sa remise en cause. C'est ainsi qu'il cherchera à le saper à partir d'un principe « secrètement présent dans la

philosophie hégélienne elle-même, mais à titre de fondement indifférent et essentiellement inaccessible à celle-ci » (Heidegger, 2007, p. 22).

Un tel exercice, loin de viser un point de vue plus élevé que celui de Hegel, cherchera simplement à remettre ce dernier en scelle à partir d'un lieu obliéré jugé plus originaire. Quel est donc le point de vue de l'hégélianisme, point de vue à partir duquel Heidegger tentera de le saper de l'intérieur ? Par point de vue, il ne faut pas voir telle ou telle position abstraite qui peut être immédiatement relativisée en son opposition à d'autres points de vue du même genre. De tels points de vue, si on peut les considérer comme des points de vue, ne sont que des points de vue vulgaires. En régime ontologique, le point de vue désigne plutôt « ce en quoi la pensée se tient pour que ce qu'elle a à penser (l'être) lui devienne accessible, c'est-à-dire pensable » (Heidegger, 2007, p. 51). De cette façon, un point de vue se saisit comme l'horizon de compréhension à l'intérieur duquel peut se présenter l'être de l'étant. En ce sens, il fait office de principe de détermination de l'étant dans sa totalité. Avec ce concept de principe, la question : quel est le point de vue de l'hégélianisme ? peut se traduire comme suit : selon quel principe, c'est-à-dire quelle conception de l'être, Hegel appréhende-t-il l'étant dans sa totalité ? Sans détour, Heidegger répond : « Le point de vue de Hegel est celui de l'idéalisme absolu. (« Idéalisme » étant à prendre ici proprement et authentiquement au sens moderne : *idea* en tant que *perceptum* de la *perceptio* en tant que *cogitatio* en tant que « conscience »). Le point de vue en général est celui de la conscience. L'être est re-présenter et représentéité du re-présenter ; subjectivité inconditionnée » (Heidegger, 2007, p. 30). Cela veut dire que selon Heidegger, l'être de l'étant est déterminé chez Hegel par l'exigence d'inconditionnalité d'un sujet parvenant, à travers l'activité de la conscience, à une claire et transparente représentation de soi. Ces critiques, par leur pertinence, n'annoncent-elles pas un procès vif que Heidegger infligera à la métaphysique hégélienne à partir de ce qu'il considère comme son cœur : la négativité ?

II. LE PROCÈS HEIDEGGÉRIEN DE LA NÉGATIVITÉ LOGIQUE

La négativité, du fait de son omniprésence dans l'œuvre de Hegel, est, au dire de Heidegger, la détermination fondamentale de son système. Elle est ce dans quoi l'esprit séjourne pour acquérir sa liberté. « L'esprit, dit Hegel, ne conquiert sa vérité qu'en se retrouvant soi-même dans l'absolu déchirement » (Hegel, 1941, p. 29). Et « ce séjour, ajoute-t-il, est la force magique qui convertit ce négatif en être » (Hegel, 1941, p. 29). C'est ce concept, que Hegel lui-même désigne comme « l'énergie de la pensée », qui sera interrogé, non pour donner les preuves de son effectivité dans le corpus hégélien, ce qui prendrait l'allure d'une répétition de tout le système, mais pour questionner en direction de ce qui légitime son omniprésence. Autrement dit, c'est autour de la question de la source, de l'origine ou du fondement de la négativité qui, dans la problématique hégélienne, demeure indécidé ou indéterminé, que Heidegger va articuler toute son argumentation de déconstruction.

« Où se trouve l'origine de la négativité » ? (Heidegger, 2007, p. 47). Cette question, qui revient dans le traité sur le *Négativité* comme un Leitmotiv, a des implications qu'il convient de relever. Au fait, la nature même de la question de l'origine apparaît problématique, dans une perspective hégélienne. Et Heidegger en est bien conscient. « Cette question est-elle décidable ? Est-ce même une question » ? (Heidegger, 2007, p. 40), se demande-t-il ? La difficulté, c'est que la négativité, parce qu'elle traverse de manière déterminante tout le système hégélien, ne peut être confinée à un de ses moments singuliers. En toute logique, elle ne peut non plus se situer en dehors du système, ce qui aura pour conséquence la désarticulation de tout le système et, l'absoluité de l'absolu ne tiendrait plus, car l'inconditionné ne saurait exclure de soi aucun principe conditionnant. Se comprend alors que si la négativité provenait d'un lieu hors du domaine englobant de l'absolu, ce serait une remise en cause de tout le système. Mais qu'est cette négativité que Heidegger cherche à saisir dans toute sa pureté ? Où est son origine ? Quelles sont les différentes figures de sa détermination ?

Dans le traité sur la *Négativité* qui traite de la question, la négativité est d'abord caractérisée « en tant que différence de la conscience » (Heidegger, 2007, p. 31). Cette expression, en sa formulation intrinsèque, ne peut nullement régler le problème de l'origine de la négativité. Elle soulève même, à partir du « de » qui lie conscience et différence, d'autres difficultés. Ce « de » doit-il être entendu au sens d'un génitif subjectif ou d'un génitif objectif ? L'appréhender comme un génitif subjectif ne fait-il pas de l'activité d'une conscience préétablie le fondement de la différence ? Son appréhension au sens d'un génitif objectif ne ferait-elle pas de la conscience le produit d'une différenciation qui la précède ? Conscience et différence sont-elles « déjà parvenues à l'égalité parfaite » (Heidegger, 2007, p. 41) ou alors a-t-on affaire à une véritable alternative ? Telle est la question que Heidegger tente de résoudre en mettant à l'épreuve diverses figures de la négativité.

La première figure par laquelle il tente d'élucider ce problème est celle de l'altérité, c'est-à-dire celle de l'« être-autre ». En effet, Heidegger tente d'approcher le concept de différence, d'abord par une analyse logique de celui d'altérité. Les deux paragraphes du traité sur la *Négativité*, consacrés à cet exercice, révèlent deux types de négativité : la négation abstraite qu'on peut qualifier de première et celle absolue qui est la négation de la négation. C'est un fait que « quelque chose » est unilatéralement opposé à « autre chose » en vertu de la première négation, dite abstraite. Et, le « quelque chose » ne peut se rapporter à soi, c'est-à-dire se réfléchir véritablement que s'il prend sérieusement son autre en compte. C'est en cette prise en compte de l'altérité dans la réflexion que réside la négativité absolue. Dans cette optique, elle institue ou crée une relation d'intégration entre le « quelque chose » et son « autre », au sein de laquelle ils s'appartiennent dans leur différenciation. Les occurrences de ces questions d'intégration et de dialogue se trouvent aussi, bien thématiques dans le syllogisme hégélien du concept qui révèle l'autre comme ce à partir de quoi le « même » se rapporte à soi-même. En vertu de ce rapport nécessaire, le « quelque chose » perd son essence s'il considère l'autre comme étant

seulement autre, différent. De cette façon, toute activité négatrice exercée sur l'autre est, par un retournement dialectique, activité contre soi-même car le « quelque chose » n'est véritablement ce qu'il est qu'en se rapportant à son « autre ». Cette description logique du processus dialectique, c'est-à-dire cette analyse logique du concept de différence ne permet en rien de déterminer l'origine du « ne pas » dont la présence dans l'exercice de la pensée semble aller de soi pour les métaphysiciens.

Si la voie de l'altérité, de la différence s'est trouvée insatisfaisante dans la recherche du fondement de la négativité, ne convient-il pas de scruter l'autre voie, celle de la conscience pour espérer l'y trouver ? Cette légitime tentative, en raison de ce que toute analyse approfondie de la structure de la conscience se trouve confrontée à la présence de la différence qui se trouve toujours déjà sur son chemin, bute sur une difficulté tout aussi importante que la première, puisque la conscience, c'est la relation sujet-objet. La conscience, c'est la différenciation, car en se représentant quelque chose comme tel, elle opère une différenciation entre le représenté et le représentant. Pour tout dire, l'analyse de la conscience ne peut remonter à un « ne pas » de provenance indéterminée, originaire devrait-on dire. Toutes ces difficultés mises en scelle avec l'examen de la « différence » et de la « conscience », deux composantes de la pensée, Heidegger peut conclure : « Si essentielle et décisive que soit ordinairement la négativité, si indubitable que puisse être le fait qu'elle est avec l'idée absolue elle-même, autant son origine demeure obscure » (Heidegger, 2007, p. 41).

Quoique présentée comme l'énergie de la pensée, Heidegger présente cette forme de négativité comme quelque chose de déjà sursumé ou englouti dans la positivité. On le sait, Heidegger a utilisé ce passage pour inscrire la conception hégélienne de la négativité dans l'histoire de la métaphysique. « Ce n'est que pour la pensée métaphysique que la négativité est engloutie dans la positivité » (Heidegger, 2007, p. 33). La négativité, d'emblée placée dans le domaine du concept, ou posée avec la pensée comme sujet au regard de la formule hégélienne qui fait de la substance un sujet, souffre d'un

déficit d'analyse de son origine. En se pensant elle-même, la pensée inconditionnée qui ne laisse derrière elle rien qui serait non dominé, indécidé, oublie de questionner sa propre origine, l'être dans sa différence abyssale avec l'étant. C'est pourquoi, Heidegger considère que Hegel ne prend pas au sérieux la négativité, puisque dans le processus de négation de la négation, l'autre nom ou la référence hégélienne de la négativité, le ne pas, le néantiser ou si l'on veut, la négativité est toujours dissoute ou absorbée par la positivité, le non est dépassé dans le oui.

La négativité hégélienne, de par la double négation qui suppose affirmation, position d'une nouvelle détermination qui intègre les déterminations antérieures et fait de la suppression une conservation, est sacrifiée au profit de la positivité. En une telle élévation à la positivité, il n'y a pas d'effondrement, de bouleversement possible, puisque tout se résout et se compense. Heidegger dira que « tout y est inconditionnellement mis en sûreté et à l'abri » (Heidegger, 2007, p. 43). « La négativité hégélienne n'en est donc pas vraiment une parce qu'elle ne prend jamais au sérieux le ne pas et le néantiser, le ne pas a déjà été dépassé par le oui » (Heidegger, 2007, p. 67). Cet état de fait peut, selon lui, se justifier par le traitement que Hegel réserve au phénomène de la mort qui est résurgence de vie et non négativité radicale ou néant pur. À ce propos, il écrit : « La négativité en tant que déchirement et séparation est la mort. Le maître absolu et la vie de l'esprit absolu n'est rien d'autre que le fait de supporter et d'endurer la mort. Mais cette mort, on ne peut jamais la prendre au sérieux ; pas d'effondrement ni de bouleversement à attendre. Tout se résout et se compense. Tout est déjà inconditionnellement mis en sûreté et à l'abri » (Heidegger, 2007, p. 43). Au nom donc de la dialectique de la mort et de la vie, de la négativité et de la positivité, Hegel ne peut parvenir à déterminer la mort comme l'origine de la négativité. « La *Vollendung* d'une figure est la condition d'un rebondissement expressif qui détermine le surgissement d'une autre figure » (Jarczyk et Labarrière, 1996, p. 112). Ainsi, le « non » ou la négativité de la mort s'appréhende comme ayant toujours déjà été englouti ou sursumé par un oui inconditionné à la vie. « Le séjour de l'esprit auprès du

« négatif...convertit le néant en être » (Hegel, 1941, p. 29), avons-nous dit. Ce néant hégélien qui semble tout de même être l'incarnation de la nullité ne peut, selon Heidegger, déterminer la négativité.

Mais la question qu'on veut résoudre ne peut être éludée, tant elle demeure toujours vivace. D'où provient le négatif hégélien ? Ici, un séjour au premier chapitre de la *Science de la logique*, ouvrage dans lequel le concept de néant, est abordé, s'avère nécessaire. « L'être pur et le néant est, dit Hegel, la même chose » (Hegel, 1972, p. 73). Convertissant cette pensée dans la problématique qui est la sienne en vue de l'expliquer, Heidegger estime que Hegel confond néant et négativité. Le néant n'est en rien réductible à la négativité, puisqu'il ne contient aucune différence. Pourtant, la négativité, elle, est caractérisée en tant que différence de la conscience. L'être lui-même et le néant ont, d'ailleurs, à être différenciés. Et, le devenir qui agit à titre de commencement de la Logique devrait ouvrir la voie de cette différenciation. Ayant tous deux leur vérité, leur être hors d'eux-mêmes dans un tout plus réel que leur état isolé, l'être et le néant tels que Hegel les conçoit ne peuvent être, dans leur indifférence, que le résultat et non l'origine de la négation absolue de l'effectivité de la pensée. Jusqu'ici, aucun des nombreux concepts hégéliens, intuitionnés par Heidegger (altérité, logique, conscience, mort, néant), n'a pu fournir de réponse satisfaisante quant à l'origine de la négativité. Après donc cet échec dans sa tentative de trouver chez Hegel un lieu d'origine de la négativité, il fait ouverture vers un concept plus originaire du néant.

Hegel se rend coupable, selon Heidegger, d'une faute au commencement de la Logique : l'institution du concept de devenir en tant que véritable commencement de la logique au détriment de celui de l'être. Certes, l'être est bien présenté dès le début de l'œuvre comme le premier candidat au commencement, mais dans la mesure où il est saisi de manière mutilée et étroite comme immédiateté indéterminée, il ne peut qu'être aussitôt disqualifié, puisque pareille considération, en raison de l'oubli de ce que Heidegger appelle la différence ontologique, confond être et néant. Cette

confusion, tributaire de la compréhension traditionnelle et logique de ces concepts est pour la pensée, si l'on en croit Heidegger, l'accomplissement de la plus extrême aliénation, voire l'interruption pure et simple de son activité. Selon lui, l'horizon logique ou métaphysique ne garantit pas un accès au néant, elle a une propension à « l'oublier en se perdant dans la machination de l'étant » (Heidegger, 2007, p. 33), puisqu'elle l'appréhende comme le simple non-étant. Il convient donc pour le saisir, d'opérer un saut qui puisse nous propulser, des présupposés de la métaphysique, vers un mode de donation de l'étant, c'est-à-dire un horizon au sein duquel l'étant peut apparaître en son être. Un tel horizon, qui accompagne originairement toute manifestation de l'être, c'est le néant. C'est donc le néant qui s'institue comme le fondement de la négation. Ce n'est pas le néant qui procéderait de la négation comme son origine, c'est bien plutôt le contraire. Il y a négation, c'est-à-dire « non » d'abord parce qu'il y a néant.

La négation prend sa source dans le néant. Tout nier présuppose le néant comme sa condition de possibilité. En d'autres termes, sans le néant comme fond originaire, la négation ne saurait exister. Avec la manifestation du néant, la réalité humaine s'arrache à la tranquillité de ce qui est ontique pour s'ouvrir à l'ontologie. Il n'y a d'existence proprement humaine que quand celle-ci est saisie par la dimension du néant qui la fait trembler, vaciller, (le néant ne se révélant originairement que par l'angoisse) pour l'orienter vers ce qui est substantiel. C'est par une telle réflexion que Heidegger prétend être parvenu à l'élaboration d'un concept de négativité plus originaire que celui de Hegel qui, conformément à la position métaphysique qui est la sienne, ne pouvait résoudre le problème de l'origine abyssale de la négativité. Ce concept originaire du néant devrait, selon le mot de Heidegger, remettre en cause la possibilité même de la pensée métaphysique ou, Hegel étant visé, empêcher la philosophie de s'ériger en système. Mais une lecture insoupçonnée de l'identification dialectique de l'être et du néant au début de la *Science de la logique* ne révèle-t-elle pas que Hegel a pressenti entre ces deux concepts ce que Heidegger appellera plus tard la différence ontologique ?

L'être que Heidegger tente de penser, on le sait, ne se confond jamais à un étant. Mais s'il ne se confond pas à un étant, n'est-ce pas parce qu'il a un sens résolument verbal ? Et s'il a un sens verbal, cela ne veut-il pas dire qu'il est l'évènement d'être de tous les étants, qu'il vise le fait brut que tout étant est ? Pris en sa pureté donc, l'être ne renvoie à rien de déterminé. Ne peut-on pas dire qu'il est, en ce sens bien particulier, le néant ? Heidegger lui-même a reconnu ce lien énigmatique entre être et néant dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* « Être et néant, dit-il, se composent réciproquement, non point parce que tous deux - envisagés par le concept hégélien de la pensée - concordent dans leur indétermination et leur immédiateté, mais parce que l'être lui-même est fini dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance de la réalité humaine (Dasein) qui, dans le néant émerge hors de l'étant » (Heidegger, 1985 A, p. 65). Et le traité sur la *Négativité* qui revient sur cette idée précise que la finitude de l'être désigne « la co-appartenance essentielle du néantiser à l'être » (Heidegger, 2007, p. 67). Le style aporétique de ce traité à expressions qui peuvent donner le vertige au lecteur, laisse parfois des questions sans réponse. C'est par la piste d'une de ces questions sans réponses que nous chercherons à réhabiliter Hegel.

III. LE SILENCE DE HEIDEGGER SUR LA NÉGATIVITÉ DU TEMPS ET LA RÉSURGENCE DE LA MÉTAPHYSIQUE HÉGÉLIENNE

Ce dédit opposé à la différence qui fonde tout se marque dans le fait que Hegel dit : la différenciation de l'être et du néant n'en est pas une. Cette différence fondatrice est pourtant ce qui est appelé dans *Être et temps...*, la différence ontologique. Quelle « négativité » est ici en jeu ? (Heidegger, 2007, p. 39).

Voilà la question, dont la réponse est restée en suspens, à partir de laquelle nous tenterons une *Aufhebung*, un dépassement-conservation des critiques heideggériennes en vue de restituer à la métaphysique de Hegel sa grandeur.

En guise de réponse à cette question sur laquelle Heidegger reste muet, nous répondons que la négativité qui est en jeu est celle du temps. La négativité du temps, de par sa position médiane entre être et néant, est, pour nous, une candidate sérieuse pour défendre les thèses hégéliennes dans le

débat que Heidegger engage avec lui à propos de la négativité. En effet, contrairement à la négativité logique qui est création d'éléments nouveaux par le dépassement des anciens, la négativité temporelle est abstraite, destructrice. Son résultat est le néant pur, la disparition sans retour dans le passé, la mort sans possibilité de résurrection. On nous rétorquera que l'esprit ressuscite par la mémoire certains événements passés. Cette résurrection qui constitue d'ailleurs le temps historique, ne résout pas, dans l'absolu, le problème de la perte qui n'est jamais totalement compensée. Le passé, dit Hegel, c'est l'« Hadès », le royaume des morts. Avec le temps, la négativité est prise au sérieux, selon les critères Heideggériens. Comme le dieu Kronos qui engendre tout et détruit ses propres créatures, le temps est une abstraction de l'activité consumante qui enfouit dans le passé tous les événements qui surgissent en lui. Hegel dira qu'il est, dans la nature, le tombeau des événements.

La négativité du temps ne relève pas de la pensée logique, encore moins de la subjectivité finie. Elle est inhérente à la nature. C'est pourquoi Hegel analyse le temps, non dans la Science de la logique, mais dans *la Philosophie de la nature*, deuxième moment de l'*Encyclopédie*. Ainsi, elle échappe à la subjectivation dénoncée par Heidegger. Mais subsiste ici une difficulté liée à la conception hégélienne de la nature. La nature, dit-il, est l'Idée dans son autre, « l'Idée sous la forme de l'altérité » (Hegel, 1970, p. 238). Quelle peut être la conséquence d'une telle affirmation si ce n'est que le temps est lié, de manière indirecte, au sujet ? Mais Heidegger, qui affirme que le temps naturel n'a d'existence qu'en relation au Dasein, c'est-à-dire, sinon au sujet, du moins à l'être humain, en saisissant cette difficulté pour en faire une critique, ne développerait-il pas une conception plus idéaliste du temps ? « Il n'y a pas de temps naturel dans la mesure où le temps appartient toujours essentiellement au Dasein » (Heidegger, 1985 B, p. 315).

