

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 8 – 2020

Editée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2020

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

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Séverin YAPO, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE PUBLICATION :

Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

REDACTEUR EN CHEF :

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

SECRETARE DE RÉDACTION :

Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire
Séverin YAPO, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

RESPONSABLE TECHNIQUE :

Raoul KOUASSI Kpa Yao, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

SOMMAIRE

Pourquoi Heidegger ?	9
Argumentaire du Numéro Thématique : Seul un Dieu peut encore nous sauver.....	11
BOKO (Sèdjro Bernadin), Vers une phénoménologie sotériologique : du « seul un Dieu peut nous sauver » de Heidegger au « seul un Dieu vivant peut nous sauver » de Michel HENRY.....	12
KOUADIO (Konan Oscar), Du Gestell technologique : quel salut pour l'humanité ?.....	31
SENZÉ (Kouamé Raymond), Ontologie et foi dans la pensée heideggérienne.....	56
KOUASSI (Kpa Yao Raoul), La science et Dieu chez Leibniz et Einstein.....	71
GAINSI (Grégoire-Sylvestre M.), Et l'art créa Dieu : Hölderlin et Heidegger au sujet de la divinité de Dieu.....	91
KOFFI (Kouakou Marius), Déchoir spirituel du monde et désir divin : l'hénologie plotinienne comme sortie des crises existentielles.....	108
KOUASSI (Moulo Elysée), <i>In-quiétude</i> et appel chez Gabriel MARCEL : le Toi absolu comme fondation onto-théologique du bonheur.....	128
KISSEZOUNON (Gervais), TECHOU (Roland) « Seul un dieu peut encore nous sauver ». Décryptage et lecture analytique d'une expression énigmatique à l'ère du numérique et de coronavirus.....	151
GOULEI (Yves Laurent), Ô poètes ! ô Dieux ! vérité(s) d'un humanisme fondamental.....	174

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 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

NUMÉRO THÉMATIQUE 2020 DE LA REVUE RESPETH

« SEUL UN DIEU PEUT ENCORE NOUS SAUVER »

Pour son numéro de Décembre 2020, la Revue Spécialisée en Études Heideggérienne (respeth) lance un appel thématique.

La thématique générale est référencée à la parole de Martin Heidegger issue de son entretien avec la revue *Der Spiegel* : « Seul un Dieu peut encore nous sauver ». En somme, il s'agira d'évaluer l'entente heideggérienne de cette parole relativement à la problématique de la technique. La question de Dieu, telle qu'elle se présente dans l'histoire de la Philosophie, surtout ceux des auteurs avec lesquels le penseur de Messkirch a eu un véritable commerce, trouvera une résonance particulière dans cette perspective. De même, des contributions inédites sur la question du Sacré, du Divin, etc., à l'ère contemporaine, sont attendues.

VERS UNE PHÉNOMENOLOGIE SOTÉRIOLOGIQUE : DU « SEUL UN DIEU PEUT NOUS SAUVER » DE HEIDEGGER AU « SEUL UN DIEU VIVANT PEUT NOUS SAUVER » DE MICHEL HENRY

Sèdjro Bernadin BOKO

École Normale Supérieure Porto-Novo (Bénin)

bobecap2000@yahoo.fr

Résumé : La réduction phénoménologique permet d'approcher Dieu sans professer une foi en une religion. L'onto-phénoménologie de Heidegger et Henry a tenté de poser cette problématique de Dieu, respectivement à partir de l'être et de la vie. En ce sens, l'ontologie fondamentale du *Dasein* est la condition de possibilité de la question du sacré, du divin. Elle le fait à partir de la poésie. La phénoménologie de la vie, quant à elle, tente de penser Dieu à partir de la vie. C'est ainsi que le « seul un dieu peut nous sauver » devient « seul un dieu vivant peut nous sauver ».

Mots-clés : HEIDEGGER, HENRY, ÊTRE, VIE, DIEU, PENSEE ET POÉSIE.

Abstract : The phenomenological reduction makes it possible to approach God without professing a faith in a religion. The onto-phenomenology of Heidegger and Henry attempted to pose this problematic of God respectively from being and from life. In this sense, the *Dasein's* fundamental ontology is the possibility condition of the sacred and the divine's question. She makes it through poetry. The phenomenology of life, for its part, attempts to think God on the basis of life. This is how the "only a god can save us" becomes "only a living god can save us".

Keywords: HEIDEGGER, HENRY, BEING, LIFE, GOD, THOUGH, POETRY.

Introduction

Peut-on réellement parler d'une phénoménologie sotériologique ? Le désir qui sous-tend cette question est une mise en route vers une interrogation radicale sur la célèbre et énigmatique formule de Martin Heidegger au journal *der Spiegel* (1966), publiée, sur sa demande, après sa mort : « Seulement un dieu peut encore nous sauver » et sur « seul un dieu vivant peut encore nous sauver » de Michel Henry, parole tout aussi énigmatique présente dans son ouvrage sur *la philosophie du christianisme*. Martin Heidegger et Michel Henry ont essayé de faire de la phénoménologie husserlienne une onto-phénoménologie. D'une part l'onto-phénoménologie de Heidegger trouve son expression effective dans l'ontologie fondamentale du *Dasein* et d'autre part l'onto-phénoménologie de Michel Henry conduit inexorablement à une

phénoménologie de la vie. La phénoménologie sotériologique, que nous appelons de tous nos vœux, n'est que cette tentative de comprendre l'ontologie fondamentale et la phénoménologie de la vie comme une doctrine du salut.