Après avoir donné ces éclairages, il convient maintenant, puisqu'il s'agit d'un débat avec Heidegger, de nous demander si la négativité du temps, telle qu'elle est appréhendée par Hegel, a un lien avec l'être dans sa

coappartenance au néant. Un tel souci nous conduit à scruter, parmi les deux voies qu'emprunte la pensée de l'être, (la voie temporelle exposée dans *Être et temps* et la voie négative parcourue dans le traité sur la *Négativité* et la conférence sur *Qu'est-ce que la métaphysique ?*) la voie temporelle. Dans son souci de penser l'être à la lumière du temps, Heidegger soutient que le temps est l'horizon de toute compréhension de l'être, de l'être du Dasein, de l'existence humaine, de l'être des autres étants. *Être et temps* montre comment le temps, sous la forme de la temporalité ekstatique, est la condition de possibilité de l'existence du Dasein. Cela veut dire que tous les existentiels du Dasein ne sont possibles que dans l'horizon des trois ekstases de la temporalité : le passé, le présent et l'avenir. Mieux, ce à partir de quoi le Dasein en général comprend implicitement et explicite quelque chose comme l'être est le temps. Celui-ci doit être mis en lumière et originairement conçu comme l'horizon de toute compréhension et explicitation de l'être. « Il faut donner, dit Heidegger, une explication originale du temps comme horizon de l'entente de l'être et le faire à partir de la temporellité comme être du Dasein qui entend l'être » (Heidegger, 1986, p. 43).

À la fois horizon de l'être du Dasein (*Zeitlichkeit*) et de l'être en général (*Temporalität*), la temporalité est ekstatique et horizontale. Cela veut dire que le temps comporte trois moments ou ekstases qui eux-mêmes comporte chacun un schème horizontal à partir de quoi l'être de l'étant peut être compris. En ce sens, le schème horizontal, c'est la condition de possibilité. « Nous comprenons donc l'être en fonction du schème horizontal originel des ekstases de la temporalité » (Heidegger, 1985 B, p. 368). Ainsi, l'ekstase du présent se projette vers le schème du présent, qui est la condition de possibilité des étants disponibles que sont les objets, les outils, les choses. Cela est ainsi, parce que disponibilité signifie formellement présence. En d'autres termes, la disponibilité elle-même n'est possible que parce que l'étant est là présent, à portée de main. Mais à regarder les choses avec l'œil du concept, cette présence n'est une positivité absolue, elle contient une négation. Se comprend, alors, que le schème

horizontal de présence appelle nécessairement un schème horizontal d'absence. Comment comprendre ce paradoxe ?

Le paragraphe 16 de *Être et temps* peut nous aider à l'explicitier. En effet, lorsque le Dasein utilise les choses qui l'entourent, il ne fait pas attention à leur présence qu'il considère comme allant de soi. C'est quand son commerce est interrompu avec l'une d'elles par son absence, que son caractère de disponibilité se révèle à lui. Autrement dit, c'est quand la chose lui fait défaut que le Dasein se rend compte de sa présence. En ce sens, on peut dire que la chose n'est jamais aussi présente que lorsqu'elle est absente. Cela ne témoigne-t-il pas de l'existence de l'absence dans la présence, du non-présent dans la présence ? N'est-ce pas en reconnaissance de cette vérité que Heidegger en vient à admettre dans *Les problèmes fondamentaux*, l'existence d'un « schème horizontal d'absence qui fait partie de l'ekstase de l'a-présentification qui rend possible le faire-défaut » (Heidegger, 1985 B, p. 373) ? De cet enracinement de la négation dans l'essence de la temporalité à partir du schème horizontal d'absence, n'y a-t-il pas qu'un petit pas à franchir pour en venir à admettre la présence d'une négativité au cœur de la temporalité ? Et ce pas, Heidegger, en référence explicite à Hegel, l'a bien franchi. Ce passage du texte extrait des *Problèmes fondamentaux*, quoique long, mérite d'être cité :

La question de fond, dit Heidegger est la suivante : dans quelle mesure la temporalité (Temporalität) en général, et par conséquent la temporalité (Zeitlichkeit), implique-t-elle une négation (ein Negatives), un ne...pas (ein Nicht) ? Ou encore dans quelle mesure le temps lui-même est-il la condition de possibilité de la négativité (Nichtigkeit) en général ? Dans la mesure où la modification intrinsèque de la temporalité (aussi bien à l'ekstase du présent qu'aux autres ekstases) du praesens en absens, de la présence en absence, a un caractère de négativité (Negativität), de ne...pas (non-présent), la question se pose de savoir où se trouve la racine de ce ne...pas en général. Un examen plus approfondi montrerait que le ne...pas, la négativité (Nichtigkeit) ne peuvent être interprétés eux aussi qu'à partir de

l'essence du temps, et que c'est seulement par là que peut être élucidée la possibilité d'une modification en général, et par exemple celle de la présence en absence. Finalement, Hegel était sur la piste d'une vérité fondamentale en disant : l'être et le néant (Nichts) sont identiques, c'est-à-dire s'entre-appartiennent. La question plus radicale peut se formuler ainsi : qu'est-ce qui rend possible en général une telle co-appartenance absolument originaire ? (Heidegger, 1985 B, p. 374).

Comme on peut le voir à partir de cette longue citation, pour expliciter la coappartenance au sein de l'horizon de la présence et de l'absence, Heidegger se réfère à l'identification hégélienne de l'être et du néant. À ce niveau, les deux voies, temporelle et négative de l'ontologie fondamentale se rejoignent. Qu'est-ce que cela veut dire sinon que le temps est à la fois horizon de l'être et négativité, néantisation continue de l'étant. S'étant rendu compte qu'en poursuivant l'analyse, c'est-à-dire qu'en concevant le temps comme négativité, négation de l'être dans le néant et du néant dans l'être comme le suggère Hegel, il devait déconstruire sa position du paragraphe 82 de *Être et temps* et admettre que le concept hégélien du temps ne se réduit pas à une conceptualisation de la compréhension vulgaire du temps, Heidegger suspend l'analyse et ne fait aucune mention de la conception du temps comme négativité. La poursuite de l'analyse devrait le conduire à saisir, comme l'a compris Hegel, l'essence du temps à partir de la notion de négativité et non la négativité à partir de l'essence du temps. L'erreur de Heidegger, c'est d'avoir réduit la notion d'absence à la non-disponibilité spatiale. Pourtant, la modification de la présence en absence a un autre sens qui n'est pas spatial, mais pleinement temporel : celui du basculement du présent dans le passé qui est un non-présent. De manière analogue, on peut concevoir temporellement la modification de l'absence en présence : le basculement de l'avenir dans le présent. La négativité du temps est plus manifeste dans le passé et l'avenir, deux modalités d'absence, que dans l'horizon du présent. Peut-on, de ce point de vue, affirmer, comme l'a fait Heidegger, que le « ne plus » et le « pas encore », formes originaires de

la négativité du temps, sont des formes du temps vulgaire ? Tout net, il faut répondre par la négative.

À la temporalité en tant qu'horizon de l'être en général, (Temporalität) Heidegger se refuse d'appliquer le concept de négativité. Il le réserve plutôt à la temporalité ekstatique, (Zeitlichkeit) c'est-à-dire la temporalité comme horizon de l'être du Dasein. Pour lui, il n'y a pas de négativité du temps, mais de l'être. Mais s'il n'y a pas de négativité du temps, comment l'avoireté du passé peut-il être compris et interprété ? La négativité du temps, c'est-à-dire la modification de la présence en absence ne se manifeste-t-elle pas, le plus, dans le passé ? Pour nous, il n'est pas besoin de grande perspicacité pour se convaincre que l'essence du passé, c'est de n'être plus parce qu'ayant déjà été. Cela veut dire que d'une part, les choses ou les événements passés ne sont plus, et de l'autre, que personne ne peut faire en sorte que ce qui a été n'ait pas été. Ne sont-ce pas là des marques de la négativité du temps ?

Mais, comme on ne peut se débarrasser radicalement du passé comme on le ferait d'un vêtement usé, vu qu'il disparaît et se conserve à la fois comme gravé dans du marbre, on peut dire qu'il est une coappartenance énigmatique de l'être et du néant, de la présence et de l'absence. Heidegger lui-même privilégie dans son ontologie fondamentale une telle présence du passé, ce passé encore présent au détriment d'un passé qui n'est plus, totalement absent, qu'il déclare inauthentique ou non originaire. Cette analyse du passé à laquelle peut s'ajouter celle de l'avenir qui est, lui aussi, projet de l'être dans la non-présence, la non disponibilité, ne révèle-t-elle pas nettement la négativité, du moins la dimension d'absence inhérente au temps ? Mais malheureusement, le problème est vite esquivé par Heidegger. « Pour ne pas trop embrouiller l'examen du phénomène de la temporalité, incontestablement difficile à appréhender, dit-il, nous nous limiterons à l'explicitation du présent et de son horizon ekstatique : praesens » (Heidegger, 1985, p. 368). Une telle restriction méthodologique, quand elle

émane d'un penseur qui critique le primat ontologique du présent, n'est-elle pas, pour le moins, surprenante ?

Conclusion

En insistant sur la négativité du temps naturel, la disparition irréversible des événements dans un passé sans retour, dans un néant sans relève, Hegel met en avant une forme de négativité qui n'est pas engloutie dans la positivité. En ce sens, elle échappe à la pensée métaphysique telle que la définit Heidegger dans le traité sur la *Négativité*. Le concept hégélien de négativité, par le va-et-vient qu'il fait entre les ekstases du temps, pourrait permettre de faire le lien entre les deux voies temporelle et négative de l'ontologie fondamentale, entre la compréhension de l'être à la lumière du temps et la compréhension de l'être à la lumière du néant. Comme le néant, le temps est une nuit claire, il est une négativité qui appartient originellement à l'essence de l'être, qui se déploie selon les trois dimensions du présent, de l'avenir et du passé. La négativité se manifeste tout autant dans le présent avec son basculement continu dans le non-présent, que dans l'avenir et le passé, le ne pas encore et le ne plus. Pourquoi Heidegger s'est-il refusé à inclure la négativité dans sa conception du temps, alors que sa méditation sur le néant l'y invitait ? La raison de ce refus ne tient pas seulement à ses réserves vis-à-vis du concept hégélien du temps, trop dialectique à ses yeux. Elle provient peut-être également de la difficulté à penser le passé et l'avenir comme horizon de l'être, dès lors qu'ils sont reconnus comme des formes de néantisation. Si l'on saisit bien la temporalité de l'être pour la dimension du présent- le présent est l'horizon de la présence constante- , il n'en va pas de même pour les deux autres dimensions, le passé et l'avenir. De quoi, au juste, sont-ils l'horizon ? En quoi sont-ils deux horizons de l'être, eux qui semblent déboucher bien plutôt sur le néant ?

Références bibliographiques

André, J.-E., (2005). Heidegger et la liberté. Le Dasein face à la technique. Paris: L'Harmattan, 300 p.

Bouton, C., La conception hégélienne du temps est-elle métaphysique ? Retour sur le débat Hegel/Heidegger. Kervegan, J.-F. & Mabilie, B., (dir), (2012), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?* Paris: CNRS, 460 p.

Jarczyk, G. & Labarrière, P.-J., (1996). *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France.* Paris: Albin Michel, 267 p.

Hegel, G.W.F., (1970), Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé. Paris: Gallimard, 550 p.

Hegel, G.W.F., (1941). *Phénoménologie de l'esprit.* T1, Paris: Montaigne, 540 p.

Heidegger, M., (2007). *La négativité.* Paris: Gallimard, 174 p.

Heidegger, M., (1986). *Être et Temps.* Paris: Gallimard, 594 p.

Heidegger, M., (1985 A). *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris: Nathan, 112 p.

Heidegger, M., (1985 B). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* Paris, Gallimard, 410 p.

Heidegger, M., (1967). *Introduction à la métaphysique.* Paris: Gallimard, 237 p.

Heidegger, M., (1958). *Essais et conférences.* Paris: Gallimard, 360 p.

Hulot-Beaulieu, O., (2010). De l'origine de la négativité chez Heidegger et Hegel. Ithaque, Revue de philosophie de l'Université de Montréal, Montréal: Le Caïus du livre, 183 p.

HEIDEGGER ET SARTRE : QUELLES CONCEPTIONS DE L'ÊTRE ?

Alexis Koffi KOFFI

Assistant, Université Alassane OUATTARA de Bouaké

alexiskoffi338@yahoo.fr

Résumé Au fond la pensée heideggérienne se démarque de toute pensée existentialiste (notamment de celle de Jean-Paul Sartre), en ceci qu'elle s'édifie essentiellement en vue de l'Être, alors que la seconde reste uniquement sur le plan de l'homme. En cela, l'Ek-sistence heideggérienne ne saurait être réduite à l'existentialisme sartrien, contrairement à ce que l'on voulait laisser croire. Car pour autant qu'elle advienne d'un profond abîme, cette pensée originelle a toujours eu le souci de l'Être et non seulement de l'être humain.

Mots-clés : DASEIN, EXISTENTIALISME, ÊTRE, HERMENEUTIQUE, PHENOMENOLOGIE

Abstract: Basically Heidegger's thought out of all existentialist thought (including that of Jean-Paul Sartre), in that it is built primarily for the purpose of being, while the second is only in terms of the rights. In this, the Ek-sistence with Heidegger can not be reduced to Sartre an existentialism, contrary to what we wanted to believe. As long as it comes from a deep abyss the original thought has always been the concern of Being and not just humans.

Key-words: DASEIN, EXISTENTIALISM, BEING, HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY.

Introduction

Heidegger et Sartre sont, à n'en point douter, deux penseurs de référence dans le champ de la pensée philosophique en générale et de la Métaphysique en particulier. Et ce d'autant plus qu'ils ont su tous les deux tenter une approche systématique de la question de l'Être. Cependant même s'il pourrait exister une certaine similitude entre ces deux philosophes, il faudrait de toute nécessité indiquer que le chemin (entendez par là le chemin de pensée) emprunté par l'un est loin d'être le même que celui suivi par l'autre. C'est dire que la manière heideggérienne de questionner l'Être est foncièrement différente de la façon dont Sartre s'est interrogé sur l'Être. En fait, si pour le premier il est question d'une ontologie fondamentale, rendue possible par une expérience es-sentielle de l'Être en sa vérité dé-celante, chez le second, *a contrario*, il s'agit plutôt d'une saisie de l'Être en sa pure concrétude, c'est-à-dire en son existence même. À ce propos, il est bon de signaler que Heidegger lui-même de son vivant n'a eu de cesse de dénoncer les interprétations existentialistes de sa philosophie qui se sont faites profuses à la suite de Jean-Paul Sartre. C'est d'ailleurs pourquoi il pouvait sans ambages déclarer ce qui suit : « La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme, c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel. » (Heidegger, 1937, p. 193). Et il poursuit pour dire : « La question qui est posée dans *Sein und Zeit* n'est aucunement traitée ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche et Karl Jaspers passe totalement à côté. » (*Ibid.*). Ainsi donc au regard des déclarations du philosophe de Messkirch, nous pourrions alléguer sans aucun doute que la pensée heideggérienne se distingue de l'existentialisme, et notamment de celui de Jean-Paul Sartre.

Mais au fond qu'est-ce qui distingue l'Être heideggérien de celui de Sartre ? En quoi la conception heideggérienne de l'Être est-elle fondamentalement différente de celle élaborée par Jean-Paul Sartre dans *l'Être et le néant* (Sartre, 1943) ? Voilà sans nul doute une interrogation qui nous amène, ici, à exposer sommairement le chemin de pensée de chacun, de sorte que dans cette exposition, l'Être tel qu'il est appréhendé de part et

d'autre vienne à se positionner devant nous en sa pose originelle. En clair nous essayerons au cours de cette analyse de cerner l'Être tant du point de vue heideggérien que sartrien. Et partant, envisager dans une sorte d'herméneutique ontologique la nette démarcation entre Heidegger et Sartre. Toutefois, nous voulons préciser à toute fin utile que notre but, ici, n'est nullement celui de minimiser encore moins de discréditer la pensée sartrienne. Notre projet vise seulement à montrer le profond fossé qui pourrait exister entre Heidegger et Sartre concernant bien entendu la question de l'Être. Et ce afin de tenter d'enrayer toute vue réductionniste du penser heideggérien tendant à faire croire que le philosophe allemand et le philosophe français seraient logés à la même enseigne.

I. EXISTENTIALISME ET MESINTERPRETATION DU DASEIN

S'il y a un concept dans le penser heideggérien que l'existentialisme dans son ensemble et particulièrement l'existentialisme sartrien a mal compris ou n'a pas compris du tout, c'est bien celui du Dasein. C'est d'ailleurs cette incompréhension ou cette non-compréhension du Dasein comme tel, qui a conduit certains commentateurs à cataloguer Heidegger parmi les existentialistes. Mais avant d'aller plus loin dans notre analyse tentons ensemble de cerner ce qu'est l'existentialisme et comment Sartre l'entend dans son approche de la question de l'être. Formé à partir du mot existence, l'existentialisme, en effet est un courant de pensée qui place au centre de sa réflexion l'existence humaine dans sa dimension concrète et individuelle. Ainsi que ce soit l'existentialisme chrétien de Søren Kierkegaard, de Gabriel Marcel ou l'existentialisme athée de Karl Jaspers, de Sartre, tous accordent une place de choix à la subjectivité, mieux à l'analyse concrète du vécu, par opposition aux systèmes philosophiques qui en font abstraction. Attentifs à la question du sens de l'existence, ils font de l'angoisse un sentiment qui révèle la condition fondamentale de l'homme. Ce faisant pour l'existentialisme chrétien (allusion faite ici à Kierkegaard) le sentiment de l'angoisse exprime surtout l'incommensurabilité et la transcendance absolue de Dieu par rapport à l'homme, qui néanmoins doit

faire par rapport à son existence un choix non seulement éthique, mais religieux. Dans cette entreprise existentielle, Kierkegaard prend pour point de départ de sa méditation la subjectivité authentique, qui du reste, débouche sur l'existence et prend en compte la dimension éthico-sociale de l'individu. Écoutons ce qu'il dit à cet effet : « La vraie subjectivité n'est pas celle qui sait, car par le savoir on se trouve sur le plan de la possibilité, mais la subjectivité de l'éthique et de l'existence » (Kierkegaard, 1949, p. 211). Cette subjectivité éthico-existentielle n'a de sens véritable que dans son rapport à l'Être Suprême, c'est-à-dire Dieu. Et c'est l'angoisse en tant que grand privilège de l'homme qui l'élève à la divinité suprême. De ce point de vue donc l'existentialisme (chrétien) apparaît comme une tension angoissée vers le Transcendant, vers Dieu. C'est également cela qui justifie la foi en tant que concept chez Kierkegaard. « C'est dans le rapport strictement personnel avec Dieu comme personne et le croyant comme personne dans l'existence que consiste le concept de foi » (Kierkegaard, 1935, p. 26).

Ainsi nous comprenons que l'existentialisme tel qu'exposé par Kierkegaard fait dépendre la saisie de l'être de l'Être Suprême (Dieu). Ce qui signifie qu'aucune appréhension véritable de l'être de toute chose ne saurait se faire en dehors d'une relation candide avec Dieu. Bien évidemment une telle conception de l'être ne saurait rencontrer l'assentiment de Martin Heidegger. Car, pour lui, c'est en étant ouvert à notre propre Dasein que nous pourrions comprendre l'Être comme tel. Autrement dit, c'est seulement dans le rapport ententif que le Dasein, d'une certaine façon, entretient avec soi-même qu'une entente originelle de l'Être est rendue possible. Mais au fait qu'est-ce que le Dasein dans le philosophe heideggérien ? Chercher à cerner le Dasein, ici, est capital d'autant plus que c'est indubitablement ce concept majeur qui, mal appréhendé, a conduit certains exégètes à voir dans la pensée heideggérienne un existentialisme pur et simple. De fait, si ce concept clé de l'ontologie heideggérienne a malheureusement pris un bain de brouhamini, c'est en partie dû à sa traduction littérale française en tant qu'*être-là*. Bien évidemment en traduisant le Dasein de cette façon l'on a tendance à amenuiser celui-ci à la seule réalité humaine. Ce qui n'est d'ailleurs pas tout à fait juste, puisque cette

vue des choses conduit à une sorte d'anthropologisation illégitime du penser heideggérien. Aussi le Dasein entendu comme existence proprement humaine peut-il prêter à confusion, car il ne saurait permettre de distinguer l'existence mode d'être de l'homme, de l'existence en tant que mode d'être de ce qui est tel pour l'homme. Pour comprendre véritablement ce qu'est le Dasein en sa spécificité ontico-ontologique référons-nous au Philosophe lui-même. «Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de Dasein. Pour poser expressément et en toute clarté la question du sens de être, il est requis d'en passer d'abord par une explication d'un étant (Dasein), en considérant justement son être.» (Heidegger, 1986, p. 31). Comme on peut le remarquer le Dasein ne se réduit pas exclusivement à l'homme mais il se rapporte essentiellement à lui. Le Dasein pour ainsi dire révèle l'homme en son pouvoir-être le plus propre, en ce sens que cet homme dans une sorte d'ouverture à l'être de toute chose entretient toujours et nécessairement un rapport essentiel avec son être-soi. De ce fait, ce que Heidegger appelle Dasein doit s'entendre comme une essence qui s'actualise et se temporalise en l'homme. Bien entendu à la seule condition que l'homme lui-même soit disposé à s'ouvrir extatiquement à lui. Ainsi donc le Dasein plus qu'une simple réalité humaine, est une essence qui, s'actualisant en l'homme lui permet dans le même temps d'assumer son existence en en prenant souci. Par là nous comprenons aisément que le Dasein comme tel existe à dessein de son existence, c'est-à-dire qu'il la comprend. Le Dasein dans sa constitution ontologique a toujours déjà une bonne entente de lui-même. C'est d'ailleurs ce que fait remarquer Emmanuel Levinas en ces termes : «L'existence du Dasein consiste à exister en vue de soi-même. Cela veut aussi dire que le Dasein comprend son existence. Le Dasein comprend donc d'ores et déjà cet « en vue de soi-même » qui constitue son existence » (Levinas, 1994, p. 65).

En cela aussi le terme « analytique existentielle » (*Ibid.*, p. 73) employé par Martin Heidegger dans l'appréhension du Dasein en sa quotidienneté est évocateur. En fait, le philosophe allemand dans l'optique de saisir en profondeur le mode d'être du Dasein, va procéder à une

analytique existentielle et non pas seulement existentielle. En ce sens, il entend opérer essentiellement sur le plan ontologique. C'est justement sur ce plan uniquement que doivent être compris tous les existentiels tels que l'« être-au-monde », l'« être-jeté », l'« être-avec », le « on », l'« être-pour-la-mort », l'« angoisse » etc. Ce dernier existentiel, en effet, est l'une des dispositions affectives qui permet au Dasein de s'ouvrir à l'Être, et donc d'être dans l'entente permanente de l'Être. En tant que disposition fondamentale constituant un contre-mouvement par rapport à la déchéance, l'angoisse est irréductible à tout état psychologique, sociologique ou anthropologique. C'est dire que l'angoisse, ici, ne se confond nullement avec l'angoisse telle que l'on l'entend habituellement dans la sphère intramondaine. Bien plus, l'angoisse est, fondamentalement, une insigne ouverture du Dasein à son propre être. De cette façon l'angoisse appréhende le monde comme tel. Et comme le dit si bien Heidegger lui-même, s'angoisser « c'est découvrir originalement et directement le monde comme monde » (Heidegger, 1986, p. 236). À ce niveau de notre analyse il convient de faire la remarque suivante : si l'angoisse du point de vue de l'existentialisme kierkegaardien est tension vers le Transcendant, l'angoisse dans l'entendement de Heidegger est ouverture du Dasein à soi dans son être angoissé. C'est dire que dans son être angoissé, le Dasein ne s'élève à rien d'autre si ce n'est qu'à soi-même. Finalement, nous comprenons que si l'angoisse (selon le sens que lui confère l'existentialisme) émane du monde ambiant, l'angoisse telle que le conçoit Heidegger consiste en une ouverture de l'être-là à son propre être, et par ricochet à l'être de toute chose. En conséquence, l'angoisse n'est pas angoissée parce qu'elle trouverait devant soi un élément intramondain susceptible de l'angoisser. Bien plus, ce devant quoi l'angoisse se trouve angoissée est son être-au-monde. Ainsi que le souligne Heidegger : « Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde en tant que tel » (Heidegger, 1986, p. 235). En fin de compte, l'angoisse s'angoisse devant elle-même ; elle est angoisse de sa propre angoisse, donc du rien du tout. « Dans le devant-quoi de l'angoisse nous butons sur le « ce n'est rien et nulle part » (Idem, p. 236). C'est justement en cela que

l'angoisse heideggérien se révèle en sa spécificité existentielle. Car le rien, le néant sur lequel nous trébuchons est le lieu d'incubation de l'Être.

Par ailleurs, l'existentialisme sartrien est tout aussi coupable de cette mésinterprétation du Dasein. Sartre, en effet, au sujet de la conception qu'il se fait de l'existence écrit dans son ouvrage intitulé *La Nausée* ce qui suit:

L'essentiel, c'est la contingence. Je veux dire que par définition l'existence n'est pas la nécessité. Exister c'est être là simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement, ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence (Sartre, 1938, p. 184-185).

Il est clair que chez Sartre l'existence équivaut à une simple présence au monde, indépendamment de tout être nécessaire susceptible de donner sens à l'existence humaine. Ainsi donc, s'il n'y a pas de Dieu, principe de vie, et que notre existence est essentiellement contingence, il s'ensuit que nous sommes livrés à nous-mêmes. Et partant nous devenons des « dieux », portant en nous la vérité de notre être. Certes pour Martin Heidegger nous sommes des êtres dans le monde, mais nous ne sommes pas là simplement tels les objets intramondains. Et ce d'autant plus que le monde lui-même en tant que tel est irréductible à l'étant existant tel qu'il se présente dans la réalité ambiante. En tant qu'être-au-monde, le Dasein se découvre comme présent au monde et le monde présent à lui. Dans son ouverture au monde, le Dasein est, par là même, déjà engagé dans une étroite relation avec le monde. Être-au-monde signifie alors engagement dans la discernation des renvois provenant de l'utilisabilité de l'utilisable. Autrement dit, être-au-monde équivaudrait à pénétrer l'enceinte de la totalité significative qu'offre le monde (ambiant). « Être-au-monde veut dire à la suite de toute cette interprétation : être plongé de façon non thématique dans la discernation des renvois qui sont constitutifs de l'utilisabilité de l'utilillage » (Heidegger, 1986, p. 113). L'être ainsi absorbé dans l'utilisabilité du monde est disposé à la préoccupation qui discerne.

Aussi dans la conception sartrienne de l'être il ne saurait y avoir de nature humaine, qui laisserait entrevoir une quelconque primauté de l'essence. Autrement exprimé, chez Sartre, la nature humaine constitutive de l'homme n'existe pas à proprement parler, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. Disons que toute nature humaine est catégoriquement refusée, balayée du revers de la main. « L'existentialisme rejette toute nature humaine » (Sartre, 1996, p. 72). En conséquence, toute idée d'une essence de l'homme qui précéderait et prédéterminerait son existence, à la manière dont un modèle conçu par un artisan précède les objets qu'il fabrique, est quasiment inexistante. Bien plus, pour Sartre, c'est l'existence de l'homme lui-même qui le détermine ; l'homme n'est homme que parce qu'il existe, c'est-à-dire qu'il est là présent dans le monde. C'est d'ailleurs pourquoi chez le philosophe français l'existence a toujours pris le pas sur l'essence. « L'existence précède l'essence » (Sartre, Op. cit., p. 15), nous dit Sartre. En précédant de la sorte l'essence, l'existence humaine proclame non seulement sa prééminence mais également sa singularité. Si dans l'existentialisme sartrien l'existence et l'essence se présentent comme deux expressions antithétiques, dans la pensée heideggérienne, a contrario, elles apparaissent comme les deux composantes d'une seule et même réalité. C'est justement pour signifier ce lien fondamental entre l'existence et l'essence que Heidegger a pu dire : « L'« essence » de l'homme repose dans son ek-sistence » (Heidegger, 1964, p. 61). En d'autres termes, les caractères essentiels du Dasein sont en lui sous le mode de l'Ek-sistence. L'Ek-sistence, en effet, est le mode d'être dans lequel l'homme se dépasse, se pro-jette hors de soi pour réaliser son essence véritable. En cela, nous comprenons que l'analytique du Dasein n'a absolument rien en commun avec une simple peinture de l'existence en sa pure effectivité. Elle se meut, en réalité, dans une dimension ontologique. « L'analyse du Dasein ne saurait jamais avoir le style qui convient à la description d'un simple étant » (Levinas, 1994, p. 81).

Ainsi, l'existentialisme (notamment celui de Sartre) ayant perçu très superficiellement le Dasein l'a réduit à la simple réalité humaine. En fait, l'existentialisme sartrien, tel que l'ont appréhendé certains exégètes, a

prétendument manifesté son analogie par rapport à la pensée heideggérienne de l'Être. Or à y voir de plus près il existe bel et bien une dissemblance entre les deux.

II. L'ÊTRE HEIDEGGÉRIEN ET L'EXISTENTIALISME SARTRIEN : LA DIFFÉRENCE FONDAMENTALE

La différence de nature qui existe entre Heidegger et Sartre se situe principalement à deux niveaux : d'abord du point de vue du fondement et ensuite du point de vue du but. En ce qui concerne le premier niveau, il faut dire que l'existentialisme sartrien, en effet, est essentiellement fondé sur une herméneutique purement existentielle. C'est d'ailleurs pourquoi Sartre d'entrée se donne pour tâche de décrire l'existence telle qu'elle apparaît dans le vécu quotidien. Ce qui le préoccupe tant c'est avant tout l'existence concrète et réelle telle qu'elle se présente à nous dans le monde du commun des mortels. « Exister, c'est être là simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire » (Sartre, 1938, p. 184). Autrement dit, exister pour Sartre c'est manifester simplement sa présence dans un monde de rencontre sans que l'existant lui-même ne soit le produit d'un être suprême quelconque. C'est vraisemblablement pour cette raison que le philosophe français dans son ouvrage intitulé *La Nausée* montre comment est-ce que Roquentin s'y prend pour dépeindre quotidiennement l'existence ordinaire. En effet, fort attentionné à son entourage et au mouvement de l'existence, Roquentin n'a d'autre souci que de parvenir à la description minutieuse de l'existence humaine. Et c'est partant de cette description que l'on parvient finalement à une interprétation systématique de l'existence en sa quotidienneté. L'existence ainsi entendue n'a de sens véritable que parce que l'on entreprend de lui en accorder. En réalité, dans l'existentialisme c'est à l'existant lui-même qu'il revient de donner sens à l'existence. « La vie a un sens si l'on veut bien lui en donner » (Ibid., p. 159). La signification de l'existence humaine est du seul ressort de l'homme existant, qui par une volonté opiniâtre cherche à se conquérir. Cette conquête de soi ou de « l'unité de l'homme » qui est engagement dans un projet existentiel est cela même qui accorde un sens à l'existence. « Tout projet dans lequel s'engage l'homme confère un sens à

son existence » (Savado, 2001, p. 176). Sans nul doute le projet existentiel (c'est-à-dire toute action d'édification de son humanité) dans lequel l'on se trouve imbriqué est constitutif du sens de l'existence.

Ainsi, si l'existentialisme sartrien est basé sur une herméneutique purement existentielle, l'Être heideggérien trouve avant tout son fondement dans la phénoménologie, mieux dans ce qu'il convient d'appeler la méthode phénoménologique en tant que « retour aux choses elles-mêmes ». C'est pourquoi Heidegger peut noter : « *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie* » (Heidegger, 1986, p. 65). Cette affirmation du philosophe dénote certainement du caractère essentiel et incontournable de la phénoménologie dans la constitution de l'ontologie fondamentale de l'existence. Sur cette base il est clair que Heidegger ne saurait aucunement se limiter à une simple description de l'existence telle que l'a fait l'existentialisme. La visée essentielle du philosophe de la Forêt noire demeure celle de la saisie en profondeur de l'existence en tant que telle. Et, c'est parce que l'existence doit être cernée à sa racine, en son fondement ontologique qu'il s'agit, ici, moins de donner sens à notre existence que de laisser toute la latitude à l'existence elle-même de se dévoiler à nous en son sens originel. Car les phénomènes existentiels portent en eux-mêmes d'une certaine façon leur propre signification, décelable uniquement à partir de leur auto-monstration. Cette particularité du philosophe heideggérien quant à sa méthode (phénoménologique) ne saurait échapper à Emmanuel Levinas. « Une distinction capitale s'impose quand on aborde la méthode de Heidegger. Il faut y insister pour éviter la confusion courante entre la philosophie de Heidegger et l'anthropologisme philosophique ou philosophie de l'existence qui n'en représente qu'un aspect » (Levinas, 1994, p. 93). La méthode phénoménologique suivie par Heidegger annonce la nette démarcation entre lui et l'existentialisme (notamment celui de Sartre). Et ce d'autant plus qu'« il s'agit de décrire l'existence humaine en tant que cette existence est une compréhension ou, si l'on veut la question de l'être » (*ibid.*, p. 81). Fondée essentiellement sur la compréhension de l'Être, la description de l'existence faite par Heidegger n'est rien d'autre

qu'une description existentielle, c'est-à-dire une description visant la profondeur de l'existence humaine.

En outre, l'existence chez Sartre est également fondée sur une distinction claire de l'essentia (essence) et de l'existentia (existence), telle que conçue par les penseurs latinaux depuis l'antiquité grecque. N'est-ce pas en ce sens que Heidegger a noté ceci : « La distinction, celée dans sa provenance essentielle, entre essentia (essentialité) et existentia (réalité) domine le destin de l'histoire occidentale et de toute l'histoire tel que l'Europe l'a déterminé. » (Heidegger, 1964, p. 71). En se basant sur cette distinction entre l'existence et l'essence, Sartre par là même aussi, montre la prédominance de la première par rapport à la seconde. Car pour ce dernier l'homme ne saurait se définir comme tel avant d'exister. Bien plus, l'homme existe d'abord, il vient au monde, se fait lui-même d'une certaine façon, et c'est après coup qu'il réalise son essence. Tout autre est la conception heideggérienne de l'existence. Heidegger, en effet, dans son approche existentielle ne saurait opposer aussi fermement l'existence à l'essence comme l'a fait l'existentialisme. Etant indissociables, l'essence et l'existence se donnent comme deux éléments d'une seule et même réalité : à savoir l'Être qui se déploie dans l'Ek-sistence. « *L'essence de l'être-là réside dans son existence* » (Heidegger, 1986, p. 42), souligne Heidegger. Ce qui signifie que les caractères fondamentaux du Dasein sont en lui sous la forme de l'Ek-sistence impliquant le projet ek-statique.

Venons-en à présent au second niveau de la nette démarcation qui pourrait exister entre Heidegger et Sartre, c'est-à-dire celui du but. En fait, dans le fond ces deux pensées n'ont pas la même visée, puisqu'elles s'édifient sur des plans tout à fait distincts. L'existentialisme sartrien, comme nous l'avions évoqué d'entrée, se limite principalement à l'existence ordinaire et commune. En conséquence, l'existentialisme qui a en vue l'existence comme telle, trouve certainement sa fin en l'homme lui-même. L'action que présuppose l'existentialisme a pour seul objectif d'amener l'être humain à se conquérir et à assumer en toute responsabilité son

existence. « Nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui par ailleurs déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine » (Sartre, 1996, p. 83). Sans le sujet pensant que représente l'homme l'existentialisme en tant que doctrine ne saurait être envisageable encore moins réalisable. Dans l'existentialisme donc nous nous trouvons uniquement sur le plan de l'homme. Tout semble être focalisé sur l'homme et l'essentiel, ici, est d'atteindre à cet homme de sorte qu'il soit à mesure d'attribuer un sens à l'existence par son engagement dans la vie. N'est-ce pas là une sorte d'anthropocentrisme qui ferait de l'homme le centre de l'univers et « la mesure de toute chose » ? En tout cas, nous n'en sommes pas loin et penser le contraire serait ramer à contre-courant de la pensée sartrienne.

Ce faisant, si l'existentialisme sartrien s'élabore uniquement sur le plan de l'homme, l'Ek-sistence quant à elle se déploie essentiellement en vue de l'Être. L'ontologie fondamentale de l'existence vise avant tout la proximité de l'Être. Plus que le souci de l'être humain, elle a le souci de l'Être en tant que tel ; au-delà de la pensée de l'existence humaine, elle envisage la pensée de l'Être. « Si l'on pense à partir de *Sein und Zeit* il faudrait plutôt dire : précisément nous sommes sur le plan où il y a principalement l'Être » (H Heidegger, 1964, p. 87). Il est vrai que l'Ek-sistence part d'un étant particulier (Dasein) mais elle ne s'arrête pas à lui. Sa fin ultime ne réside pas en l'existence humaine, encore moins en l'homme lui-même. En réalité, son but véritable, sa destination suprême reste l'Être qui convoque l'homme et le convie à demeurer dans son « éclaircie ». Cet aspect existentiel et fondamental de la pensée heideggérienne a été très bien perçu par Levinas : « La philosophie de Heidegger ne s'occupe pas de l'homme pour lui-même. Elle s'intéresse initialement à l'être. Il s'agit, d'ailleurs, comme tout le monde le sait maintenant, non pas d'un étant, même absolu, avec lequel la tradition philosophique confondait l'être, mais de l'être verbe, de l'être-Sein et non de l'être-*Seiendes* » (Levinas, 1994, p. 93). Se préoccupant originairement de l'Être, l'ontologie fondamentale de Heidegger ne saurait faire de l'homme le maître de l'étant en général. Bien

plus, ici, c'est l'Être qui interpelle l'homme afin de l'amener à séjourner en « sa clairière hébergeante ». Autrement dit, c'est l'Être qui, parce qu'il est lui-même le fond sans fondement, fait advenir l'homme en sa vérité. Et, la place de ce dernier dans ce mouvement pro-ventuel n'est rien d'autre que celui d'être le surveillant de l'Être. Sous ce rapport nous pouvons dire que c'est parce que l'homme d'une certaine façon surveille l'Être, que l'Être peut veiller à ce que l'homme soit homme ; c'est parce que l'homme est le « gardien de l'Être », que l'Être en tant que « silence-gardé » peut assurer la sauvegarde de l'essence de l'homme.

Ainsi l'Ek-sistence, contrairement à l'existentialisme sartrien, entend se situer bien au-delà de l'homme disons à un haut niveau : celui de la vérité de l'Être. Telle est d'ailleurs la visée essentielle de l'analyse structurelle et profonde du Dasein à laquelle s'est consacré le philosophe allemand. « L'analytique du Dasein n'a pourtant pas pour but d'établir les bases ontologiques de l'anthropologie, elle a pour fin l'ontologie fondamentale » (Heidegger, 1986, p. 250). Pour l'ontologie fondamentale l'homme n'est pas une fin en soi, il n'existe qu'en vue de la vérité de l'Être d'où il séjourne permanemment.

Dans l'existentialisme également l'existence est saisie comme pure contingence puisqu'il n'y a pas d'être nécessaire dont on puisse la déduire. Dans ces conditions l'homme n'est que ce qu'il se fait, mieux il n'est que ce qu'il projette d'être. L'existence humaine est ainsi livrée à elle-même et l'homme semble être abandonné à lui-même, délaissé. C'est justement ce délaissement de l'homme qui est source d'angoisse chez Sartre. « Le délaissement va avec l'angoisse » (Sartre, 1996, p. 53). L'homme angoissé du fait du délaissement ne doit cependant pas succomber au désespoir. Il doit dans l'espoir et dans l'engagement assumer sa propre existence. De cette façon l'existentialisme vise sans nul doute à l'action. « L'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action » (Ibidem), souligne Sartre. Toutefois, si l'angoisse sartrienne émane du délaissement, l'angoisse du point de vue heideggérien est avant tout un existentiel. Et comme telle, elle provient du néant. Le néant, en effet, loin d'être un non-

étant, renvoie essentiellement à l'Être, qui interpelle l'homme non pas à l'action, mais à un séjour dans le voisinage de l'Être. « Le Néant est la condition qui rend possible la révélation de l'existant comme tel pour la réalité humaine » (Heidegger, 1990, p. 63). Ainsi, l'ontologie fondamentale de l'existence vise moins une initiative de l'homme qu'une compréhension de celui-ci et de son monde dans un rapport ententif avec l'Être.