Nietzsche pose de façon poignante la question de la philosophie comme doctrine du salut en ces termes : « Où trouverait-on l'exemple d'un peuple atteint de maladie et à qui la philosophie aurait rendu sa santé perdue ? » (F. Nietzsche, 1975, p. 12). Depuis Socrate, la philosophie a toujours été une thérapie, une doctrine du salut. Dans son *apologie*, le taon d'Athènes notifie que son philosophe n'est possible parce qu'il écoute son *daïmon*, la voix de la conscience. Cette voie ne fait qu'annoncer la conscience phénoménologique. Cette préfiguration transparaît dans l'intentionnalité elle-même : toute conscience est conscience de quelque chose. Certes il n'est plus question de la conscience morale, mais avant tout de la conscience comme corrélation noético-noématique. La conscience transcendante sauve donc la philosophie de l'empirisme dogmatique et du positivisme rationaliste. Seulement cet acte auto-fondationnel pose une problématique fondamentale : Y-a-t-il quelque chose plus fondamental que le *Dasein* ou l'*ego* vivant ?

Cette question simpliste nous engage à intuitionner la possibilité d'un fond (*Grund*) avant le *Dasein* ou l'*ego* vivant. Le fond, qui rend possible toute chose, n'est pas le retour à Dieu, ni au divin, ni au sacré, mais à cette phénoménologie hylétique infructueuse ou phénoménologie de l'inapparent. Autrement dit, il faut prendre en compte le monde-de-la-vie, le monde avant toute recherche scientifique et chercher dans ce monde-de-la-vie le départ de toute connaissance possible. Comment le monde-de-la-vie oriente-t-il le regard du *Dasein* ? Heidegger propose une habitation du monde comme poète. Seul le poète est détenteur du sacré. La crédibilisation du poète est la seule topologie qui enclenche l'appel d'un Dieu sauveur. En revanche, l'appel de la vie va conduire à l'invocation d'un dieu vivant. Comment le dieu heideggérien sauve-t-il ? Comment le dieu vivant sauve-t-il. Et qu'en est-il du

dieu vivant ? En d'autres termes, la phénoménologie sotériologique est-elle possible ?

Cette analyse se poursuit à trois objectifs. Le premier objectif sera une saisie intuitive de la question du divin dans la pensée de Heidegger. Il sera question de penser entre le nihilisme et l'arrondissement technique, la possibilité d'élaborer une sotériologie heideggérienne qui passe par l'écoute de la mélodie rhétorique afin d'en décrypter la rigueur scientifique et de faire de l'ontologie fondamentale, la philosophie comme science rigoureuse. Le second objectif tentera de partir de la phénoménologie de la vie de Michel Henry pour la percée d'une sotériologie au cœur de la phénoménologie. L'équation Dieu = Vie est la clef de voûte de cette sotériologie. Enfin le troisième objectif sera une lecture croisée du dieu heideggérien au dieu vivant henryen. L'enjeu fondamental sera d'établir la phénoménologie comme une doctrine de salut.

1. HEIDEGGER ET LA QUESTION DU DIVIN

Dans une lettre adressée à Heidegger, Bultmann regrette le départ de Heidegger de la théologie. Cette correspondance prouve évidemment « sa provenance théologique. Celle-ci doit s'entendre à la fois comme son *enracinement* socio-catholique, *sa dette* à l'égard des schèmes fondamentaux de la théologie catholique et protestante, et sa sortie jamais achevée, de la théologie » (Capelle, 2011, p. 335). Entre 1909 et 1926, autrement dit avant la parution de *Sein und Zeit*, le jeune Heidegger étudie la théologie catholique à l'université catholique de Fribourg-en-Brigsau dans le cadre d'un programme largement consacré à la philosophie. Il tente pendant cette période d'associer une réflexion sur la facticité et les fondements de la phénoménologie, la question de l'être et le statut de la théologie, fréquentant régulièrement le théologien Bultmann, il commente l'évangile de Jean, les épîtres de Paul, les *Confessions* de saint Augustin, plusieurs mystiques médiévaux (Bernard de Clairvaux, Thérèse d'Avila) et revendique le compagnonnage de maître Eckhart. Il essaie d'élaborer une philosophie de la vie religieuse, puis s'éloigne du christianisme. Il

problématise le rapport philosophie-théologie sur la base d'une pensée radicale de la finitude et de la transcendance de l'être, qui le conduit à la publication en 1927 de son maître livre *Être et temps* (Cf. Ibidem).

Lors de sa formation en théologie, le professeur Carl Braig, représentant de la théologie systématique, a contribué de façon décisive à l'orientation de la pensée de Heidegger. Heidegger est tombé, dès la classe de terminale, sur l'ouvrage de Carl Braig, *De l'Être. Précis d'ontologie*, paru en 1886, et dont la partie documentaire comportait « de longs extraits d'Aristote, de Thomas d'Aquin et de Suarez, ainsi que l'étymologie des mots pour les notions ontologiques fondamentales », qui seront les outils intellectuels de Heidegger. C'est grâce à lui que la tension entre ontologie et théologie spéculative, en tant que structure interne entre dans la sphère de la recherche de Heidegger (Cf. Ott, 1990, p. 62). Plus tard, le philosophe allemand résuma les rapports entre sa pensée et la théologie catholique par la formule suivante qui exprime la dette de sa pensée envers cette dernière : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir » (Heidegger, 1976, p. 95).