Il vrai ainsi que nous venons de le montrer que l'Être heideggérien est de loin foncièrement différent de l'existentialisme sartrien, mais il convient tout de même de reconnaître que les deux penseurs se rejoignent quelque part. En fait, chez Sartre tout comme chez Heidegger, il y a l'idée d'un projet dans lequel l'on se trouve sans cesse engagé. Pour Sartre si Dieu n'existe pas l'homme ne serait redevable à aucune valeur existentielle à laquelle il pourrait se référer. L'homme est de la sorte une fois pour toute « jeté dans le monde », sans aucun appui. Tel est le délaissement de la condition humaine, délaissement qui oblige finalement l'homme à se projeter soi-même dans son existence. « Le Pourquoi de mon existence est le projet ultime et la possibilité essentielle vers quoi je projette » (Sartre, 1989, p. 134). Autrement dit, mon existence n'a de sens que parce que je suis résolument dirigé vers le projet existentiel en tant que possibilité fondamentale. Ce projet essentiel qui est pouvoir-être participe également de la constitution de la pensée heideggérienne. Car c'est en tant qu'il est un tel projet, que le Dasein s'est toujours déjà projeté et se projette continuellement comme projection qu'il est lui-même. Et Heidegger de noter :

Ce projeter n'a rien à faire avec le comportement qui se règle sur un plan prémédité selon lequel le Dasein organise son être, c'est, au contraire, comme Dasein qu'il s'est chaque fois déjà projeté et que, aussi longtemps qu'il est, il est en train de se projeter » (Heidegger, 1986, p. 190).

Le Dasein comme tel s'entend toujours déjà, et toujours encore, aussi longtemps qu'il est, et ce, en s'appuyant sur ses possibilités propres.

Par ailleurs, l'être sartrien (exclusivement réduit à l'existence) se comprend à partir du non-être. À la vérité, l'être selon Sartre se perçoit plus

clairement à travers le non-être, c'est-à-dire le néant. « Ainsi, l'éclairement de l'Être se fait à partir du Non-être » (Sartre, 1989, p. 47). Autrement dit, le néant se donne directement comme ce qui permet à l'être d'apparaître dans toute sa luminosité. Car « en tant que non-être il n'est pas rien. Il est un quelque chose qui n'est pas moi et qui n'est pas encore » (Idem, p. 48). Aussi, le néant se néantise-t-il toujours à partir de l'être de sorte que le rapport existant entre l'être et le néant est un rapport des plus intimes, qui fait qu'il est absolument impossible de concevoir l'un en dehors de l'autre.

Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être ; si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver (Sartre, 1943, p. 57).

De même chez Heidegger le néant dans son néantir (c'est-à-dire dans son non-être) nous transporte au cœur même de l'Être. En tant que caractéristique de l'Être, le néant nous amène à trouver séjour dans la clairière de l'Être. « Au contraire, le rien dans son néantir nous renvoie à l'étant dans sa manifestation. Le néantir du néant « est » l'être » (Heidegger, 1990, p. 449). Ainsi, dans l'entendement de Heidegger comme dans celui de Sartre, le rien, le non-être se présente comme le signe distinctif de l'être comme tel. Et ce d'autant plus qu'à travers le rien et en lui, l'être est saisi en sa vérité essentielle sans aucune ambiguïté. Mais est-ce parce que ces deux penseurs ont ceci en commun qu'il faut dénier au premier l'originellité de sa pensée ? Absolument pas. Car l'ontologie heideggérienne, en tout état de cause, pro-vient d'un fond voire d'un fondement. Et comme telle, elle fait toujours signe vers la région sourcière, c'est-à-dire vers l'Être.

III. DE L'ORIGINELLITE DU PENSER HEIDEGGERIEN

Dans l'analytique du Dasein facticiel, Heidegger se porte un tant soit peu sur l'étant, notamment sur l'être de l'étant. Étant ainsi attentionné à l'étant en totalité, il montre à l'opposé de la conception traditionaliste de la métaphysique, qui ferait de l'homme un étranger dans ce monde, que l'homme est fondamentalement être-au-monde. Sans doute cette détermination primordiale du Dasein dénote, dans une certaine mesure, de

l'intérêt que le philosophe de la Forêt noire semble accorder à l'être du monde. C'est dire que dans l'analyse du Dasein, Heidegger, malgré son sens de la profondeur, ne saurait occulter la réalité du monde ambiant. Bien plus, il désire s'informer sur ce qu'est le monde dans sa mondéité, c'est-à-dire en son être profond. Ainsi, l'Ek-sistence dans la terminologie heideggérienne prend aussi en compte la dimension existentielle. Conscient des réalités intramondaines Heidegger jette un regard substantiel sur la situation de l'homme dans son monde. C'est ce qui justifie certainement l'utilisation du terme de « Métontologie » (Vaysse, 2000, p. 33) par le Fribourgeois pour désigner la métaphysique de l'existence en sa spécificité ontique. En fait, la Métontologie a pour objet de réflexion l'étant dans son ensemble, bien entendu à la lumière de l'ontologie fondamentale dans une optique métaphysique. Visant à comprendre l'étant tel qu'il s'articule de manière régionale à partir de sa constitution ontologique propre, la Métontologie a pour domaine de définition le Dasein en sa concrétude existentielle.

Cependant, l'analytique du Dasein, qui se veut avant tout existentielle, ne se limite pas à la seule réalité que lui offre l'étant. Soucieux qu'il est d'atteindre au fondement des choses, et plus particulièrement au fondement de l'existence, Heidegger va opérer une sorte de révolution de la pensée. En conséquence, l'existence devra désormais se situer dans un au-delà d'elle-même afin de se saisir en son fond. Partant, l'existence chez Heidegger devient Ek-sistence en ce sens qu'elle est perçue dans le projet extatique qui est ouverture à l'Être. Se mouvant de la sorte sous l'angle ontologique, l'Ek-sistence quitte la superficialité existentielle pour s'installer dans la profondeur existentielle. En termes clairs, l'existence, existentiellement appréhendée, ne se contente pas seulement de l'étant en général, elle est aussi engagement dans la transparence de l'Être. Ainsi, l'Ek-sistence heideggérienne a pour visée essentielle la vérité de l'Être en laquelle elle désire faire habiter l'homme. « Ek-sistence désigne la détermination de ce qu'est l'homme dans le destin de la vérité » (Heidegger, 1964, p. 65). L'Être qui se révèle dans l'Ek-sistence ne se confond nullement à l'étant tel qu'il se donne dans la sphère intramondaine. L'Être est essentiellement fond abyssal, un profond abîme.

Comme tel, il se présente comme la source lumineuse qui donne sens à toute chose y compris à l'existence humaine. « L'Être est essentiellement au-delà de tout étant parce qu'il est l'éclaircie elle-même » (Idem, p. 95). En tant qu'éclaircie, l'Être ne se dévoile à l'homme qu'à partir du moment où celui-ci ek-siste. Ce qui suppose que l'Ek-sistant est sortie de soi et s'est ainsi tourné résolument vers l'Être. En réalité, l'homme ne bénéficie réellement de la clairière de l'Être que lorsqu'il s'ouvre extatiquement à la vérité de l'Être. En ce sens, l'Ek-sistence apparaît également comme transparence à elle-même de la vie dans la mesure où elle est vigilante à son propre égard. Attentionnée à elle-même plus qu'à tout autre chose, l'Ek-sistence ne vise pas une entreprise quelconque la renvoyant à un objet extérieur. À la vérité, l'Ek-sistence se porte sur elle-même afin de se cerner en son fondement essentiel. C'est pourquoi aussi elle ne saurait non plus se contenter d'une vie plate et superficielle telle que vécue par le commun des mortels. Mieux, l'Ek-sistence refuse de se conformer à l'existence inauthentique, puisqu'elle pourrait d'une certaine manière l'étouffer et anéantir son pouvoir-être le plus propre.

En conséquence, parce qu'elle est focalisée sur elle-même, l'Ek-sistence heideggérienne est principalement dirigée vers l'Être. Ainsi donc, l'homme ek-sistant se trouve en son être même déjà dans une certaine entente de l'Être. L'ek-sistant, dans son rapport ententif avec l'être du monde se découvre et découvre son monde dans sa mondéité, c'est-à-dire en sa totalité significative et essentielle. « La dimension dans laquelle l'entendre se renvoie, pour autant qu'elle est ce en vue de quoi se ménage la rencontre de l'étant ayant la conjointure pour genre d'être, est le phénomène du monde » (Heidegger, 1989, p. 124). Dans l'Ek-sistence le phénomène du monde se dévoile de lui-même et nous laisse entrevoir notre monde comme un monde d'utilisable dominé par l'objet technique. Ce monde voué à la technique, parce qu'il comporte des conséquences fâcheuses énormes, nous impose un dépassement. Étant donné qu'il est source originelle des choses, l'Être qui se révèle dans l'Ek-sistence constitue le fondement du monde y compris du monde des technosciences. L'Être est donc ce qui permet à l'être humain de se réaliser au-delà de ce monde de plus en plus préoccupé par les

objets techniques. C'est dire combien de fois la pensée fondamentale doit prendre le pas sur toute pensée calculante. Car ce qu'il y a d'essentiel n'est rien d'autre que la pensée pensante celle qui élève l'humain à son humanité et le conduit vers sa destination suprême. C'est d'ailleurs cela que Heidegger veut signifier en ces termes: « Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuel du monde ; moins de philosophie et plus d'attention à la pensée » (Heidegger, 1964, p. 171). C'est donc en étant attentionné à la pensée en tant que pensée de l'Être que nous pourrions sortir victorieux de cette indigence du monde présent. Ainsi, plus originelle que toute pensée existentialiste est la pensée de Martin Heidegger. Et ce d'autant plus que cette pensée provient du fond sans fondement pour s'enraciner en l'Être de toute chose. C'est donc en vain que certains critiques ayant confusément compris l'analytique existentielle du Dasein, ont finalement réduit cette pensée à l'existentialisme et plus précisément à celui de Sartre.

Conclusion

Au cours de notre périple intellectuel - disons de notre cheminement, il a été question d'exposer succinctement la pensée de deux philosophes incontournables de l'époque post-moderne : à savoir Heidegger et Sartre. Et ce dans le seul but de montrer, dans une sorte d'étude comparative, que la conception heideggérienne de l'Être entendue comme existence (Ek-sistence) est fondamentalement différente de toute pensée existentialiste notamment celle de Sartre. Si l'existentialisme sartrien semble s'intéresser à l'existence dans une sorte d'herméneutique existentielle, l'Ek-sistence heideggérienne quant à elle vise directement l'Être qu'elle considère comme le fondement ultime de l'existence. Chez Heidegger la compréhension de l'existence humaine n'est possible que dans un horizon de l'Être lui-même. Ce rapport essentiel de l'homme à l'Être est l'intériorité originelle véritable qui donne sens à l'existence. C'est dire que dans la pensée heideggérienne la primauté est accordée à l'Être en sa vérité fondamentale plutôt qu'à l'existence humaine en sa pure concrétude. Et cela, Emmanuel Lévinas l'a très bien perçu : « La philosophie de Heidegger est donc une tentative de

poser la personne - en tant que lieu où s'accomplit la compréhension de l'être - en renonçant à tout appui dans l'éternel » (Levinas, 1994, p. 89). Ainsi donc le champ philosophique heideggérien, contrairement à ce que l'on voulait laisser croire, se déploie au-delà de l'existentialisme sartrien et se révèle dans le même temps en son originellité la plus incontestable.

Bibliographie

- Heidegger, M., (1990). *Être et Temps*. Paris : Gallimard, 595 p.
- Heidegger, M., (1964). *Lettre sur l'humanisme*. Paris : Aubier Montaigne, 189 p.
- Heidegger, M., (1990). *Questions I & II*. Paris : Gallimard, 591 p.
- Heidegger, M., (1990). *Questions III & IV*. Paris : Gallimard, 497 p.
- Heidegger, M., (1937). Bulletin de la société française de philosophie, Oct-Déc.
- Kierkegaard, S., (1949). *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Paris : Gallimard, 260 p.
- Kierkegaard, S., (1935). *Crainte et tremblement*. Paris : Gallimard, 198 p.
- Levinas, E., (1994). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Librairie J. Vrin, 238 p.
- Sartre, J.-P., (1938). *La nausée*. Paris : Gallimard, 250 pages.
- Sartre, J.-P., (1943). *L'Être et le néant*. Paris : Gallimard, 722 pages.
- Sartre, J.-P., (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 241 p.
- Sartre, J.-P., (1989). *Vérité et existence*. Paris : Gallimard, 152 p.
- Savadogo, M., (2001). *Philosophie et existence*. Paris : L'Harmattan, 261 p.
- Vaysse, J.-M., (2000). *Le vocabulaire de Heidegger*. Paris : éd. Marketing, 64 p.

L'ANTIHUMANISME DE HEIDEGGER : ÉLÉMENTS PROBLÉMATIQUES

Franklin NYAMSI

Docteur, Université Charles de Gaulle-Lille 3

franklin.nyamsi@gmail.com

Résumé : Le présent article est une enquête sur le dépassement heideggérien de la tradition humaniste à travers le nouveau regard que sa *Lettre sur l'humanisme* pose sur l'humanisme occidental. Il s'agit autant de comprendre la critique heideggérienne que de s'interroger sur son dépassement de l'humanisme vers une pensée de l'Être. Finalement, l'article questionne, à titre propédeutique, la validité d'une philosophie ultime de l'Être, comparée à une philosophie de l'Autre, comme celle d'un Lévinas par exemple.

Mots clés : HEIDEGGER, LEVINAS, L'ÊTRE, HUMANISME, L'AUTRE.

Abstract: The aim of this paper is to show how the heideggerian philosophy tries to challenge the long humanist tradition, with a new insight in the history of metaphysics. The point is to understand firstly the heideggerian criticism of the humanist tradition, and secondly to listen the new meaning of the word Being in his philosophy. Finally, the third moment of this paper questions the validity of a philosophy of the Being compared to a philosophy of the Other as Levinas's one.

Keywords: HEIDEGGER, LEVINAS, BEING, HUMANISM, THE OTHER.

Introduction

« Comment redonner un sens au mot humanisme ? » (Heidegger, 1964, p. 33). Répondant à cette demande de Jean Beaufret, Heidegger conteste l'authenticité des différentes versions de l'humanisme produites dans l'histoire de la pensée occidentale. Toute l'ambiguïté et la richesse de la critique de Heidegger se livre dans sa manière de définir son propre humanisme : « Cet « humanisme » qui s'érige contre tout humanisme antérieur, sans pour autant se faire le moins du monde le porte-parole de l'inhumain, faut-il l'appeler encore « humanisme ? » (Idem, p. 119). Partant de la remise en cause des déterminations humanistes de l'essence de l'homme, il défend vigoureusement, à partir de l'essence langagière de l'homme, la thèse qu'on peut penser au-delà des bornes cosmopolitiques de l'humanisme occidental, sans pour autant choir dans un quelconque irrationalisme. Pour réaliser un tel tour de force intellectuel, l'auteur de la *Lettre sur l'humanisme* s'attache à montrer qu'à partir d'une compréhension escamotée de la question de l'être, que tant de métaphysiciens ont confondu depuis Platon avec la question de l'être de l'étant, on a abouti à une compréhension de l'homme comme *animale rationale*, où la dimension de l'animalité se voit progressivement adjoindre par constructions dialectiques, les dimensions de l'âme et de l'esprit, qui forment, avec le corps, la triade sempiternelle de l'humanisme occidental. Ce montage conceptuel cacherait l'essentiel de l'homme, selon Heidegger, qui est d'être le lieu de l'ek-stase de l'Être. Allant jusqu'à traquer cet échec dans la confusion de sa philosophie avec les anthropologies philosophiques de Jaspers ou de Sartre, Heidegger veut dédouaner sa pensée de la dictature de l'objectivation, qui porte en creux l'oubli ou le recouvrement de la question de l'être. Il s'agit donc, pour Heidegger, de décoincer la pensée de la rivure à l'ontique pour la restituer à son horizon ontologique fondamental, qui est *l'être-le-là de l'être*, ou, autrement, la structure *ekstatique* du Dasein, sa temporalité. On sortirait ainsi de l'horizon intéressé et stérile de la production et de la technique pour ouvrir la possibilité d'une vie irriguée par l'œuvre d'être,

geste immémoriale du temps que Heidegger n'aura pas le temps de décrire dans *Zeit un Sein*, un essai qu'il destinait à compléter *Sein und Zeit*.

Notre propos est d'interroger ici cette contestation de l'humanisme, afin de voir si, dans cette contestation, ce qu'on perd vaut ce qu'on gagne, si au fond *Zeit und Sein* eût été possible avec les prémisses ontologiques de *Sein und Zeit*. Est-il possible au discours ontologique de surplomber la sphère de l'ontique et, ce faisant, de déployer une clairière de l'Être qui, tout en se préservant d'un aventurisme de l'Hubris, rende possible un séjour authentique de l'homme parmi les étants du monde ? Est-ce seulement dans l'horizon de l'Être en tant qu'Être que l'homme peut accomplir sa vie éthique ? Dans cette enquête sur la contestation heideggérienne de l'humanisme occidental, nous nous donnons les hypothèses suivantes :

I) Heidegger comprend l'humanisme occidental, dans ses différentes variantes grecques, romaine, de la Renaissance, des Lumières, de Hegel et Marx et des existentialistes contemporains, comme une série de dégradations de l'authenticité de *l'ethos* grec antique, tel que les écrits des poètes Sophocle, Eschyle, Homère et ceux des premiers penseurs Parménide et Héraclite nous le restituent. Comment distingue-t-il et réunit-il les différentes figures de l'humanisme occidental à travers l'histoire ? Faut-il donc croire que la paganité grecque, ainsi valorisée, soit un idéal irrécusable d'authenticité dans le rapport à l'être ?

II) Heidegger pose que le retour dans la proximité de l'*indemne*, ou autrement de l'être en tant qu'être coïncide avec la vocation destinale de l'homme qui, par le langage, est en tâche d'être le berger de l'être. Mais ce face-à-face de l'homme avec la question de l'être dans le langage eut-il été possible sans un face-à-face plus originel de l'homme avec autrui, un dialogue infini par la parole duquel, le monde m'est offert comme proposition ? Heidegger soutient que la vraie patrie de l'homme appelle le retour à cette mission destinale de dire l'Être en tant qu'Être. Il s'ensuit la solitude du penseur, attaché à l'Être par la question, et que même la visite des curieux ne délivre pas de l'insistance du dieu sans visage. Mais

comment, décidément, faire monde avec les autres sur le fond d'un horizon aussi indéterminé ?

I. L'HUMANISME OCCIDENTAL OU LA DICTATURE DE L'ÊTRE DE L'ÉTANT

A. *La révélabilité : traçabilité infime de l'Être ou différence ontologique*

L'analyse de Heidegger part du ciblage de la tâche propre de la pensée (Idem, p. 35) qui, pour lui, précède de loin celles de la métaphysique ou de la philosophie occidentales, qu'on veuille d'ailleurs ou non prendre l'une et l'autre pour des synonymes : « La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme. La pensée la présente seulement à l'Être, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Être. Cette offrande consiste en ceci, que dans la pensée l'Être vient au langage » (Idem, p. 27).

Le mode par lequel l'être se pense est la représentation. Elle désigne le fait d'être posé devant. *Vor-stellen*. La représentation est projection de l'Être en l'homme, qui devient donc berger de l'Être, dans la mesure où il dit ou se dit ce qui est jeté devant lui, de tout temps. Le dire, activité de dénomination par excellence, est assumé par les professionnels de « l'abri de l'Être » (Idem), du langage, que Heidegger désigne d'emblée : « Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de la révélabilité de l'Être en tant que par leur dire, ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage » (Idem).