La question fondamentale est dès lors : que pourrions-nous retenir de cette fréquentation théologique de Heidegger ? Nous pourrions certifier que de cette fréquentation théologique marque d'une empreinte particulière la pensée de Heidegger. Car cette pensée sera désormais élaborée dans la tension permanente entre philosophie et théologie. Ces rapports dans la pensée de Heidegger obéissent à une triple topique. D'abord, une première annoncée dans *Être et Temps*, systématisée dans la conférence *Phénoménologie et Théologie*, commentée dans la *Lettre du 8 août 1928* à E. Blochmann et ressaisie dans le cours *Introduction à la métaphysique*, concerne la relation « Philosophie et théologie scripturaire » : la science ontologique, rivée à la seule question de l'être et à l'écart de toute « vision du monde », est en débat avec la théologie chrétienne, science ontique élaborée à partir de la foi au Dieu crucifié. Puis, une deuxième topique manifeste la solidarité inaugurale et historique de la théologie et de la

philosophie : « Philosophie et onto-théologie ». Enfin, à partir des années 1934-1935, les travaux de Heidegger s'orientent vers un nouveau type de problématique qui détermine un troisième rapport : « Pensée de l'être et attente ». C'est dans l'ouverture de l'Être que doit être pensée la survenue possible d'un dieu divin par-delà toute référence chrétienne ou antichrétienne. Les textes jalons en sont, pour l'essentiel, les *Contributions à la philosophie* de 1936-1938, la *Lettre sur l'humanisme* de 1946, le *Séminaire de Zurich* et les *Approches de Hölderlin* en 1951, *Identité et Différence* de 1957, et la conférence donnée à Fribourg-en-Brisgau en 1964, Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au « problème d'une pensée et d'un langage non objectivant dans la théologie d'aujourd'hui » (Capelle, 2001, p. 12).

La tension permanente entre philosophie et théologie se trouve de façon explicite dans *La fin de la philosophie et le tournant* (Heidegger 1976, p. 309-321). Dans ce texte où la question de fond est l'essence de la technique, nous avons l'irruption de la théologie : « le dieu vit-il ou reste-t-il mort ? N'en décident ni la religiosité des hommes ni, encore moins, les aspirations théologiques de la philosophie et des sciences. Si dieu est dieu, il advient à partir de la constellation de l'être et à l'intérieur de celle-ci » (Ibid., p. 320). Force est de constater que la question de dieu est posée seulement par la pensée. Autrement dit, cette question n'est possible qu'à l'intérieur de la constellation de l'être. C'est donc à une expérience onto-phénoménologique du divin que se risque la pensée heideggérienne. En ce sens, le philosophe allemand appert que l'ontologie fondamentale du *Dasein* est la condition de possibilité de la question de dieu. Ainsi donc, « fort peu nombreux sont ceux qui savent que le dieu attend la fondation de la vérité de l'estre et par là le saut d'un bond de l'être humain dans le *Da-sein* » (Ga 65, 417), de l'être humain parvenu à décoller du sujet comme de toute métaphysique de subjectivité (Arjakosky (dir), 2013, p. 347).

Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, l'auteur de *Sein und Zeit* pose à nouveau frais le rapport entre l'essence de l'homme et Dieu. Il faut

souligner que l'essence de l'homme est le *Dasein*. Cette essence de l'homme convoque désormais sur le plan ontologique le rapport du *Dasein* à Dieu. Il n'est point question de friser le nihilisme mais de remarquer certainement que « ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot « Dieu » » (Heidegger, 1976, p. 112). Le lien intrinsèque établi entre la vérité de l'Être et l'essence du sacré ne peut qu'entériner le rapport entre la pensée de l'être et l'attente de Dieu. La pensée de l'être est une action intérieure, un état différent, une ouverture de l'être-là-par et dans la pensée. Elle est une autre façon d'être au monde. Elle n'est ni théorique ni pratique. Elle advient avant cette distinction. Elle est le souvenir de l'être et rien d'autre. Elle n'a pas de résultat. Elle n'a pas d'effet. Elle satisfait à son essence dès lors qu'elle est (Safranski, 1996, 384). La pensée de l'être n'est pas une pensée calculante mais une pensée méditante. En effet, « la pensée qui médite exige parfois un grand effort et requiert toujours un long entraînement. Elle réclame des soins délicats que tout autre authentique métier. Elle doit aussi, comme le paysan, savoir attendre que le grain germe et que l'épi murisse » (Heidegger, 1976, p. 136). Dans cette attente de la pensée, s'ouvre de nouveaux possibles, le possible de l'expérience du sacré et l'advenu d'un dieu divin.

Un double diagnostic apparaît dans l'approche heideggérienne du sacré et du dieu divin : d'une part les déterminations de l'onto-théologie et d'autre part la déification de l'entendement. Le nihilisme nietzschéen met fin à l'onto-théologie à travers la question de « la mort de Dieu ». Nietzsche claironne l'abandon de l'onto-théologie grâce à son chantre Zarathoustra lorsqu'il déclame :

Ils sont morts tous les dieux : désormais nous voulons que vive le surhomme - qu'un jour en plein midi ce soit notre ultime volonté ! » Si Dieu et les dieux sont morts, au sens de l'expérience de la métaphysique élucidée, le surhomme ne prendra jamais la place de Dieu. La proposition « la mort de Dieu » indique la fin du monde suprasensible et

de tous ses succédanés. Cette « mort de Dieu » tient toujours en haleine la question du Forcené : « Comment est possible cette chose que des hommes soient capables de tuer Dieu ? (Heidegger, 1962, p. 314).

Au cœur de cette question subsiste toujours la possibilité de repenser l'expérience du sacré et l'advenu d'un dieu divin. Cette expérience du sacré et l'advenu d'un dieu divin exige une pensée qui détrône la déification de l'entendement. Heidegger insiste sur cela lorsqu'il écrit :

les voyous publics ont aboli la pensée et mis à sa place le bavardage, ce bavardage qui flaire le nihilisme partout où il sent son bavardage en danger. ... La pensée ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la Raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire la plus opiniâtre de la pensée (Idem, p. 323).

L'homme de la pensée doit se tourner vers les poètes et interroger la manière dont ils chantent :

Les poètes sont ceux des mortels qui, chantant gravement le dieu divin, ressentent la trace des dieux enfuis, restent sur cette trace, et tracent ainsi aux mortels, leurs frères, le chemin du revirement. ... Être poète en temps de détresse, c'est alors : chantant, être attentif à la trace des dieux enfuis. Voilà pourquoi, au temps de la nuit du monde, le poète dit le sacré (Idem, p. 324).

Le penseur dit donc l'Être et le poète nomme le Sacré. En définitive, la tâche poétique essentielle consiste à dévoiler ce secret de l'Être qui s'ouvre dans une quadruple orientation. La poésie instaure l'Être dans la parole. Elle est la poésie de l'Être. C'est donc l'Être, qui, dans la poésie, a le premier et le dernier mot ; c'est lui qui parle à cette croisée des chemins de la Terre et du Ciel, des Dieux et des Hommes. « La poésie est cette prise de la mesure, à savoir pour l'habitation de l'homme » (Heidegger, 1958, p. 238). La poésie est par excellence une mesure. Le poète prend cette mesure lorsqu'il dit les aspects du ciel de telle sorte qu'il se plie à ses apparences, comme à cette étrangère où le Dieu inconnu se « délègue ». Le dire poétique des images rassemble et unit en un seul verbe la clarté et les échos des phénomènes, l'obscurité et le silence de l'étranger. Par de tels aspects le Dieu étonne. Dans et par l'étonnement, il manifeste sa continuelle proximité. Dieu est proche de nous grâce à la pensée et la poésie. C'est pourquoi Heidegger rappelle cette proximité de Dieu dans son entretien à Spiegel : « Seul un Dieu peut encore nous sauver. La seule possibilité qui nous reste dans la pensée et dans la

poésie, c'est la disponibilité pour la manifestation de ce Dieu ou pour l'absence de ce Dieu dans la catastrophe : que nous sombrions face au Dieu absent » (Heidegger, 1976). Si la pensée dit l'Être et la poésie nomme le sacré, alors les deux pourront assurer à l'homme la possibilité du salut. Le « Dieu qui peut nous sauver » n'est ni le dieu de la théologie naturelle, ni celui de la théologie dogmatique. « Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser » (Heidegger, 1968, p. 306). Ce Dieu n'advient que par l'onto-phénoménologie de Heidegger. C'est à partir de la question de l'Être que se pose la question de Dieu. Michel Henry posera la question de Dieu à partir de la Vie. Il affirmera à suite de Heidegger : « Les hommes voudront mourir - mais non la Vie. Ce n'est pas n'importe quel Dieu aujourd'hui qui peut encore nous sauver, mais - quand partout et s'étend sur le monde l'ombre de la mort - Celui-là qui est Vivant » (Henry, 1996, p. 345). Selon Henry, seul un Dieu vivant peut encore nous sauver. Avant de penser le rapport entre le Dieu heideggérien et le Dieu vivant d'Henry, nous allons aborder d'abord le rapport entre la phénoménologie matérielle et le christianisme.

2. HENRY ET LA PHENOMENOLOGIE DU CHRISTIANISME

La phénoménologie du christianisme est la compréhension du christianisme à partir de l'onto-phénoménologie de Michel Henry. Cette onto-phénoménologie est une phénoménologie de la Vie. En effet, « la phénoménologie de la vie s'inscrit dans le grand courant philosophique qui a pris naissance en Allemagne à la fin du XIX^e siècle avec Edmund Husserl et qui, avec des penseurs majeurs comme Martin Heidegger et Max Scheler, s'est continué à travers tout le XX^e siècle pour être vivant aujourd'hui, en France notamment » (Henry, 2010, p. 59). Elle s'écarte de la phénoménologie historique parce qu'elle a pour objet la Vie qui est de part en part phénoménologique. La Vie n'est ni un étant ni un mode d'être de l'étant. La seule vie qui existe est la vie phénoménologique transcendantale qui définit le mode originaire de la phénoménalité pure, à laquelle nous

donnons le nom de révélation. La révélation propre à la vie est une *auto-révélation*. Cette auto-révélation veut dire d'une part que la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation et d'autre part, ce qu'elle révèle, c'est elle-même. La révélation de la vie et ce qui se révèle en elles ne font qu'un (Cf. Idem, p. 64-65). Si la révélation de la vie coïncide dans l'immanence avec ce qu'elle révèle, comment la vie se révèle-t-elle ?

Pour répondre à cette question, nous admettons que l'auto-affection reste la voie noble pour décrire l'autorévélation. Mais étant donné qu'il y a une connexion essentielle entre le pur fait de vivre et l'affectivité, une autre voie s'ouvre : celle du christianisme. Car au dire de Jean, Dieu n'est pas seulement Vie, il est Amour. De plus, Henry justifie que « le vivant parvient dans la Vie en s'appuyant sur le propre parvenir de la Vie en soi, en s'identifiant à ce dernier – à l'auto-révélation de la Vie elle-même identique à la Révélation de Dieu » (Henry, 1996, p. 73). Nous ne voudrions pas, sans pour autant nous écarter, en face de cette ouverture à Dieu, réitérer cette célèbre question heideggérienne : « Comment Dieu entre dans la philosophie moderne, mais dans la philosophie en tant que telle ? » (Heidegger, 1968, p. 290).