Ce point nous intéresse, car il constitue la ligne de démarcation que Heidegger trace entre sa pensée et celle de la tradition des philosophes occidentaux depuis Platon. Pour approcher l'être en tant qu'être, il ne faut pas tant se fier à ce qu'il révèle qu'au fait même de révéler, action par laquelle l'Être en tant qu'être nous fait signe de n'être qu'autorévélation, d'être ce mouvement même du pur surgir des choses, sans être réductible à la moindre chose. Le révélé (l'étant) importe moins au penseur que le révéler (l'Être). Une donation plus originelle que l'étant s'impose à l'homme et le dispose à être exposé comme celui en qui cette donation se

fait. C'est ce que dit bien la formule, mise en italiques par Heidegger lui-même : « Penser est l'engagement par l'Être pour l'Être » (Idem, p. 29).

Au sens heideggérien donc, penser ne correspond pas uniquement à l'engagement auprès des choses du monde. La corrélation noème-noèse, si chère à Husserl, n'épuise pas la question ontologique. Ce qui est bien contesté ici, c'est l'idée exclusive de la pensée comme conscience de quelque chose, comme transcendance incompressible vers l'objet, extériorisation sans fin, pur courant d'air. Une telle compréhension du rôle de la pensée la réduirait en effet à l'action et à la production des choses, la mettant d'emblée au service exclusif de la technique. La philosophie, mère de la logique, naît justement de ce besoin de mettre en ordre les représentations, et sous couvert de combattre la sophistique et la rhétorique, elle perd le sens même de la révélabilité de l'être en se faisant discipline technique du langage. Et peut-être peut-on comprendre pourquoi Platon met les poètes à la porte de la cité idéale, dès le Livre X de la *République* : « L'être en tant que l'élément de la pensée est abandonné dans l'interprétation technique de la pensée. La « logique » est la sanction de cette interprétation, en vigueur dès les sophistes et Platon. » (Idem, p. 32-33).

Cet abandon signe par sa découverte, la mission de pensée que Heidegger se donne. Il faudra retrouver toute la mesure de ce que la pensée logique a mis en sommeil. Cela suppose un voyage vers la Grèce d'avant cette philosophie occidentale, dont Heidegger dit qu'elle est prisonnière de la propagande ontique des sciences. Heidegger estime que l'humanité grecque d'avant Platon n'avait pas chu dans la cécité de l'étant qui caractérise la philosophie, les sciences et la technique occidentale depuis l'avènement de la logique, cette science de l'objet quelconque. C'est cette logique qui titille déjà Platon dans le *Cratyle*¹, et qui se retrouvera au centre de l'œuvre de son disciple Aristote, le penseur de l'*Organon*. Ainsi on est entré dans la dictature de la publicité du langage, qui contraint les philosophes à courir après les sciences, pour acquérir une once de sérieux. On a ainsi perdu le « pouvoir de désir » dont l'Être, en tant qu'Être, est porteur par sa révélabilité. Par ce pouvoir de désir, « l'Être peut la pensée. Il

la rend possible... Il est, en tant qu'il est l'élément, la force tranquille du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible » (Idem, p. 37).

La catégorie du possible, mobilisée par Heidegger pour décrire la révélabilité de l'Être, ne renvoie pas à l'opposition classique de l'être en acte et de l'être en puissance, mobilisée dans le *Livre θ* de la *Métaphysique* d'Aristote. Il ne s'agit pas de ce qui résulte comme un effet envisageable, d'une cause déterminée. Le possible heideggérien renvoie au pouvoir, disons mieux, à l'emprise de l'Être sur la pensée, et donc sur l'homme lui-même. Ce pouvoir précède la représentation, et lui seul la rend possible, la justifie. Est-ce pour autant un pouvoir nommable ? Identifiable ? Personnalisable ? Comment comprendre cette révélabilité de l'Être sans sujet de la révélation ? Un tel sujet ne saurait être l'homme, puisque la révélabilité le tient sous son emprise. Un tel sujet ne serait pas non plus Dieu, puisqu'il est à son tour conçu dans l'humanisme chrétien, on le verra, comme quelque chose d'étant. Qu'est-ce donc qui se révèle dans la révélabilité de l'Être ? En nous interrogeant ainsi, nous retomberions, pour Heidegger, dans ce qu'il faut combattre et dépasser, à savoir la dictature de l'étantité, le terrorisme intellectuel du positivisme scientifique et de l'idolâtrie de l'objet, « la dévastation du langage » (Idem, p. 41). Pour accéder, au contraire, à l'appel de l'Être, il faut subvertir le langage de sa fonction profane de domination de l'étant pour le restituer hors du « plan des causes et des raisons explicatives » (Idem, p. 43) et « apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom » (Idem). Or vouloir contempler le sans-nom, vouloir faire de l'écoute de l'anonyme, le mode d'être authentique du langage, n'est-ce pas donner voix aux forces de l'obscur ? N'est-ce pas ouvrir les vannes de la barbarie ?

B. L'Être, par-delà civilisation et barbarie

Pour Heidegger, on ne peut craindre de fausse piste pour l'homme qui écoute l'appel de l'Être que si on est parti d'une définition tronquée de l'humanité de l'homme. L'humanisme, en général, tombe dans une erreur d'appréciation massive : il saisit l'humanité de l'homme à partir de l'être de l'étant. L'essence rationnelle de l'homme, invoquée à chaque fois par les

humanistes, se situe dans l'horizon d'un monde déjà constitué. À chaque fois, l'homme est saisi sous le prisme d'une détermination particulière, c'est-à-dire dans un monde déjà-là, alors même qu'il faut remonter plus haut, vers l'ouverture de l'Être qui constitue l'homme. L'humanisme s'adosse, systématiquement, sur l'étantité de l'homme, que Heidegger cible sous la notion d'*animalitas*, alors que c'est sans considération envers l'*animalitas* que l'*humanitas* de l'homme est à penser (Idem, p. 57). Au sujet des différentes versions de l'humanisme, Heidegger observe :

Aussi différentes que soient ces variétés de l'humanisme par le but et le fondement, le mode et les moyens de réalisation, ou par la forme de la doctrine, elles tombent pourtant d'accord sur ce point, que l'*humanitas* de l'*homo humanus* est déterminée à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité (Idem, p. 50-51).

Or, la métaphysique, discipline philosophique par excellence, s'est donnée dès sa naissance, pour tâche de penser la totalité de l'étant ou l'être de l'étant en totalité. Les principes premiers de l'Être, auxquels la métaphysique veut remonter, doivent en effet conduire, à terme, au système du savoir absolu de l'étant. Un tel savoir se déploie du sein d'une onto-théo-égologie, où le sujet humain, amoureux de la sagesse, finit par révéler derrière les phénomènes, la présence de l'esprit qui signe le triomphe du sujet absolu, dont les déterminations intrinsèques apparaissent dans le système du savoir absolu, *nec plus ultra* de la science. Voilà le mouvement intérieur qui va, selon Heidegger, de la pensée de l'*humanitas* à Rome au socialisme de Marx ou à l'existentialisme de Sartre. Mais étudions-en les particularisations.

1. L'humanisme romain

Il consacre pour Heidegger la première figure de la conception d'une essence de l'humanité dans l'histoire de l'Occident. La configuration qu'elle prend va déterminer toutes les autres figures de l'humanisme occidental. On voit alors une seule et même opposition entre civilisé et barbare traverser toutes ses figures. « L'*homo humanus* s'oppose à l'*homo barbarus*. L'*homo humanus* est alors le Romain qui élève et ennoblit la *virtus* romaine par l'

« incorporation » de ce que les Grecs avaient accompli sous le nom de **paideia** » (Idem, p. 47).

L'humanisme romain est ciblé par Heidegger comme une dégénérescence de l'époque grecque, dont il importe l'idée tardive que l'on doit éduquer l'homme à devenir homme, que l'humanité est un ensemble d'acquis transmis par l'éducation aux nouveaux venus, qui peuvent s'en prévaloir en tant qu'êtres civilisés. On s'humanise ainsi par la fréquentation des écoles philosophiques, fait grec tardif qui signe l'écluse des penseurs de l'Être, dont Socrate, le non-écrivain, est la figure ultime. L'humanisme reconfigure sous la forme d'un savoir érudit et institutionnel, ce qui n'était, jusqu'alors, que pure recherche, pure écoute de l'Être. Sous le prisme imposant des catégories, l'humanisme enferme le savoir et s'arroge du sens ultime de la pensée. Là, naissent la tare et la mode de l'encyclopédisme.

2. L'humanisme de la renaissance et l'humanisme du XVIII^e siècle

Il constitue aux yeux de Heidegger une prolongation et une résurrection de l'humanisme romain :

Ce qu'on appelle la Renaissance des XIV^e et XV^e siècles en Italie est une *renascentia romanitatis*. Puisqu'il s'agit de la *romanitas*, il y est question de l'*humanitas* et par suite de la *paideia* grecque. Mais l'hellénisme est toujours considéré sous sa forme tardive et plus précisément romaine. L'*homo romanus* de la Renaissance s'oppose lui aussi à l'*homo barbarus* (Idem, p. 48-49).

Ainsi, l'humanisme de la renaissance a changé de référent au concept de barbare. Il s'est emparé du Moyen-âge gothique (Idem, p. 49) comme contre-modèle de ce que doit être l'*humanitas*. Sa démarche n'en reste pas moins fidèle à celle des romains héritant de la décadence helléniste.

À cet ensemble, Heidegger associe volontiers l'humanisme du XVIII^e siècle, qu'il voit dans la pensée des Winckelmann, Goethe et Schiller, qui n'ont pas dépassé, à son avis, la conception classique de l'homme comme *animale rationale*.

3. L'humanisme socialiste de Marx et l'humanisme existentialiste de Sartre

Attentif aux variations du thème humaniste, Heidegger va réserver un examen spécial aux humanismes marxiste et existentialiste. Il les distingue finement des autres versions de l'humanisme par leur rupture avec la référence à l'antiquité romaine (Idem, p. 49). Ce qui caractérise par exemple l'humanisme de Marx, c'est la compréhension du fait moderne de « l'absence de patrie » de l'homme. Cette situation tient au fait que l'étant, à l'ère moderne, se livre par le travail, ce dernier transformant les choses de la nature en produits finis, achevant en quelque sorte de les mettre sous la main. Le travail déracine l'homme de la nature. Il le prive de lui-même et d'elle-même, l'installant dans le monde-écran du système technicien. La dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave est elle-même comprise comme le centre du dispositif conceptuel de Marx, car pour lui, c'est le travail qui fait l'humanité de l'homme, et ainsi l'exile à jamais dans le monde des produits finis, dans l'empire ontique de la technique.

Ainsi ce que Marx, partant de Hegel, comprend en un sens important comme étant l'aliénation de l'homme, plonge ses racines dans l'absence de patrie de l'homme moderne. [...] L'essence du matérialisme ne consiste pas dans l'affirmation que tout est matière, mais bien plutôt dans une détermination métaphysique, selon laquelle tout étant apparaît comme la matière d'un travail [...] L'essence du matérialisme se cèle dans l'essence de la technique sur laquelle, à vrai dire, on a beaucoup écrit mais peu pensé (Idem, p. 103-105).

Mais n'existe-t-il pas des peuples et des nations ? Comment concevoir que le travail puisse effacer l'enracinement identitaire des individus et des collectivités ? Comment comprendre les conflits nationalistes incessants qui strient le monde en général et l'Europe en particulier, si l'on part de l'hypothèse que le travail dépayse radicalement l'homme ? Heidegger répond à cette objection en montrant que le nationalisme lui-même est dépendant de la métaphysique de l'étant, qui inspire le système de l'oubli de l'Être. Le nationaliste se fonde sur l'étantité de la nation, comme ensemble spécifique de déterminations géographiques, culturelles, économiques, anthropologiques, politiques formant un tout exclusif, la nation justement.

Dès lors, la condamnation de Heidegger se fait sans appel, autant contre le collectivisme (nationalisme, internationalisme) que contre l'individualisme qui sont tous des clôtures subjectivistes :

Tout nationalisme est, sur le plan métaphysique, un anthropologisme et comme tel un subjectivisme. Le nationalisme n'est par surmonté par le pur internationalisme, mais seulement élargi et érigé en système. Il accède aussi peu par là même à l'humanitas et s'achève aussi peu en elle que l'individualisme n'y parvient dans le collectivisme sans histoire. Le collectivisme est la subjectivité de l'homme sur le plan de la totalité. [...] Partout l'homme, exilé de la vérité de l'Être, tourne en rond autour de lui-même, comme animale rationnelle (Idem, p. 107).

La supériorité du marxisme tient à sa radicale révélation de l'absence de patrie de l'homme moderne. Le marxisme rend ainsi possible le dépassement du recouvrement de l'Être à l'œuvre dans l'histoire de l'Occident. Il révèle, dans toute son indigence, l'aliénation de l'homme par l'essence de la technique qui rompt l'enchantement du monde, en donnant toute son acuité à l'absence de sens d'être de l'homme. L'expérience de l'aliénation touche du doigt l'impasse ontique et, du fond du désespoir, fonde la possibilité de rédemption qu'offre le décèlement de l'Être. Le marxisme rend donc, paradoxalement lisibles, à nouveaux frais, les poèmes de Hölderlin et les penseurs grecs présocratiques. À la hauteur où le marxisme porte l'exigence du dialogue de fond avec la tradition métaphysique occidentale, Heidegger pense que ni Husserl et la phénoménologie (Idem, p. 103), ni Sartre et l'existentialisme, qui sont des héritiers fidèles de cette tradition, ne peuvent se hisser pour thématiser la crise aiguë de sens qui se fait jour. Là se dessine la condescendance philosophique de Heidegger envers Sartre dont il se désolidarise avec insistance.

Qu'en est-il donc de l'humanisme existentialiste de Sartre ? Heidegger le considère également comme un anthropologisme (Idem, p. 49), dans la mesure où le Dasein sartrien est un étant en relation intentionnelle avec le monde ; on reste ici dans le cercle égologique de la tradition métaphysique occidentale. Alors que le Dasein heideggérien est saisi à partir de l'appel de l'Être et de l'être-jeté de l'homme, ce n'est que la seconde modalité que saisit Sartre, qui

coupe ainsi l'homme de sa mission d'être le berger de l'Être. L'existentialisme de Sartre n'a donc rien en commun (« *nicht das geringste gemeinsam* ») (Idem, p. 73), avec la conception de l'Ek-sistence de Heidegger :

L'ek-sistence n'est pas plus la réalisation d'une essence, qu'elle ne produit et ne pose elle-même la catégorie de l'essence. [...] Sartre, par contre, formule ainsi le principe de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici *existentia* et *essentia* au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'*essentia* précède l'*existentia*. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'Être (Idem, p. 68- 69).

Sartre pense dans le domaine ontique. Il est dans le constitué. Son plan est celui de l'histoire en déploiement dialectique, celui « des hommes », alors même que Heidegger pense sur le plan de « l'Être [...] Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'Être même » (Idem, p. 87). À ce compte, l'humanisme de Sartre, qu'une certaine contemporanéité philosophique voulait confondre avec la pensée de Heidegger, rejoint la condamnation que ce dernier prononce contre les humanismes romain, de la Renaissance et des Lumières, de Marx. Mais si aucun humanisme occidental n'accomplit la mission historique de l'humain, où trouver de vrais précurseurs dans ce thème ? Chez les présocratiques et chez Hölderlin, selon Heidegger. Et c'est cette entente originale de l'Être que Heidegger oppose à l'humanisme occidental.

II. LA PAGANITE GRECQUE PEUT-ELLE SERVIR DE RÉFÉRENCE À UN ANTIHUMANISME RAISONNABLE ?

À quelle expérience de l'humain les Grecs antiques nous initient-ils ? La réponse de Heidegger dans cet essai est qu'ils nous apprennent de manière décisive à penser l'essence de l'homme, à partir de la mission de l'Être, du don fait à l'homme de la diction de l'Être comme mission : « Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'Être même » (Idem, p. 87). Le monde grec est caractérisé par son ouverture à la polysémie de l'Être. Il accueille dans la féerie de ses discours, les multiples visages de

l'intotalisable. Il est paganité pure. C'est le monde où les dieux sont aussi par leur affleurement dans la poussière banale du four à pain. Mais que peut-il donc y avoir de proprement humain dans le fait de se tenir sous l'influence de ce qui est rien², de ce qui s'annonce sous la figure de l'anonyme, du sans-visage et du pur surgir ? Qu'apporte et qu'instaure l'écoute de l'Être en tant qu'Être, indépendamment du réflexe utilitaire venu de l'essence technicienne de la métaphysique ? La démarche de Heidegger est d'abord négative, puis positive. 1) Elle consiste d'abord à montrer qu'une pensée de l'humain, désolidarisée de la tradition métaphysique dont il a dénoncé les séquences ontiques, n'est pas *ipso facto* irrationnelle parce qu'elle contesterait la définition logique de l'homme comme *animale rationale*. 2) Ensuite, il s'agit pour Heidegger d'établir positivement ce qu'est le séjour dans l'authenticité de l'Être. Dans cette caractérisation Heidegger montre qu'il ne peut s'agir pour l'heure que d'une approximation de ce qui était évident pour Héraclite, de cette éthique du séjour authentique auprès de l'Être que seuls les vers de Hölderlin paraissent en mesure de recueillir et de renouveler. 3) On aboutirait enfin ainsi, s'il fallait à tout prix conserver le terme humanisme (Idem, p. 119), non seulement à un humanisme qui n'aurait rien à voir avec l'humanisme de la tradition métaphysique occidentale depuis Platon, mais mieux à une nouvelle entente de l'être de l'homme, qui demeurerait dans l'horizon du *raisonnable*, que Heidegger préfère manifestement à l'horizon technicien et encapsulant du *rationnel*. Nous voulons approfondir ces trois séquences de l'analyse heideggérienne dans les lignes qui suivent.

A. L'Être, autrement que la logique classique : sens négatif de l'humanisme de Heidegger

Le fondement des humanismes étudiés précédemment est la logique comme science pure de l'étant. Ils veulent discriminer la nature humaine en se servant des principes d'identité et de tiers -exclu. Or ces principes ne peuvent s'appliquer que dans un monde déjà constitué, ils servent à penser l'utile, *l'être sous -la- main*. Ce n'est pas d'eux que la pensée ontologique a besoin pour décliner sa mission, même si paradoxalement, pour que cette

pensée de l'Être en tant qu'Être se produise dans la sphère de la discussion publique, elle empruntera longtemps encore –ce qui semble être pour Heidegger un pis-aller - les codes de la pensée logique.

La séquence interrogative qui s'ouvre dès la page 119 de la *Lettre* est consacrée à briser le tabou de la vérité formelle comme critère des critères de l'objectivité philosophique. On le verra plus loin, Heidegger au contraire, veut cibler la possibilité de produire en philosophie une objectivité sans objectivité (Idem, p. 129). Heidegger s'attache donc à établir que sans choir ni dans la barbarie des pulsions, ni dans le positivisme, ni dans l'athéisme, ni dans le nihilisme, ni dans l'irrationalisme de la déraison, une autre objectivité philosophique est possible qui n'en réfèrera plus aux canons de Platon et d'Aristote, sans pour autant rejoindre Protagoras ou Gorgias. Sous un mode ironique, Heidegger montre que penser autrement que la logique traditionnelle, ce n'est pas être simplement contre elle, mais bien au-delà ou en deçà. C'est se référer à un autre paradigme, à une compréhension nouvelle de l'Être de l'homme :

Ainsi pourrait s'éveiller, si la conjoncture présente de l'histoire du monde n'y pousse déjà elle-même, une réflexion qui penserait non seulement l'homme, mais la « nature » de l'homme, non seulement la nature de l'homme, mais plus originellement encore la dimension dans laquelle l'essence de l'homme, déterminée à partir de l'Être lui-même, se sent chez elle (Idem, p. 120-121).

Fidèle en cela à la veine phénoménologique de son inspiration, Heidegger situe l'expérience décisive de l'Être au niveau, non de la représentation objectivante, mais du sentiment d'Être, qui renvoie moins à une nature isolable qu'à une dimension, à une manière d'être en soi non - objectivable, puisque purement vécue. Le côté révolutionnaire de cette entente de l'Être comme pur mouvement d'être est alors illustré par les six questions ironiques de Heidegger toutes introduites par la formule : « Car quoi de plus logique que ceci, à savoir que ... ? » (Idem, p. 121-123). Heidegger montre par ces questions feintes que la surdité de ses contemporains à son entente de l'Être de l'homme tient à leur manichéisme

né de l'accoutumance du diktat de l'Organon aristotélécien. Il résume alors les critiques à son avis infondées qu'on lui adresse :

Que se produit-il en fait ? On entend parler d' « humanisme », de « logique », de « valeurs », de « monde », de « Dieu ». Puis d'une opposition à ces entités. On reconnaît en elles le positif et on les prend comme du positif. Ce qui est dit contre elles, du moins tel qu'on le rapporte par oui-dire et sans grand examen, on le prend aussitôt comme leur négation, voyant dans cette négation le « négatif » au sens de ce qui est destructeur [...] On est si imbu de « logique », que l'on range aussitôt dans les contraires à rejeter tout ce qui s'oppose à la somnolence résignée de l'opinion (Idem, p. 124-125).