Loin de chercher à détailler et à restituer la réponse du philosophe de Fribourg lors de son séminaire d'Hiver en 1957, notons tout de même que l'enjeu de cette question est de comprendre comment et pourquoi la philosophie s'achève et s'accomplit en coïncidant avec la religion manifeste, chrétienne. Revenons à cette question qui comme un rythme cadence toute la conférence. « Comment Dieu entre-t-il en philosophie ? » L'interlocuteur principal de Heidegger est évidemment Hegel. D'une part, nous avons Dieu, partout présent en philosophie (le dieu grec) et d'autre part Dieu, révélé en Christ. Le génie de Heidegger est de substituer à Dieu révélé en Christ (dont Hegel dire qu'il est « le gond autour duquel tourne toute l'histoire du monde ») un dieu anonyme et religieusement indéterminé dont il en réduit définitivement la divinité et la puissance, puisqu'il le place en résidence forcée et le soumet à l'ordre métaphysique (Franck, 1998, p. 148).

En ce sens, le philosophe allemand pense que Dieu entre dans la philosophie par la Conciliation. La Conciliation nous révèle l'être comme le fond qui apporte et qui présente ; et ce fond à lui-même besoin d'une fondation-en-raison appropriée, à partir de ce qu'il fonde lui-même en raison : c'est-à-dire qu'il a besoin d'une causation par la Chose la plus originelle, par la Chose la plus primordiale entendue comme *Causa sui*. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser. En effet, le Dieu comme *Causa sui*, qui n'est pas le Dieu des philosophes, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire (Cf. Ibid., p. 306).

Henry ne s'est jamais posé cette question de l'entrée de Dieu dans sa phénoménologie de la vie. Mais, sa compréhension de Dieu n'est pas radicalement différente du divin heideggérien. La *Causa sui* pourrait être appliquée à la compréhension henryenne de Dieu. Car l'une des équations du christianisme qu'on trouve chez Henry est : Dieu est Vie. Sans doute, le philosophe de Montpellier n'est pas le premier à penser ainsi. Car, Hegel écrit dans un manuscrit théologique de jeunesse, *L'essence du christianisme et son destin* : « Dieu ne peut pas être enseigné, ni appris, car il est vie, et ne peut être saisi que par la vie » (Heidegger, 1980, p. 158). « Dieu est Vie », l'une des équations fondamentales du christianisme, existe donc chez Hegel. La manière dont la question de Dieu se pose chez Henry est réellement proche du système hégélien. Car, le tableau que nous offre la lecture heideggérienne de l'histoire de la métaphysique en constatant l'accomplissement et l'achèvement de la philosophie hégélienne par la religion manifeste, le christianisme semble être proche du schéma henryen.

Toutefois, nous ne voulons pas inscrire l'onto-phénoménologie de Henry dans une tradition onto-théo-logique. Parce que, « la phénoménologie (...) s'oppose dans le principe à la métaphysique pour autant qu'elle s'entient délibérément au *phénomène tel qu'il se montre de lui-même* » (Henry,

2000, p. 303). Ceci étant, il est aberrant de lier la phénoménologie de la vie à l'onto-théo-logie. Car, la question fondamentale de l'onto-théo-logie – comment Dieu entre-t-il dans la philosophie ? – n'est pas le problème de la phénoménologie de la vie. Le problème de la phénoménologie de la vie est de parcourir la grande coïncidence qu'elle découvre avec le christianisme. Il n'est plus simplement question d'une Conciliation mais d'une approche phénoménologique du christianisme : Je voudrais m'interroger sur la possibilité d'une approche phénoménologique du christianisme – étant entendu qu'il ne s'agit pas de proposer une interprétation mais qu'une telle « approche » devrait pouvoir conduire au cœur du christianisme. Je dirai tout de suite qu'une phénoménologie capable de remplir un tel programme est la phénoménologie de la vie (Henry, 2004, p. 103).

Tout en écartant la phénoménologie historique qui a pris naissance chez Husserl et l'herméneutique, Henry ose un chemin radicalement fidèle à la méthode phénoménologique. Il veut atteindre le cœur du christianisme. Ceci n'est rien d'autre qu'un geste de réduction phénoménologique : « Aller droit aux choses ». Comment a-t-il pu atteindre le cœur du christianisme ? Que découvre-t-il ? Avant tout qu'est-ce que le christianisme ? L'introduction de *C'est moi la Vérité* aborde ouvertement cette question : « appellerons-nous « christianisme » » (Henry, 1996, p. 7). Avant de traverser cette introduction pour voir ce qu'il se profile à l'horizon, efforçons-nous selon nos possibilités de tracer de façon historique le dialogue de Henry avec le christianisme. Notons pour commencer que le christianisme est présent dès le début de la quête philosophique de Henry. Cette présence se traduit par la place qu'occupe maître Eckhart dans *L'Essence de la Manifestation*.

En 1966, dans son essai sur l'ontologie biranienne, Henry trouve dans le christianisme le paradigme de ce qui fut sa « première grande émotion ». Le christianisme place en réalité avant tout la vie. Avant toute action, il y a la vie pas n'importe quelle vie mais la vie de l'ego. En effet, la rencontre avec Maine de Biran lui a permis d'accorder une place centrale à l'action.