Comment cependant déterminer la conception de l'homme de Heidegger sans tomber dans l'accusation classique d'antihumanisme ? C'est peut-être en allant voir comment Heidegger la détermine plus positivement. Un indice nous est déjà donné en ce sens dans la référence qui précède, quand Heidegger nous dit que le néant dont il parle n'est pas négatif au sens de « ce qui est destructeur » (Idem, p. 125), mais bien la source même de toute positivité concevable.

B. La vérité de l'Être : version positive de l'humanisme de Heidegger

Une version positive de la conception de l'humanisme de Heidegger est nettement énoncée dès la page 127 de la *Lettre*. L'humanisme heideggérien suppose l'accès à « l'essence originelle du *λόγος* » (Idem, p. 127). Ailleurs, il précise le but de cet accès : « Ce qui compte, c'est l'humanitas au service de la vérité de l'Être, mais sans l'humanisme au sens métaphysique » (Idem, p. 139). Cela veut dire qu'au lieu de clamer la positivité de l'humanisme classique, des valeurs, de Dieu, etc., il faut s'interroger sur leur mode d'érection. On voit vite alors que « ce que quelque chose est dans son être ne s'épuise pas dans son objectité ». (Idem, p. 129). L'objectité est l'effet - écran de l'étant, pris pour le thème exclusif de la philosophie. Or pour accéder à la perspective de Heidegger, il faut envisager de laisser l'étant être au lieu de l'envisager seulement comme un faire-valoir. A partir de ces deux précautions, on peut revenir sur les thèmes favoris de l'humanisme occidental et les entendre d'une oreille nouvelle.

Une réécriture de la métaphysique, libératrice de l'oubli de l'Être, peut alors s'opérer en direction de la pensée de l'Être qui s'exonère de la manie de l'objectivité. Cette pensée de l'Être va alors pouvoir servir de rempart contre ce que Heidegger ne craint pas de cibler comme l'irrationalisme (Idem, p. 129) du rationalisme triomphant.

Ainsi, *l'être-au-monde* de l'homme ne signifie pas qu'il est un étant isolé des choses ou coupé de Dieu. Il signifie exactement *l'ek-sistence* de l'homme, le fait qu' « il se tient en extase en direction de l'ouverture de l'Être, ouverture qui est l'Être lui-même, lequel, en tant que ce qui jette, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans le « souci ». Jeté de la sorte, l'homme se tient « dans » l'ouverture de l'Être » (Idem, p. 131). Dans cette perspective, le monde cesse d'être l'objet d'une quelconque cosmologie rationnelle pour devenir plus originellement « l'éclaircie de l'Être dans laquelle l'homme émerge » (Idem, p. 131).

Reposer donc l'essence de l'homme sur cette éclaircie ne permet pas de décider de l'existence ou non de Dieu. Pourquoi ? Parce que cette éclaircie ne révèle que son propre mouvement, elle fait signe vers le mode d'émergence de l'homme, dans l'assignation de l'Être. Heidegger se défend pourtant de choisir l'option de l'indifférence face à la question de Dieu. Il tient seulement à montrer que c'est à condition d'assumer la primauté de cette éclaircie que tout sacré devient envisageable : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré » (Idem, p. 135). Dès lors l'humanisme heideggérien se laisse saisir comme l'ouverture véritable à la dimension du sacré, encore appelée ici « dimension de l'indemne » (Idem, p. 137), c'est-à-dire de ce qui ne tient son Être de rien. Mais alors, n'est-ce pas du théisme ? Là encore Heidegger nous surprend, en insistant sur la possibilité d'un sacré sans Dieu, qui lui semble correspondre aux « limites qui sont fixées à la pensée en tant que pensée, et le sont par cela même qui se donne à elle comme ce-qui-est-à-penser : la vérité de l'Être » (Idem).

Qu'est-ce donc que cette vérité de l'Être si elle suppose la réforme de notre regard sur les étants ? N'est-ce pas le signe que dans la nouvelle

manière de nous rapporter aux choses qu'elle propose, elle nous achemine vers un art de vivre, une éthique ? Heidegger répond à cette question en montrant d'abord qu'il faudra là aussi se débarrasser au préalable du concept de vérité et du concept d'éthique de la métaphysique occidentale. L'un et l'autre supposent le primat de l'étant sur l'Être. L'adéquation entre le mot et la chose. Cette relation univoque n'est possible que dans le constitué.

Mieux encore, il faudra opérer une distinction entre la pensée et la philosophie³. Si on pense l'éthique comme les héritiers de l'Organon l'ont perçue, comme une déontologie, on reste prisonnier de la perspective ontique. On échafaudera des étants sur des étants. On érigera des valeurs dont l'objectivité fait l'inanité. La séparation du projet éthique et du projet de la pensée étant un fait de déclin datant de la naissance même de la philosophie comme discipline séparée, il conviendra de revenir à une écoute plus nette des tâches de la pensée, qui chez les Grecs antiques déjà étaient autrement plus importantes que celles de la philosophie (Idem, p. 171). Or chez les Grecs antiques, il s'agissait de se tenir dans l'éclaircie de l'Être. La vérité de l'Être n'est rien d'autre que l'installation décisive dans la vie éthique et vice-versa.

Plus positivement Heidegger trouve que la vie dans la vérité de l'Être nous est livrée dans l'exemplarité du logos poétique. Heidegger fait en effet sien le mot anodin d'Aristote selon lequel « la création poétique est plus vraie que l'exploration méthodique de l'étant » (Idem, p. 169). Comment comprendre cette indication de Heidegger ? D'une part, il a renoncé aux caprices de l'imagination théologique, en laissant en suspens la question de l'existence ou non de Dieu, et notamment du Dieu unique des monothéismes ; d'autre part, il nous indique que la poésie, où le logos est ouvert à l'imaginaire, est l'activité qui nous rapproche profondément de la vérité de l'Être, qui n'est rien d'autre pour lui que la vie éthique. C'est qu'en réalité, la poésie n'intéresse Heidegger que pour son pouvoir d'accueil et de recueil de ce qui vient de l'Être dans l'éclaircie du logos. Ce pouvoir est la possibilité la

plus essentielle de la pensée, possibilité occultée depuis Platon par la philosophie ou métaphysique. Mais comment l'illustrer ?

Deux exemples majeurs de la vie éthique, ou de la vie dans la vérité de l'Être, sont mobilisés par Heidegger pour la mettre en scène. Ce sont les exemples d'Héraclite et de Hölderlin, deux penseurs de l'Être qui, à des siècles de distance, se situent tous avant la philosophie ou métaphysique. Ces deux exemples constituent l'objet de la séquence qui va des pages 145 à 172, soit le dernier morceau du texte. Heidegger commente, d'Héraclite, le fameux fragment 119 : « ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων ». Heidegger en tire l'explication que le séjour propre de l'homme est séjour dans la proximité du dieu (Idem, p. 145). A l'appui de sa traduction, Heidegger renvoie au texte d'Aristote, tiré de *Parties des Animaux* (A5, 645 a 17) où Aristote raconte l'anecdote d'Héraclite expliquant à ses visiteurs curieux et déçus de le trouver assis près d'un four à pain poussiéreux : « εἶναι γὰρ χαί ἐνταῦθα θεοῦς » (Idem, p. 149) ; « Ici aussi les dieux sont présents ». Le dieu, les dieux, sont bien distingués ici de Dieu, car Heidegger réserve expressément ce dernier terme au Dieu chrétien, par extension au Dieu unique du monothéisme, qui lui semble être une production en droite ligne de la pensée de l'étant. Envers Dieu, Heidegger a d'ores et déjà proclamé sa méfiance : « Proclamer « Dieu » « la plus haute Valeur », c'est dégrader l'essence de Dieu » (Idem, p. 129). Par contre, il se reconnaît bien dans le dieu et les dieux. Dieu est une construction de la pensée en quête d'idole, de paternalisme. Dieu est « le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être », puisque l'homme s'arroge ici le droit de prendre ses désirs pour des réalités. Or les dieux ou le dieu renvoient à l'expérience même de la vérité de l'Être, qui est vie dans le sacré sans Dieu. La pensée de l'Être se situe ainsi avant la naissance de Dieu ou si l'on veut, après la mort de Dieu. Avant la naissance de Dieu, elle se déploie dans l'exubérance de la paganité grecque présocratique. L'expérience de la vérité de l'Être est celle du divin, entendu comme vie dans le recueillement, dans l'inspiration poétique. L'habiter d'Héraclite est la vie dans l'inspiration par le même qui n'est pas pour autant l'identique, à savoir le don de dire que l'Être via le logos

attribue à l'homme et par lequel l'homme se définit lui-même. La clé de la vie éthique est là, pour Heidegger. Il s'agit pour l'homme d'être à l'écoute de « l'in-solite » (Idem, p. 151), « des Ungeheuren » (Idem, p. 150) dit le texte original, que nous pouvons aussi traduire par l'inouï et qui nous rappelle bien le thème du « *Unbegrenzte und Ungeheure* « Ja », le Oui monstrueux et illimité, chez Nietzsche. L'indemne est le même, même s'il n'est pas l'identique (Idem, p. 169), puisqu'il se produit diversement. Ce qui demeure essentiel en ne se figeant dans aucune forme, voilà ce qu'est l'in-solite, l'inouï. On comprend donc en quel sens la vérité de l'Être est proximité du dieu, ou des dieux. D'abord « du dieu », si l'on veut dire l'indemne, le pur néantiser qui accouche des étants sans en être lui-même un. Ensuite « des dieux » et l'on peut entendre par là la manifestation polymorphe « du dieu », la fécondité de l'éclaircie de l'Être, de l'indemne, dans lequel l'homme trouve sa céleste patrie. Une fois atteint cet horizon, la séparation entre éthique et pensée devient vide de sens. Voilà comment le polythéisme grec peut se retourner contre la métaphysique d'inspiration platonicienne, obnubilée par l'idéal de système. Voilà où Nietzsche a dû féconder Heidegger. Remarquons pour finir que Heidegger interprète le fragment 119 d'Héraclite en consonance avec la pensée parménidienne qu'on lui oppose superficiellement dans l'histoire de la philosophie. Dans sa critique de la pensée systématique, il prévenait déjà : « *Λ' ἔστιν γὰρ εἶναι* » de Parménide n'est pas encore pensé aujourd'hui » (Idem, p. 89). La sonorité de l'Être comme mode d'advenir des choses, est « le mystère originel pour toute pensée » (Idem, p. 87).

La vie dans la vérité de l'Être est donc l'habiter par excellence de l'homme. Heidegger en a d'ailleurs profité pour montrer la superficialité du nationalisme ou du patriotisme, qui comme l'humanisme métaphysique, se tiennent hors de la l'habiter véritable de l'homme. C'est ici cependant que la figure de Hölderlin rentre en jeu. C'est par la parole suivante de Hölderlin qui est introduit dans le texte de *La Lettre* de Heidegger :

*“Voll verdient, doch dichterisch wohnt
der Mensch auf dieser Erde”*

Ce vers de Hölderlin a vocation à nous expliciter les modalités de l'habiter authentique. Il s'agit de l'expérience-limite d'une vie installée « au domaine où se lève l'aube de l'indemne ». C'est une vie inspirée par le manifester de l'Être. Mais cette aube de l'indemne est aussi la possibilité du désastre. Puisque ce qui advient vient du même mais n'est jamais identique, puisque ce qui advient peut-être monstrueux et inconcevable. L'Être pur est le lieu d'un « combat », il est le grouillement des possibles qui se bousculent à la porte du discours de l'homme. Il remue, d'une façon qui, pour l'homme qui écoute, est loin d'être objet de maîtrise, objet d'une logique. Il se donne en se refusant (Idem, p. 91) dans l'infini du langage. Mais ce « don » n'a bien sûr pas de visage, il est murmure sans fin de l'anonyme, de l'impersonnel, du dieu.

Conclusion

Nos questions, au terme de l'analyse des conditions de possibilités d'un humanisme chez Heidegger, peuvent maintenant en viser le but ultime : le langage comme essence de l'homme. Peut-on considérer l'expérience de l'impersonnel comme l'expérience même du sacré, dans la mesure où cette expérience ne suppose précisément aucun engagement personnel dans une promesse ? Que je sois homme parce que d'ores et déjà j'ai à dire, n'est-ce pas foncièrement insuffisant si je n'ai pas à le dire à quelqu'un ? *L'éthos*, le vivre humain authentique est-il possible dans un univers sans Autrui ? Ces questions restent en suspens dans ce texte de Heidegger et font qu'on peut considérer son humanisme comme une conception escamotée de l'essence langagière de l'homme, qu'il détache, fait stupéfiant, de l'essence sociale du langage. Le texte de la *Lettre* nous donne à voir le face-à-face de l'homme avec l'Être dans le langage, comme l'expérience humanisante par excellence. Mais le langage n'est-il pas, par définition, le face-à-face de l'homme avec l'autre homme, face-à-face qui a longtemps déjà commencé quand s'écrivent les premières lignes de la critique de l'histoire de la métaphysique par Heidegger ? L'expérience de la vérité de l'Être fonctionnant chez Heidegger comme le critère des critères

de toutes les autres expériences humaines, la donation qui fonde toutes les autres sans être elle-même fondée, comment, diable, comprendre qu'il clôture tout de même, suprême ironie, sa *lettre du 23 novembre 1945* par un désir de dialogue, exprimé à l'endroit de Jean Beaufret, comme pour reconnaître que toute ontologie, fût-elle post-métaphysique, a besoin de l'expérience d'autrui comme point de touche irréductible ? « La pensée féconde requiert, en plus de l'écriture et de la lecture, la συνουσία de la conversation et de ce travail qui est enseignement reçu tout autant que donné... » (Idem, p. 185). Cette préséance *in fine* reconnue au dialogue - « *lernend-lehrenden Arbeit* » (Idem, p. 185) dit le texte original, qu'on pourrait aussi traduire par labeur de l'enseignement mutuel - indique peut-être qu'à côté de l'humanisme métaphysique de l'animale rationnelle, à côté de l'humanisme post-métaphysique du séjour dans l'éclaircie de l'Être, il est possible et nécessaire de dessiner une autre tâche, ou plutôt une tâche entièrement autre, qui viserait Celui qui, tout en se retirant dans le mouvement même de se donner dans la parole, possède tout de même un visage. Nous visons ainsi la possibilité d'un humanisme de l'Autre homme. Un dialogue renouvelé avec l'Unique du monothéisme serait alors possible, qui prendrait acte des limites de tout anthropomorphisme révélées par la critique de la subjectivation chez Heidegger.

Notes

¹ Voir éventuellement, de nous même, une brève étude, intitulée : « Une lecture du *Cratyle* de Platon ».

² « Le néantisant dans l'Être est l'essence de ce que j'appelle le rien. C'est pourquoi la pensée, parce qu'elle pense l'Être, pense le rien » (Heidegger, 1964, p. 163).

³ Heidegger peut alors écrire à la fin de la *Lettre* : « La pensée à venir ne sera plus philosophie, parce qu'elle pensera plus originellement que la métaphysique, mot qui désigne la même chose » (Idem, p. 173).

Bibliographie

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

DE LA PHILOSOPHIE HEIDEGGÉRIENNE DE LA RELIGION À UNE PHILOSOPHIE DE LA PRÉSENCE COMME SPIRITUALITÉ

Séverin YAPO

Assistant, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody

yapson7@yahoo.fr

Résumé : La religion introduit à la spiritualité. La notion de « présence » permet de caractériser toute religion introduisant à la spiritualité. Cette réflexion relative au dialogue entre la philosophie de la religion et la pratique de la spiritualité s'appuie sur la critique de la philosophie de Heidegger quant à sa puissance de relier à la présence. Ses traits généraux constituent le corpus de la recherche. Son analyse montre que la philosophie n'est pas toujours explicite sur son potentiel spirituel. Ce potentiel y apparaît dans un mouvement double : dévoiler la relation de l'homme soit à la présence, soit au théologique. Les questions de relation, de divins, d'absence, et de présence sont autant d'éléments qui déterminent le potentiel spirituel d'une philosophie. Notre recherche a ainsi exploré les marqueurs de cette spiritualité.

Mots-clés : HEIDEGGER, PRÉSENCE, DIVINS, SPIRITUALITÉ, RELIGION

Abstract: The religion introduces in the spirituality. The notion of "presence" allows to characterize any religion introducing in the spirituality. This reflection relative to the dialogue between the philosophy of the religion and the practice of the spirituality leans on the criticism of the philosophy of Heidegger as for its power to connect with the presence. Its general lines establish the corpus of the research. Its analysis shows that the philosophy is not still explicit on its spiritual potential. This potential appears to it in a double movement: reveal the relation of the man either to the presence, or to the member of a theology order. The questions of relation, divine, absence, and presence are so many elements which determine the spiritual potential of a philosophy. Our research so explored the markers of this spirituality.

Key-words: HEIDEGGER, PRESENCE, DIVINE, SPIRITUALITY, RELIGION

Introduction

Vouloir relier aux divins sous-entend que ceux qui sont susceptibles d'y être reliés sont « absents » du cadre de cette relation. Ce cadre relationnel est assimilé à un domaine se trouvant dans un espace donné. La relation¹ aux divins consisterait en des déplacements à des endroits. Endroits que beaucoup d'hommes et de femmes fréquentent durant leur vie, tout en étant rejetés. Cette représentation de la relation aux divins, appelée religion, certes courante, ne manque pas de susciter cette interrogation : accède-t-elle à l'essence de la religion ?

Le présent essai voudrait répondre par la négative à cette question. Notre thèse procède de la problématique établie par Grondin (2009), celle de l'essence oubliée de la religion. Elle consiste, après « Grondin [qui a pu] affirmer avec Heidegger que la métaphysique [...] ne « connaît » pas le divin, [qu'] elle n'arrive pas à penser son espace » (Darwiche, 2013, p. 31), à soutenir dans un dialogue avec Frank Darwiche que le divin, essence de la religion, a pour espace expérientiel l'humanité, et non point la divinité, encore moins le Dieu ou les dieux de la métaphysique.

I. CADRE POUR UNE PRATIQUE DE LA PHILOSOPHIE COMME SPIRITUALISATION

Le présent essai, qui trouve sa pertinence dans le tournant anthropologique de la phénoménologie, établi par Christian Sommer (2011) à partir de Blumenberg (2006), se démarque des lectures courantes du divin telle celle de Darwiche chez qui, au témoignage de l'auteur lui-même, tendent à « confondre souvent le divin, le dieu voire Dieu et les dieux » (Darwiche, 2013, p. 237). Mais, est-il encore possible de se questionner sur ce qui, fondamentalement, détermine l'essence de la religion ? Autrement dit, vouloir déterminer une essence spirituelle à la religion recèle-t-il un intérêt pour la philosophie, et la philosophie de Heidegger en particulier ? Il va sans dire que présenter l'essence spirituelle de la religion constitue l'essentiel de l'essai.

L'essence véritable de la religion, nous l'envisageons dans un registre philosophique, la phénoménologie heideggérienne de la religion. Pourquoi Heidegger ? Parce qu'il se rencontre, dans sa philosophie, la trace du Divin, du Dieu, des Dieux et de Dieu (celui des religions révélées). Ainsi que le précise Darwiche, « cette trace permet de parler du Dieu et de trouver en y parlant, non pas chez [le Dieu] mais sur le chemin vers lui, le divin qui se meut, entre autres, dans le Sacré dont nous retrouvons la trace et la présence persistante dans l'œuvre de Heidegger » (Darwiche, 2013, p. 49-50). Cette référence à la trace du divin, qui transparaît dans la philosophie de Heidegger, nous la concevons en plus comme n'étant plus simplement religieuse. Elle ne réfère pas à la religiosité chrétienne. Et pour cause, le Dieu de la bible lui aussi « garde la trace du divin » (Darwiche, 2013, p. 48). Il faut prendre garde que l'essence du religieux ne se réduise au « nouveau Dieu » qui, selon Heidegger, et Fédier après lui, « sauve du péril », un salut perçu comme étant « la sauvegarde de l'être » lui-même « menacé par l'étant » (Fédier, 2009, p. 39-40).

Ce nouveau Dieu censé sauvegarder l'être face à la menace de l'étant, quel est-il ? Là où, pour Stanislas Fumet, « il est certain que pour Heidegger l'Être est divin » (Porion, 2006, p. 87), il faut convenir avec Darwiche que « Heidegger ne dira jamais que le divin est être » (Darwiche, 2013, p. 66). Le divin serait-il théologique ? Cette essence de la religion qui nous semble ramener au divin, en tant qu'elle n'est pas médiatisée par la religiosité chrétienne, il semble aller de soi qu'elle se rapporte à un « divin [n'étant] jamais réduit au dieu d'une science théologique ou onto-théologique » (Darwiche, 2013, p. 67). Le divin serait-il anthropologique ? Comme cette essence que restitue le divin n'est plus religieuse, et par ricochet non plus théologique, il est de toute évidence qu'elle se ferait anthropologie, c'est-à-dire simplement humaine. De fait, s'il doit être question de la sauvegarde de l'être comme l'entend Fédier, et si ce qui doit sauver est un « nouveau Dieu » ainsi que le souligne Heidegger, pour Darwiche, « lorsque nous parlons et parlerons du divin, nous sommes surtout et avant tout aussi près de l'homme et de ce qu'il en est de l'homme dans son être » (Darwiche,

2013, p. 67). C'est en cela que l'on voit que la question du divin fait signe vers le purement humain.

Partant de cette hypothèse du caractère humain de l'essence de la religion entendue comme le divin, la mise en perspective du dialogue entre la philosophie de la religion de Heidegger et la philosophie spirituelle qui s'esquisse ici, a pour valeur de faire voir que l'essence du divin, célébrée par la religion et quêtée par la philosophie occidentale, est essentiellement humaine. Mais comment le divin apparaît-il humain au point où nous voudrions l'approcher au moyen d'une philosophie de type spirituel ? Est-ce au sens où Heidegger dénonce la tendance de l'homme moderne qui substitue à Dieu le spirituel ? Au sens où substituant à Dieu le spirituel, l'homme ne devrait point abandonner la divinité ? Répondons par la négative.

Car ainsi que l'écrit Darwiche, dans la modernité,

si l'homme a tué le Dieu de la métaphysique pour le remplacer par la raison seule et sa descendance qu'est la technique, il ne faut pas en conclure qu'il ait abandonné la divinité. L'homme a plutôt relégué la divinité à une autre place, voyant qu'elle ne saurait être un vrai fonds pour le progrès. [...] Nonobstant cet effacement du Dieu, la divinité elle-même reste devant l'homme et lui fait toujours signe. Il la regarde [...] d'un regard chargé de questions la fondant à nouveau en raison mais lui assignant une valeur différente. [...] L'homme moderne énonce une nouvelle valeur : *le spirituel* (Darwiche, 2013, p. 60, 61).

Le divin dont il est question chez nous ne répond point à cette catégorie rationaliste, calculatrice, théologique et comptable du spirituel. Chez nous, il n'est guère question du Dieu, encore moins en notre ère de la technique achevée, des « sciences [avec leur] semblant de richesse spirituelle où tout est rapporté à une « déité » ou à une autre » (*ibid.*, p. 61). Et pour cause, dans la vision moderne, « le divin en même temps se trouve d'autant plus couvert et loin de l'ouvert timide de la vérité » (*ibid.*). Mais d'où vient que le divin soit couvert par la pensée de la divinité et du Dieu ? Si le comportement moderne, qui recouvre le divin, est l'émanation de la technique, cette dernière procède de la métaphysique.

Or il s'agit, chez nous, de battre en brèche le culte de la divinité, du Dieu mal appréhendé par le comportement métaphysique ; du coup il s'agit pour nous de nous tenir dans le domaine du divin. Pourquoi voudrions-nous, nous tenant dans le domaine du divin, tourner le dos à celui du Dieu et de la divinité métaphysique ? C'est que, comme le précise Jean Grondin, par exemple, « les dieux ou le dieu de la métaphysique ne sont pas divins » (Grondin, 1999, p. 48). Prenant nos distances d'avec la métaphysique, nous voudrions également donner congé à ce qui constitue, aux dires de Heidegger lui-même, l'achèvement de cette métaphysique, à savoir la pensée nietzschéenne.

En effet, la métaphysique du surhomme de Nietzsche, héritée de la théologie de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, constitue le point du parachèvement de la pensée des dieux de la métaphysique, inaugurée par Platon, et ayant pris corps tout au long de l'histoire de la métaphysique occidentale. Mais, est-il judicieux de s'éloigner de l'édifice métaphysique et de la pensée du Dieu ? C'est que « les dieux de la métaphysique sont précisément [...] des dieux métaphysiques. Ils se construisent un édifice qui les élève et les sauvegarde, mais qui aussi s'effondrera à sa façon avec eux. Cet édifice est bâti sur la métaphysique et son histoire et non pas sur le divin ou l'expérience du divin » (Darwiche, 2013, p. 31). Aussi, à nous dont l'essentiel de la préoccupation consiste à chercher à demeurer dans l'espace où s'expérimente le divin, convient-il de sortir du champ de la pensée des dieux ou du Dieu de la métaphysique. Car, « si la métaphysique ne « connaît » pas le divin, elle n'arrive assurément pas à penser son espace » (Darwiche, 2013, p. 31). Mais, en quittant le champ de la métaphysique et sa conception théo-égo-logique de l'esprit, saurions-nous parvenir à un concept du spirituel encore humain ? Autrement dit, notre analyse, précisément rapportée à Heidegger, est sous-tendue par l'interrogation suivante : saurions-nous quitter la phénoménologie de l'esprit théologique de Hegel pour une phénoménologie de l'esprit du simple homme ?

Pour pouvoir répondre à ces questions, il convient, dans un premier temps, de comprendre qu'à l'époque d'*Être et Temps*, la pensée de l'être développée par M. Heidegger était amplement tributaire de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et de l'idéalisme allemand. Cela, à partir de la « théo » et de « l'égo ». En effet, l'esprit dont il est question, chez Hegel, serait du Dieu. Or c'est grâce aux concepts construits par la raison humaine que Dieu était connu. Heidegger peut écrire au sujet de Schelling : « Dans la mesure où le "Moi" [...] passe pour la réalité effective fondamentale, l'idéalisme est désormais cette doctrine de l'être dans laquelle l'essence de l'être est déterminée à partir du « Moi », du sujet » (Heidegger, 1991 / 1977, p. 160). Dans l'idéalisme métaphysique, Dieu apparaissait, au final, comme un être de raison. Bref, le dieu était soumis à la raison humaine. C'est ce qu'interprétant Heidegger, Taminiaux exprime en voyant dans l'ontologie fondamentale une « onto-théo-égo-logie » (Taminiaux, 1989, p. 208).

Dans un deuxième temps, il importe de se hisser au niveau du regard phénoménologique. Cela, avec Jean Greisch qui voit, dans *l'Acheminement vers le parole* de Heidegger, la « démarche tautologique [qui] accomplit le sens originaire de la phénoménologie pure sans concept, qui ne s'empare de rien et qui, cependant, délimite un domaine" » (Greisch, 1987, p. 17). En quoi la phénoménologie pure est-elle sans concept ? On peut gager, avec Heidegger, qu'il s'agit du moment où l'on quitte la conceptualité métaphysique, la pensée qui met en danger l'être sous la coupe de l'étant. Quitter cette conceptualité, c'est ne plus penser le divin par la médiation d'un étant : Dieu. Un Dieu conçu de manière anthropomorphique à la manière d'un corps. Ce Dieu conçu comme un esprit devenu corps à l'ère du technicisme, du biologisme, bref du cosmologique. Il s'agit, du coup, de quitter Nietzsche, héritier de Hegel. Il s'agit de délaissier la pensée de l'étant (corporel, le vivant animal) pour une pensée de l'être se disant à travers une discussion avec le divin. C'est que l'homme est de loin plus proche du divin que de Dieu pris comme esprit incarné : Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrit :

De tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence ek-sistante. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants ; j'entends : plus proche selon une distance essentielle, qui est toutefois en tant que distance plus familière à notre essence ek-sistante que la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable (Heidegger, 1946/1957, p. 94).

Ainsi, l'on passe de la pensée métaphysique, où s'embourbait Heidegger, à la suite de Hegel et Nietzsche, à la pensée phénoménologique. On comprend qu'en quittant la phénoménologie de l'esprit théologique de Hegel pour une phénoménologie pure, l'on puisse faire l'expérience phénoménologique de l'être pur. Mais, cette expérience sera-t-elle expérience du simple homme ? Et, cette dernière phénoménologie, sera-t-elle encore heideggérienne ? Oui. Il s'agit de voir, dans « ce domaine ou cette "contrée" de l'*Ereignis* » (Greisch, 1987, p. 17) entrevue chez Heidegger, le site de la présence qui, typiquement spirituelle, constitue la vérité tant du "théo" que de l'"égo" qui, bien que jadis éloignés de leur essence divine, présidaient à la conception métaphysique, logique, de la religion.

Mais reste à savoir si une telle conception du divin est encore vraiment heideggérienne. Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger soutient que « le religieux n'est jamais détruit par la logique » (Heidegger, 1951/1959, p. 12). Par voie de conséquence, la pensée métaphysique, et avec elle, l'entendement humain, ne peuvent fermer la voie au domaine du divin. Mais là où Heidegger, à son tour, se ferme la voie d'accès à la pureté de l'essence de la religion qu'est le divin, c'est lorsqu'il soumet le religieux au dieu, c'est-à-dire lorsqu'il en revient au théologique et à sa logique. Dans la même page de *Qu'appelle-t-on penser ?*, Heidegger écrit justement : « Le religieux [...] est [...] détruit [...] par le fait que le dieu se retire » (*ibid.*). Pour Heidegger, par l'événement de sa fuite, le dieu se retirerait.

Le retrait, la fuite des dieux, est un thème développé par Heidegger dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, et précisément dans « Le mot de

Nietzsche : Dieu est mort ». C'est en modalité nietzschéenne que Heidegger s'intéresse à la mort de Dieu. En effet, jusqu'en 1943, année où le texte de Heidegger intitulé « Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » » reçoit son contenu définitif, Heidegger, indifféremment, fait du Christ un de ces dieux qui, pareillement à Dionysos, n'arrivent plus à rassembler l'humanité d'aujourd'hui. Quelle est notre préoccupation à ce sujet ? C'est de se demander si, en faisant du Christ un Dieu de la dimension de Dionysos, Heidegger ne confond pas divinité, démiurgie et humanité. Partant, à son tour, ne plonge-t-il pas dans l'indifférence le cosmologique, le métaphysique donc, et le phénoménologiquement pur ? Heidegger tombe sous la coupe métaphysique qu'il décriait chez Hegel et Nietzsche, lui qui faisait de Nietzsche l'un des métaphysiciens qui conçoivent l'essence à partir d'une forme particulière de la réalité².

Dès lors, le dialogue entre la philosophie de la religion de Heidegger et la philosophie spirituelle s'établit sur l'herméneutique heideggérienne du sacré appréhendée par Jean Greisch (1983). Toutefois en interprétant l'herméneutique du sacré dans un sens essentiellement anthropologique, là où J. Greisch, à la suite de Heidegger, la consigne dans le registre de la poésie.

Mais une étude qui vise à approcher le divin via l'herméneutique, la phénoménologie et l'anthropologie recèle-t-elle une pertinence sociale pour notre époque ? L'approche contemporaine du « spirituel », qui consiste à rechercher une sagesse et un bonheur strictement humains, peut être intéressante quant à un accès à l'essence de la religion. Cela, à condition de demeurer dans la seule présence qui relie les humains aux divins. De manière spécifique, dans cette étude, il s'agit d'identifier, sous le critérium de la « présence », l'essence de la relation des humains aux divins qui dit le spirituel. Afin d'analyser les problèmes que peut poser une tentative d'appréhender cette présence qui relie humains et divins, notre modèle se fonde sur la conception heideggérienne, tautologique, du phénoménologique pur. Pour le comprendre, nous ramenons au livre de Jean Greisch (1987) : *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les mots et les choses*. Pour

pouvoir dire une philosophie de la présence, la relation des hommes aux divins est conçue au sens d'une spiritualité. Celle-ci, en plus de sa référence à Jean Greisch, elle-même issue d'un *Acheminement vers la parole* incarnée, s'établit sur le modèle de la spiritualité aristotélico-thomiste explicitée dans un texte intitulé *Spiritualités antique et chrétienne en dialogue. Thomas d'Aquin héritier spirituel d'Aristote* (Yapo, 2013).

La particularité de cette conception tient en ce que la spiritualité transmute la connaissance théologico-philosophique pour s'accomplir en un tautologique et silencieux accueil de l'humanité primitive, comme cela est présenté par Yapo (2014)³. L'intérêt scientifique du présent essai se trouve dans sa contribution à l'actualité des recherches sur la phénoménologie, telle qu'elle quitte le présupposé théologique, qui sous-tend les travaux des nouveaux phénoménologues de la religion (Camilleri, 2012) ; et ce, pour s'inscrire résolument dans le virage autre de cette phénoménologie tel qu'il apparaît chez Sommer (2011) dans la ligne de Blumenberg (2006). La relation entre la phénoménologie de la religion de Martin Heidegger, qui, désespérément, attend son salut d'un dieu nouveau, et la phénoménologie de l'anthropologie nouvelle, qui accueille l'archi-homme, figure la possibilité d'une telle transmutation.

Que quitter la vision théologique du spirituel, pour une vision plus anthropologique, a de la pertinence scientifique, c'est peut-être ce que prouve le débat entre Nietzsche, davantage théologien, et Pascal, plutôt anthropologue, restitué par Henri Birault dans son texte sur *L'être, le divin et les dieux* (2005). L'auteur, en conclusion de son analyse, fait voir que la vérité du pari pascalien, à savoir que « l'*alpha* et l'*omega* de l'anthropologie pascalienne » (Birault, 2005, p. 41) renvoie au devenir historique de l'humanité. *A contrario*, Nietzsche définit l'homme comme « un fleuve boueux » (*ibid.*). Henri Birault peut ainsi se désoler que Nietzsche n'a pas reculé devant le risque de voir en « la nature et l'histoire qu'un monstre et qu'un chaos » (*ibid.*), un monstre mi-homme mi-dieu, vociférant de la démiurgie procédant du chaos d'une religiosité non maîtrisée, qui met dans

l'adversité avec les dieux. Là où la simple spiritualité aurait dit le simplement humain, essentiellement en relation avec le divin qui spiritualise sans faire changer de qualité ! Maintenant, comment rendre compte de la présence du divin ? Et si tout l'enjeu était celui de la spiritualisation de l'homme ?

II. PROBLÉMATIQUE DE LA SPIRITUALISATION PAR LA PRÉSENCE

La Présence est généralement perçue comme déterminée par la spatialité, par ce qui se trouve dans les limites de l'espace. Dans cette représentation, l'absence est perçue comme ce qui échappe aux limites du simple espace. Ce faisant, l'on préfère la présence à l'absence. Alors, on oublie que la présence est limitation de l'être. Cet oubli est occasionné par le fait que d'ordinaire, l'on ne parvient pas à réaliser qu'être sous le mode de cette présence absente, à ce qui n'est absent qu'aux seuls sens, constitue le signe d'un rapport qui subordonne l'être à la présence devenue spatiale.

Mais, qu'est-ce que la Présence pour qu'elle soit d'ordinaire perçue comme simple spatialité ? De manière courante, la Présence s'offre sous trois traits généraux : un attachement à la notion de l'être, son caractère spatial et son caractère relationnel. Si l'on nous demande ce qu'est la présence, l'on peut s'entendre dire qu'il s'agit du fait d'être présent. Le présent désigne un état fondamental de l'être. On dirait qu'il est impossible de parler de la présence sans parler de l'être présent. En effet, si l'on demande des nouvelles de quelqu'un à une tierce, cette dernière répondra que le concerné est là. Être là équivaut ainsi à être présent. On dit de quelqu'un qu'il est là pour dire qu'il est présent. Cette vision de la présence, comme être là, est partagée par des sources de référence.

Le « Oxford English Dictionary (OED) » définit la présence comme « le fait ou l'état de l'être présent » (OED *Oxford English Dictionary*, ed., 2004). Que la présence, en son sens courant, dépende de la notion de l'être, ne dit pas encore tout. La présence est aussi appréhendée par l'OED à partir de la détermination primaire de celle-ci: être présent consiste à « avoir ou occuper une place ... quelque part » (*ibid.*). Loin donc que ce soit la

présence, en tant qu'elle serait indéterminée, qui assigne à quelque chose ou à quelqu'un sa place, dans la conception courante, c'est bien plutôt la détermination spatiale qui confère à la présence son être. Ainsi, la définition de la présence s'appuie, explicitement, sur l'état dans lequel elle se trouve. Ici, l'être n'est pas inexplicable ou transcendant. Cette thèse, il convient de le préciser, relève d'une source suréminente.

En effet, Aristote lui-même, assimilant la présence à l'être médiatisé, moins par le temps que par l'espace, dans sa théorie du mouvement naturel, telle qu'elle s'énonce dans sa *Physique*, considère l'être comme la relation la plus générale d'une chose à sa place :

Les êtres naturels portent tous en eux-mêmes un principe de mouvement ou de repos ; soit que pour les uns ce mouvement se produise dans l'espace ; soit que pour d'autres ce soit un mouvement de développement et de destruction ; soit que pour d'autres encore, ce soit un mouvement de simple modification dans les qualités. Au contraire, un lit, un vêtement, ou tel autre objet analogue n'ont en eux-mêmes, en tant qu'on les rapporte à chaque catégorie de mouvement, et en tant qu'ils sont les produits de l'art, aucune tendance spéciale à changer. Ils n'ont cette tendance qu'en tant qu'ils sont indirectement et accidentellement ou de pierre ou de terre, ou un composé de ces deux éléments (Aristote, *Physique*, Livre I, ch 1, parag. 3).

La présence est bien perçue comme relation. Sauf qu'il ne s'agit encore que de la seule relation qu'une chose quelconque entretient avec l'espace. Aristote, de fait, dénonce l'être pur, tout comme la présence pure. Il croit qu'il ne peut y avoir aucune forme sans intermédiaire. Pour lui donc, l'être ne peut pas être extrait de ses représentations. Ainsi, pour être présent, il faudrait savoir occuper la place qui vous est assignée dans l'espace. Cela se voit lors des assemblées ou des réunions publiques, lorsque que tout un chacun est confondu à la place qui lui est assignée par le groupe. À la question « qu'est-ce que la présence ? », la conception courante de répondre donc qu'elle renvoie à l'être relationnel spatialisé. Une telle conception se retrouve aussi dans la philosophie moderne.

Pour Hegel, « le temps est le pur Soi extérieur intuitionné dont le Soi ne s'est pas saisi » (Hegel, 1939-1941, II, p. 305). Or il ne faut pas beaucoup réfléchir pour remarquer que cette manière de considérer la présence est loin de tout dire. Il ne s'agit, une fois encore, que de la seule relation de la chose avec l'espace « extérieur » qu'elle occupe, dans la série des phénomènes. Heidegger, on le sait, sous la bannière d'une critique de Hegel, s'opposera à cette vision des choses en décrivant, dans le § 5 d'*Être et Temps*, un concept vulgaire du temps. Heidegger le répète dans *Kant et le problème de la métaphysique* : « Dans la succession [...] de la série des *maintenant*, ce qui surgit est, d'ordinaire, uniquement considéré dans l'expérience vulgaire du temps, mais ne peut absolument pas suffire à déterminer sa vraie essence » (Heidegger, 1929/ 1953, p. 248).