En ce qui concerne la philosophie de cette dernière, l'auteur de *Philosophie et phénoménologie du corps* écrit : « La philosophie de l'action de Maine de Biran n'est pas une philosophie de l'action par opposition à une philosophie de la contemplation ou de la pensée, elle est une théorie ontologique de l'action et son originalité, sa profondeur ne réside pas dans le fait d'avoir déterminé le cogito comme un « je peux », comme une action et comme un mouvement, elle consiste dans l'affirmation que l'être de ce mouvement, de cette action et de ce pouvoir, est précisément celui d'un cogito » (Henry, 1966, p. 74). Ce qui découle d'une telle affirmation est une théorie nouvelle du mode de connaissance par lequel le mouvement nous est donné. Celui-ci est précisément celui de l'expérience interne transcendantale, le mouvement nous est donc connu d'une façon immédiate, absolument certaine, et son étude est comprise dans le projet d'une philosophie première (Cf. Ibidem). Par ailleurs, l'essai sur l'ontologie biranienne est une « destruction phénoménologique » de la philosophie de l'action, thématifiée dans sa conclusion. Avant d'évoquer la conclusion, arrêtons-nous sur la question du travail de la destruction (Heidegger, 1929, § 6).

La destruction henryenne part de l'oubli de la vie. C'est à partir de cette hypothèse que Henry va relire l'histoire de la philosophie et envisager la possibilité d'un savoir de la vie. L'oubli de la vie doit faire l'objet d'une élucidation radicale. Comment pourrions-nous comprendre cet oubli ? La compréhension de cet oubli repose sur le principe fondamental de toute la pensée de Henry : « l'essence de la transcendance réside dans l'immanence » (Henry, (2011, 1965), § 52, p. 479). En ce sens, l'oubli de la vie est lié à « la dissimulation de la Vie phénoménologique absolue qui est la seule vie réelle, celle qui ne cesse en son « vivre » de s'éprouver soi-même » (Henry, 1996, p. 57). A l'aurore de sa quête philosophique, Henry affirme que « la dissimulation de l'essence était rapportée, non à une incompréhension défaillance de la pensée, mais à cette essence même, à la structure ontologique de la réalité » (Henry, (2011, 1965), § 52, p. 478). Le statut de l'oubli fait qu'il outrepassse le cadre de l'oubli comme un mode de la pensée. Car il n'est pas le corrélat ou l'envers d'un souvenir possible.

C'est-à-dire, nous oublions ce à quoi nous ne pensons pas ou ne pensons plus. De ce que nous oublions de la sorte, cependant, nous pouvons toujours nous souvenir. De tout ce qui se montre à nous dans la vérité du monde, nous nous souvenons et l'oublions tour à tour (Cf. Henry, 1996, p. 186). L'oubli de la vie rompt avec la vérité du monde et par conséquent avec la dialectique oubli et souvenir.

En effet, l'oubli de la vie est un oubli ontologique fondamental. Il est « l'oubli de la présence pure, le fait pour la pensée de ne pas penser à cette essence qui, cependant, la rend possible et se trouve toujours présente » (Henry, (2011, 1965), § 52, p. 483). En clair, l'oubli est celui de la pensée parce qu'elle se dirige vers l'extériorité hors de laquelle se retient l'essence originelle de la présence pure, l'immanence. Voilà pourquoi, « la confusion ruineuse de la Vie avec un étant vivant ou, pour parler un autre langage, avec un organisme vivant, résulte directement de la carence phénoménologique de la pensée occidentale de son impuissance permanente à penser la Vie comme vérité et, qui est plus, comme l'essence originelle de celle-ci » (Henry, 1996, p. 62). Seule la phénoménologie de la vie pourrait penser l'immanence de la vie qui se dérobe à la pensée occidentale. La phénoménologie de la vie ne peut que donc dans son rapport au christianisme parler du Dieu vivant.

3. DU DIEU HEIDEGGERIEN AU DIEU VIVANT HENRYEN

La phénoménologie sotériologique est la tentative de réponse que propose Heidegger et Henry à la question de la technique. En face du déchaînement de la technique, Henry affirme plus d'une fois que le salut viendrait de ce qui est au commencement : « Que pouvons-nous faire ? Nous écrier avec l'un des grands penseurs de ce temps :

Seul un dieu peut encore nous sauver ! » Mais ce dieu habite en nous, il est la vie qui ne cesse de nous donner à nous-mêmes avec ses prescriptions insurmontables, qui ne cesse, malgré le tumulte, de faire entendre sa voix. Peut-être est-ce aux intellectuels et aux philosophes de l'entendre, de ne plus se précipiter aveuglément dans les voies ouvertes par le savoir scientifique, de se souvenir et de dire qu'il en existe un

autre, plus ancien et plus essentiel, et qui, en effet, peut seul aujourd'hui nous sauver (Henry, 2004, p. 38-39).

Henry fait allusion à la déclaration énigmatique de Heidegger en 1976 lors d'un entretien télévisé où ce dernier dit : « Seul un dieu peut encore nous sauver...et non mon prochain ». Dans son ouvrage *Heidegger et l'hymne au sacré*, Brito pense que le Dieu qui est en jeu n'est ni le dieu des philosophes, ni celui des chrétiens mais le dieu des poètes dont Heidegger veut préparer la venue par la poésie. Pour aller plus loin ce Dieu pourrait faire penser à celui des *Beitragäe* qui est « tout autre par rapport à ceux qui ont été et ne cessent d'avoir été, tout autre, par rapport même au Dieu christique » (Heidegger, 2013, p. 459).

Dans les § 252-256 et 279, Heidegger parle du « Dieu à l'extrême ». En effet, le Dieu à l'extrême possède un aspect suprême unique ; il se tient au-dehors de la détermination comptable que repèrent les dénominations : « mono-théisme », « pan-théisme », « a-théisme ». Avec la mort de ce Dieu (les sous-espèces de théismes), c'en est fini de tous les théismes. La pluralité des Dieux n'est surmontée à aucun chiffre ; bien au contraire, elle dépend de la richesse intime des fondements et des abîmes dans le site d'instantanéité où scintille et où se met à couvert le signe qu'envoie le Dieu à l'extrême.

Le Dieu à l'extrême n'est pas la fin, mais au contraire l'autre commencement de possibilités pour notre histoire, que personne n'est à même de mesurer. Préparer l'apparition du Dieu à l'extrême, c'est prendre le risque ultime de la vérité de l'estre, grâce à laquelle seulement réussit l'opération de restituer l'étant à l'être humain. Mais, comment le Dieu à l'extrême sauve-t-il l'homme ? Heidegger dit qu'il n'est pas question de rachat c'est-à-dire au fond un prosternement de l'être humain. Au contraire, c'est l'implantation de la pleine essence plus originale (fondamentation du là qu'il s'agit d'être) au sein de l'estre : c'est reconnaître que l'homme fait partie de l'estre à travers le Dieu ; c'est l'aveu du Dieu – aveu qui ne lui fait rien perdre, pas plus qu'à sa grandeur – selon lequel il est un être en besoin de l'estre. Alors, là où il faut à Dieu l'être humain, là où l'homme en tant

qu'être le là doit avoir fondamenté son appartenance à l'estre. Alors, l'éclair d'un instant, l'estre, comme entre-deux le plus intensément tendu, est égal au rien ; le Dieu l'emporte sur l'homme en puissance, et l'homme surpasse le Dieu dans la rencontre de la vérité de l'estre. Bref, l'enracinement de l'homme dans l'estre par la médiation de Dieu a en soi la garantie de la grandeur non pas de l'éternité vide et gigantesque, mais de la voie la plus courte.

Le Dieu de l'extrême est le commencement où s'entreprennent la très longue histoire en empruntant sa voie la plus courte. Ceux qui sont tournés vers l'avenir du Dieu à l'extrême, menant la bataille du litige monde et terre arriveront à gagner de haute lutte l'avenance. En même temps, la massification déchaînera toutes les tromperies et emportera tout ce qui vit et pense à demi, tout ce pour quoi la tradition n'est là que pour tranquilliser. Est-ce alors le temps des Dieux sera *révolu* ? Est-ce que débutera alors la retombée dans la vie des êtres pauvres en monde, à qui la terre n'est plus que chose exploitable ? Selon Heidegger pour rompre avec ce paradigme, où tout est maintenant inséré dans une planification qui vise à optimiser la maniabilité et l'exactitude des processus de sécurisation pour aboutir à une maîtrise « totale », il faut la retenue et garder le silence qui vont être la manière la plus ardente de fêter le Dieu à l'extrême. La retenue et le silence vont nous aider à recueillir dans le poème l'avenir du Dieu à l'extrême.

Ce Dieu à l'extrême ne fait pas alternative avec le dieu chrétien ; il ne se présente pas comme un nouveau dieu contre les anciens. Le dernier dieu indique l'être-dieu le plus pensable. C'est donc le *Dasein* qui sauve Dieu et non le contraire. Car la foi et la théologie sont congédiées comme chez Henry. Henry va parler du Dieu vivant qui est au-delà de la philosophie et la théologie. Mais comment ce Dieu vivant nous sauve-t-il ? Mais avant tout, qu'est-ce que le salut ? Dit autrement, comment faut-il penser le rapport entre la technique et la religion ?

Henry n'a jamais abordé ouvertement ce qu'il entend par salut. Mais en partant de son analyse de la barbarie, nous pouvons déchiffrer le sens du

concept de salut. Le concept de salut reçoit son contenu du christianisme. Selon le christianisme, le salut est à la fois une délivrance du danger et un retour à la condition initiale. Il y a donc un aspect négatif et un aspect positif. Nous retrouvons ici ces deux aspects. Pour mettre fin au ravage de la terre par la technique, il faut d'une part repenser la science à partir de la vie et d'autre part que l'homme retrouve sa condition de fils de la vie, fils de Dieu. Par ailleurs, Heidegger s'intéresse à la question du salut lorsqu'il parle du rapport des mortels et de la terre dans son « Quadriparti ». Ainsi écrit-il :

Les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre - pour prendre le mot « sauver » dans son sens ancien que Lessing a encore connu. *Sauver (retten) n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre.* Sauver la terre est plus qu'en tirer profit, à plus forte raison que l'épuiser. Qui sauve la terre ne s'en rend pas maître, il ne fait pas d'elle sa sujette : de là à l'exploitation totale, il n'y aura plus qu'un pas (Heidegger, 1958, p. 178).