Toute occupation spatiale semble, de fait, restrictive. Mais peut-on limiter la présence à quelque chose de fini ? Peut-on limiter la présence à un espace défini ? Comment la présence devient-elle vraiment relation ? La présence est-elle accidentellement ou intrinsèquement relationnelle ? À quoi la présence est-elle fondamentalement reliée ? Répondre à ces questions revient à se demander ce qui suit : à partir de quel moment la relation avec la présence devient-elle vivante ?

Pouvoir répondre à cette question sera la marque que l'on entretient une relation véritable avec la présence et l'absence. Une telle relation, qui dit le vivant, échappe à toute limitation spatiale. Lorsque la relation à soi est médiatisée par les limites de l'espace, l'homme vit dans le registre des problèmes. Il est limité à ce qui est spatial, étant médiatisé par un corps non encore perçu en sa vérité. Cette vérité apparaît lorsque, relatif à l'essence de la métaphysique, le regard parvient à déceler, dans la spatialité, ce qu'Augustin Dibi, dans son texte sur *L'extériorité spatiale comme corps de l'unité*, appréhende au sens du lieu, en tant que corps de l'unité. À l'homme n'ayant pas encore accédé à l'expérience que son corps est le lieu de son unité, autrement dit que l'espace est le pendant du temps, que la finitude est

le lieu de l'infini, et que le présent est la demeure de l'absent, à un tel homme, son propre être fait encore problème.

Gabriel Marcel invitait déjà à passer de l'homme problème à l'homme mystère. Qu'est-ce à dire, sinon que seul est en relation avec ce qui est véritablement, celui dont l'être échappe aux limites de l'espace. Se trouver hors-espace tout en étant dans un cadre délimité par l'espace, c'est être passé de la présence absente à l'absence vers la présence présente à l'absence. Se réaliser comme étant par essence hors-espace, c'est se dire sous le mode de l'esprit. C'est être passé de l'organique à l'aorgique, au sens où, dans la *Science de la logique*, Hegel parle de l'esprit. Mais il y a esprit et esprit. Il est un genre d'esprit qui fait problème. Il en est un autre qui, passant dans le mystère, résout le problème de l'organique.

L'esprit qui fait problème est celui qui confond esprit de l'homme et esprit de Dieu. Il en est ainsi de Hegel dans le Cours de 1825, lorsqu'il soutient que « l'esprit divin est un esprit de l'homme » (Hegel, 1825/26/ 1976, p. 248). On peut dire que chez Hegel, c'est de l'homme que provient le Dieu. En effet, que signifie le fait que l'esprit de Dieu soit un esprit de l'homme ? Pourquoi ne dirait-on pas, au contraire, que l'esprit de l'homme est un esprit *de* Dieu, au sens où ce que l'homme a de plus propre, de plus fondamental, relèverait de Dieu ? Mais en vérité, non pas de Dieu, mais de l'être que l'homme et Dieu ont en partage en tant que lieu de leur possible commune nature !

Parvenir à une pensée du lieu de dialogue de l'homme et de Dieu, ce serait avoir expérimenté l'aorgique, situant dans le mystère. Qu'en est-il de l'aorgique ? Il renvoie à la pureté de l'esprit qui concilie humanité et divinité. Pour le comprendre, un petit détour, par la philosophie de Schelling, ne sera pas futile. On y découvre ceci : Pour se donner à connaître,

la Vie pure » - dans laquelle « art et nature ne s'opposent qu'harmoniquement », le premier étant « la fleur » de la nature et celle-ci « n'étant divine que par liaison avec l'art, multiforme, mais harmonique », cette Vie pure « doit nécessairement s'exposer (*sich darstellen*) de telle sorte que dans l'excès de l'*Innigkeit*, où les opposés s'échangent, cette Vie se sépare, que

l'organique qui s'était trop abandonné à la nature et oubliait son essence et sa conscience, passe dans l'extrême de l'auto-activité et de l'art et de la réflexion, et que la nature par contre, du moins dans ses effets sur les hommes réfléchissants, passe dans l'extrême de l'aorgique, de l'incompris, de l'inéprouvable, de l'illimité, jusqu'à ce que, à travers le cours des effets réciproques opposés, tous deux unifiés originellement se rencontrent comme au début (Schelling, 1795-1796/1987, p. 659).

Jacques Taminiaux de commenter :

Cette séparation-opposition débouche sur un retour, et c'est à nouveau dans un sentiment (*Gefühl*) que celui-ci culmine, un sentiment qui « appartient peut-être à ce que l'homme peut expérimenter de plus haut » et qui survient lorsque se rencontrent les deux opposés, l'homme universalisé, spirituellement vivant, purement aorgique dans son art, et figure achevée (*Wohlgestalt*) de la nature » (Taminiaux, in Schelling, 1795-1796/1987, p. 659-660).

Non plus simplement organique, l'homme vivant du mystère a quitté ce que le jeune Hegel qualifia d'esprit des religions de la nature, dont le judaïsme est l'accomplissement. L'accomplissement des religions de la nature, ainsi que le présente Olivier Depré (2003), c'est de parvenir à rencontrer le mystère de l'esprit autre, qui, ayant affronté la spatialité problématique, lui a permis de se métamorphoser : un tel esprit, Hegel et Depré le conçoivent au sens du christianisme. Cet esprit nouveau que ne peut plus limiter un quelconque espace, est présence infinie. L'esprit nouveau n'est plus espace, il est devenu temps. Ou plutôt, il apparaît le temps qu'il n'a jamais cessé d'être, et qui, par ce fait même, peut se dire éternité.

Une telle présence est le signe d'un être, c'est-à-dire en même temps d'un néant. Cet être n'est plus limitable au moment de pauvreté que révoquait Hegel au commencement de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cet être est celui de la *Science de la Logique*, c'est le véritablement spirituel. C'est celui que vise Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Il s'agit de la réponse que Heidegger veut donner à la puissante tentative hégélienne qui consiste à « dissoudre l'ontologie dans la logique » (Heidegger, 1927/2, p. 254). Ainsi que l'a perçu Françoise Dastur, dans *Heidegger. La question du Logos*, pour Heidegger, il s'agit, par cette

réponse, d'établir « une logique « philosophante » qui serait la « vérité » de la logique scolaire » (Dastur, 2008, p. 10) à laquelle se limitait Hegel à l'étape de la *Phénoménologie*...

Une telle réponse, appréhendée via l'unité de la pensée, est en soi conciliante, comme a su le voir Augustin Dibi dans son cours de Métaphysique, lequel présente l'unité philosophique de Hegel et Heidegger. En effet, si la présence passe dans son apparemment opposé qu'est l'absence, c'est que l'être est déjà devenu un néant. Alors seulement, l'on est relié à ce qui est à la fois présent et absent. Bien plus, alors et alors seulement, l'on est véritablement absent à la présence parcellaire ; ce qui signifie que l'on est désormais pleinement présent à la Présence exclusive, qui est la Présence fondamentale, c'est-à-dire la Présence infiniment présente. Elle est similaire à ce qu'appréhende Eckhart Tolle qui, dans *Le pouvoir du moment présent*, soutient que « l'espace n'est rien » (Tolle, 2010), pour dire simplement qu'il n'est pas.

Comme ce Présent, qui semblait absent, n'est fondamentalement rien d'étant spatial, il n'apparaît même pas l'autre de l'homme en relation. Autrement dit, il n'est pas un dieu. L'absent, qui se dévoile maintenant, s'offre comme l'homme véritable, le primitif jusqu'ici inconnu. Il ne sera pas cet autre de l'homme que la philosophie a voulu voir sous la figure du dieu trop facilement connu et encore attendu. Parcellaire est la présence qui oublie l'homme pour chercher ce dernier via son autre qu'est le dieu. Ainsi en est-il de Heidegger qui, dans l'interview accordée au *Spiegel* le 23 septembre 1966, soutient, qu'en l'ère de la dévastation de la terre sous le règne de l'étant et de la technique, « seulement un dieu peut encore nous sauver » (Heidegger, 1977) ; cet hypothétique dieu, Heidegger l'entend comme une alternative entre le dieu aorgique, unifié de Hegel mais aux accents démiurgiques de l'idéalisme métaphysique qui tarde à revenir, et le surhomme du réalisme organique de Nietzsche. Ce dieu, Heidegger veut le voir advenir sous l'impulsion des poètes allemands dont Hölderlin. Au travers de la parole poétique de ce dernier, Heidegger conçoit son dieu comme sur le modèle des divinités grecques,

lesquelles s'opposent au dieu judaïque, organique, de Levinas (1995). En somme la divinité nouvelle de Heidegger, seule peut la dire, la poésie allemande, ainsi que l'a perçu Sichère (2002).

Mais autre est ce que nous concevons ici. Qui, non seulement délaisse la divinité pour le divin, et qui se présente comme une alternative entre le judaïque et le grec, toutefois dans une perspective simplement humaine. Cela que nous recherchons, pour être divin, il est simplement humain. Il invite l'homme à être présence à lui-même. Véritable est la Présence qui attend l'Homme qu'elle accueille en elle-même et non dans l'ailleurs.

C'est Depré qui écrit : « Dans leurs dieux joyeux, c'est eux-mêmes que les Grecs retrouvaient » (Depré, 2003, p. 21). Cette humanité qui, sous la réserve de ne pas procéder des dieux grecs, est susceptible de se retrouver elle-même, cette humanité partiellement préfigurée par les Grecs, à moitié présentée par Hegel, et non totalement célébrée en notre contemporanéité par Olivier Depré, il convient de s'entendre sur ce qu'elle devrait être.

Pourra-t-elle seulement être thématifiée par Heidegger, lui qui, héritier de l'idéalisme allemand (Taminiaux, 1967), et en plus phénoménologue, attend encore un dieu sauveur ? Répondons par la négative. Heidegger, peut-être, a-t-il rencontré cette humanité, mais ne l'a-t-il pas reconnue. Il est ici indiqué de se demander ceci : pourrions-nous trouver, dans l'histoire de la philosophie, ou dans l'histoire elle-même, la preuve de cette attente qui n'attend que l'Homme et qui sait l'accueillir lorsqu'il se présente ? Où trouverions-nous celui qui attendra le salut en lui-même ? Et si celui qui l'aurait trouvé en lui-même se présentait comme l'Humanité primitive ?

Si Heidegger passe pour un phénoménologue qui, de manière tautologique, célèbre l'immanence existentielle, sous quelle figure apparaîtra l'incarnation de cette immanence de l'existence, c'est-à-dire ce qui sort de la spatialité courante sans pour autant entrer dans une autre forme de la spatialité qui serait divine ? Autrement dit, désormais, ce sera sans sortir de lui-même que l'Homme rencontrera la Présence. C'est en

sortant de lui-même que Heidegger veut rencontrer la Présence. C'est pourquoi il attend un autre, un dieu, qu'il ne peut voir parce que ce dernier lui apparaît encore absent, au nom de l'idée de la fuite des dieux.

Or cela que nous recherchons, et qui, s'il existe, devrait nous apparaître comme conforme à la Présence, devrait recevoir son même, un Homme, auquel il sera relié parce que ce même lui serait présent, en vertu de sa relation exclusive à la Présence, laquelle est accueil de l'apparemment absent, à savoir la plénitude de l'Humanité. La plénitude de l'humanité s'offre au travers d'une phénoménologie qui s'interprète à l'aune du sacré. Mais un sacré divergent de celui que postule Heidegger dans sa philosophie de la religion. La pensée du sacré, qui nous préoccupe, consiste en une herméneutique de l'homme qui, s'éprouvant en tant que fondamentalement relié à la Présence absente et à l'Absence présente, rend caduque toute relation à des étants du type des dieux appréhendés par l'homme comme lointains.

Quant à la présence parcellisée, celle qu'offre la philosophie de Heidegger, elle est l'œuvre de l'humanité parcellisée, laquelle ne se conçoit que par la médiation d'étants particuliers. Ces derniers, parce que cette humanité parcellisée les a posés comme partiellement présents, elle les imagine intellectuellement via une conscience phénoménologique. Mais cette dernière phénoménologie est elle-même parcellaire, elle est médiatisée par une métaphysique de l'esprit d'étants supérieurs, les dieux. Croyant l'autre aspect de la phénoménologie absent, la phénoménologie de l'esprit est le fait d'une humanité qui a perdu de sa pureté. Elle est phénoménologie de l'esprit du surhomme.

Par contre, la phénoménologie de l'homme interprète l'expérience originaire de l'être s'éprouvant comme l'Humanité qui n'a pas besoin de s'élever par la conscience à autre chose qu'elle-même. Elle est cette herméneutique du sacré, c'est-à-dire de la relation fondamentale de l'humanité à ce qui est présent et qui, jadis, semblait se donner dans l'absence. Une telle Humanité, parce que reliée sans limite à l'originaire présence, est phénoménologiquement primitive. Cette dernière Humanité est

tautologique. En l'originare, elle s'accueille. L'Humanité s'accueille. En cette figure quêtée, l'Humanité s'accueille. La phénoménologie qui, sous cette figure nouvelle, accueille l'Humanité qui se reçoit comme pure Présence, est l'accomplissement de la phénoménologie de la religion, celle de Heidegger. Et si elle en est l'accomplissement, c'est qu'il se peut que la phénoménologie qui part de Heidegger ait échoué à parvenir à cet accomplissement.

Conclusion

En somme, lorsque la relation à la Présence échoue à se faire ce pur accueil du phénomène de l'Humanité jadis voilée par la phénoménologie de l'esprit, elle se limite à la pensée des dieux nouveaux. Par contre, lorsque la relation à la Présence parvient au site de l'Humanité primitive, elle se met au service de l'homme / elle se fait servante de l'Homme. La relation aux dieux nouveaux, nous l'appelons religion. Quant à la relation à l'Humanité primitive, nous l'appelons spiritualité. La religion accomplie est spiritualité. La première se caractérise par la célébration des dieux. La seconde se caractérise par la célébration des divins. L'une met en inimitié avec Dieu en cherchant des dieux et un salut nouveaux. L'autre est amitié avec l'Homme qu'elle divinise dans la relation à l'Humanité primitive. La relation des hommes aux divinisés que sont les divins, voilà ce qu'est la spiritualité. Alors que la religion attend des dieux nouveaux encore absents et incertains, la spiritualité est relation à l'Humanité nouvelle déjà présente. Mais en quoi la relation des hommes aux divins définit-elle spécifiquement la spiritualité? C'est bien là une question qui devra alimenter nos recherches futures.

Notes

¹ « S'il y a des lieux originaux où se rencontre le divin », qu'est-ce qui les distingue et les détermine ? Que sont-ils à vrai dire ? S'agit-il d'endroits particuliers que nous rejoindrions pour attendre la manifestation divine ou de lieux dans l'esprit qui nous permettraient de contempler le divin arrivant vers nous ? Il n'en est rien. Bien que ces lieux physiques ou conceptuels ne soient pas complètement en dehors de l'espace forgé et offert par le divin » (Darwich, 2013, p. 42)

² Ainsi qu'il le précisait : « L'essence extatique de l'homme repose dans l'ek-sistence, qui reste distincte de l'existentia pensée d'un point de vue métaphysique. Cette existentia (...) Nietzsche la conçoit comme l'éternel retour de l'identique. Quant à savoir si cette

existentia (...) suffit à penser ne fût-ce que l'être de la pierre, ou même la vie, (...) nous laissons la question en suspens » (*ibid.*, p. 93).

- ³ Voir : « La mort au langage démiurgique comme humanisation par le verbe silencieux : Une herméneutique anthropologico-littéraire du poème de G. Trakl intitulé « Silence » à partir du « Quadriparti » de M. Heidegger », à paraître, 2014.

Bibliographie

Aristote (1999). *Physique*. Trad. de A. Stevens. Introduction et notes par L. Couloubaritsis. Paris : Vrin, 336 p.

Birault, H., (2005). *De l'être, du divin et des dieux*, Cerf, Paris , 628 p.

Blumenberg H., (2006). *Beschreibung des Menschen*, Francfort : Suhrkamp.

Camilleri, S., (2008). Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919). Dordrecht : Springer, 640 p.

Compte-Sponville, A., (2006). L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu, Paris : Albin Michel, 220 p.

Darwiche, F., (2013). *Heidegger. Le Divin et le Quadriparti*, Ovadia, 286 p.

Dastur, F. (2007). *Heidegger. La question du Logos*, Paris : Vrin, 256 p.

Depré, O., (2003). Introduction à : Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*. Précédé de *L'esprit du judaïsme*, trad. O. Depré, Paris : Vrin, 253 p.

Fédier, F., (2009). « Heidegger et Dieu », in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris : PUF, 384 p.

Frede, M., (1996). *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent. Dans Corps et âme : Sur le De Anima d'Aristote*, études réunies par Cristina Viano, Paris : Vrin, 555 p.

Porion J.-B., (2006). *Heidegger et les mystiques*, Genève : Ad Solem, 59 p.

Greisch J., (1983). « Hölderlin et le chemin vers le sacré ». Dans Michel Haar (Dir) *Martin Heidegger, Cahier de l'Herne*, Éd. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 403 à 415.

Greisch, J., (1987). *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987, 421 p.

Grondin, J., (2009). *La philosophie de la religion*. Paris : P.U.F, 128 p.

Gourdain, S., (2010). « Heidegger et le "dieu à venir" : s'il y a être, pourquoi Dieu ». Dans *Klêsis, Später Heidegger* (15). Montpellier : CRISES. Repéré à : http://www.revue-klesis.org/pdf/6_Sylvaine.pdf.

Hadot, P., (1993). « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? » Dans *Problèmes de la morale antique*. Études réunies par P. Demont, Amiens : Faculté des Lettres, pp. 7-37.

Hegel, G.W.F., *Leçons sur Platon* (1825/26). Trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, 1976, édition du manuscrit de Griesheim, Paris : Aubier.

Hegel, G.W.F., (1939). *Phénoménologie de l'Esprit*, 2 volumes, Trad. J. Hyppolite, Paris : Aubier, 358 p.

Heidegger, M., (1927). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1975, 2. Auflage 1989, 3. Auflage 1997, X, 473 p.

Heidegger, M., (1929). *Kant et le problème de la métaphysique*, Trad. Rudolf Böhme et Alphonse de Waelhens (1953). Paris : Gallimard, 307 p.

Heidegger, M., (1946). *Lettre sur l'humanisme*. Trad. Roger Munier, 1957, Paris : Aubier, 189 p.

Heidegger, M., (1919/1920). *Phénoménologie de la vie religieuse*. Trad. J. Greisch (2012). Paris : Gallimard, 415 p.

Heidegger, M., (1951). *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys Becker et Gérard Granel, 1959, Paris : P.U.F, 262 p.

Heidegger, M., (1968). "Qu'est-ce que la métaphysique?" Trad. d'Henry Corbin, *Questions I et II*, Gallimard. Paris: Gallimard, trad. par Roger Munier, *Cahier de l'Herne: Martin Heidegger*, (traduction pas reproduite dans la version Livre de poche de ce même Cahier) Paris : Gallimard, 1983, p. 47-56.

Heidegger, M., (1990), Frankfurt am Main. (2005) *Achèvement de la métaphysique et poésie*. Trad. française Adeline Froidecourt. Paris : Gallimard, 208 p.

Heidegger, M., (1971). *Schelling. Le Traité de 1809 sur la liberté humaine*, Trad. Jean-François Courtine (1977) Paris : Gallimard, 352 p.

Heidegger, M., (1976). *Entretien au Spiegel*, Fribourg-Zähringen (1966). Traduction française par J. Launay (1988) publiée sous le titre « Réponses et questions sur l'histoire et la politique », Paris : Éditions Mercure de France.

Levinas (1995). *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Poche, 285 p.

Schelling, F.W.J. (1795-1796). *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*. Dans *Premiers Écrits* (1794-1795), Tr. J.-F. Courtine, 1987, Paris : P.U.F.

Sichère, B., (2002). *Seul un dieu peut encore nous sauver*, Paris : Desclée de Brouwer, 324 p.

Sommer, C., (2011). « Le sujet sans subjectivité. Après le « tournant théologique » de la phénoménologie française », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2014. Consulté le Juin 2013. URL : <http://rgi.revues.org/1133>

Taminiaux, J., (1967). La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel, La Haye : M. Nijhoff, 286 p.

Taminiaux, J., (1989). *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble: Million, 297 p.