Dès lors, le salut ne concerne pas une réalité future mais pose le problème de l'habitation de la terre. « Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels, l'habitation se révèle comme le ménagement quadruple du Quadriparti » (Ibidem). Seulement, Heidegger veut habiter la terre en poète mais Henry veut l'habiter en tant que Fils de la Vie, Fils de Dieu. C'est ainsi que la religion comme lien avec « le Dieu vivant » interviendrait dans le domaine de la technique. Comment faut-il comprendre le salut du Dieu vivant ? Ce n'est pas que Dieu prend la place des hommes mais qu'il suscitera des hommes comme Héraclès, le héros moral par excellence, qui dans la mythologie grecque a mis fin au déchainement de la force prométhéenne non éclairée par la sagesse de Zeus. Qui sont ces Héraclès dans notre situation de détresse ? Ces Héraclès sont des fils de la vie. A vrai dire, les philosophes sérieux, dont parle Husserl dans la *Krisis*, sont selon Henry les fils de la vie. Car, en présence de l'évanouissement de la possibilité intérieure de l'homme, de son « essence », qui fait de lui une coquille vide, ce creux ouvert à tous vents et susceptible d'être rempli désormais par n'importe quel contenu, dû à la science et à l'incapacité de la philosophie moderne à préserver cette possibilité, seule la phénoménologie de la Vie a la

vocation de défendre l'homme véritable. En effet, ce que condamne la phénoménologie de la Vie à ce niveau ce n'est pas la science en tant que telle puisqu'elle fait partie de notre être-au-monde. En effet, « la science a quelque chose à voir avec le fait que l'homme n'ait pas été autorisé à séjourner dans la sécurité d'un monde de la vie, ne le pourra plus jamais » (Blumenberg, 2011, p. 94). En vérité, le séjour des fils de la vie n'est possible que dans le monde. C'est pour penser ce rapport au monde, que les fils de la vie auront à cœur de scruter la science à partir de la vie. C'est à cette seule condition que le Dieu vivant nous sauve.

Conclusion

La phénoménologie sotériologique est cette tentative de lire le seul Dieu nous sauve de Heidegger et le seul Dieu vivant de Michel Henry. Nous avons tenté de comprendre ces deux affirmations du rapport entre la théologie et la phénoménologie. La question du Dieu sauveur est abordée dans une perspective onto-phénoménologique. L'onto-phénoménologie est la condition de possibilité de la phénoménologie sotériologique. La phénoménologie sotériologique n'est pas une simple compréhension de la philosophie comme doctrine de salut. Elle veut faire de l'humain le seul capable de poser et de se poser radicalement la question de Dieu. En faisant dépendre la question de Dieu à la pensée de l'être-vie, elle assure au *Dasein* et aux fils de la vie la possibilité d'habiter le « Quadriparti » : « Il n'y a pas les hommes, et en plus de l'espace ; car, si je dis « un homme » et par ce mot je pense un être qui ait manière humaine, c'est-à-dire qui habite, alors en disant un homme je désigne déjà le séjour dans le « Quadriparti » » (Heidegger, 1958, p. 186). Le séjour dans le « Quadriparti » se trouve autrement chez Henry. Nous pouvons reconstituer un « Quadriparti » henryen : au lieu de « la terre et le ciel, les divins et les mortels qui forment tout dans une Unité originelle » nous avons « la terre et le ciel, la Vie et les vivants qui forment tout dans une unité originelle ». Cette unité originelle sauvegardée par la poésie doit être décryptée par une pensée méditante.

C'est pourquoi la pensée de l'être porte en soi l'attente de Dieu et pourrait sauver notre humanité du péril.

Références bibliographiques

ARJAKOSKY P., Fédier, F., et France-Lanord, H., 2013. (dir), *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1450 p.

BLUMENBERG H., 2011, *Description de l'homme*, traduction de l'allemand et préface de Denis, Paris, CERF, 830 p.

CAPELLE P., 2011, « Martin Heidegger (1889-1976) une triple tension « philosophie-théologie » », dans *philosophie et théologie à l'époque contemporaine*, IV, volume dirigé par Jean Greisch et Geneviève Hébert, Paris, Cerf, 340 p.

CAPELLE P., 2001, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 283 p.

HEIDEGGER M., 1976, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolgan Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 258 p.

HEIDEGGER M., 2013, *Apports à la philosophie de l'avenance*, traduit de l'allemand par François Fédier, Paris, Gallimard, 605 p.

HEIDEGGER M., 1996, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 344 p.

HEIDEGGER M., 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 315 p.

HEIDEGGER M., 1976, *Der Spiegel*, 31 mai 1976.

HEIDEGGER M., 1958, *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Éditions, 351 p.

HEIDEGGER M., 2011, *Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, 3^e édition, Paris, PUF, 400 p.

HEIDEGGER M., 2008, *La barbarie*, 2^e édition, Paris, PUF, 287 p.

HEIDEGGER M., 1998, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, coll. Epiméthée, Paris, PUF, 480 p.

HEIDEGGER M., 2010, *Phénoménologie de la vie I, De la phénoménologie*, Paris, PUF, 224 p.

HEIDEGGER M., 2004, *Phénoménologie de la vie IV, Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 248 p.

HEIDEGGER M., 2011, *Philosophie et phénoménologie du corps, essai sur l'ontologie biranienne*, 6^e édition, Paris, PUF, 282 p.

HEIDEGGER M., 1968, *Questions I et II*, traduit de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, 582 p.

HEIDEGGER M., 1966, *Questions III et IV*, traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 489 p.

HENRY, M., 2011, *L'essence de la manifestation*, 4^e édition, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 928 p.

NIETZSCHE F., 1975, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard.

OTT H., 1990, *Martin Heidegger, éléments pour une biographie*, traduction de J. M. Belœil, Postface de J.M. Palmier, Paris, Payot, 418 p.

SAFRANSKI R., 1996, *Heidegger et son temps*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, éditions Grasset & Fasquelle, 474 p.