



La **REVUE**
PHILOSOPHIQUE

de l'Université Libre des Sciences de l'Homme

AUTOUR DE
MARTIN HEIDEGGER

n°24

Décembre 1996
Série 8 : n°3

N° 24

SOMMAIRE

- **Editorial**p. 3
- **Notice bio-bibliographique.** *Bruno MORFIN*p. 5
- **Parallèles entre Heidegger et Thomas d'Aquin.**
Bertrand SOUCHARDp. 15
- **Réflexions sur le « Dasein heideggerien ».** *Claude DUCOT* ...p. 37
- **Heidegger et la question de Dieu.** *M.-D. PHILIPPE*p. 45
- **La lecture heideggerienne d'Aristote.** *Thomas JOACHIM*p. 73
- ***
- **Notes de lecture.** *Stéphane-Marie BARBELLION*p. 87

Directeur de la Publication : M. Morfin
Imprimé par Copie Edition — 59, rue du Faubourg Poissonnière — 75009 PARIS

Université Libre des Sciences de l'Homme

169, rue du Faubourg Saint Antoine

75011 PARIS

Tél. 01 43 42 42 38

Dépôt légal : Décembre 1992

ISSN 1244-5487

HEIDEGGER ET LA QUESTION DE DIEU

On a déjà beaucoup parlé du problème de Dieu chez Heidegger.¹ Nous ne prétendons pas résoudre ici le problème d'une manière définitive, ni même l'exposer d'une manière exhaustive, mais simplement proposer quelques remarques appuyées sur les textes.

En premier lieu, rappelons que la position philosophique de Heidegger à l'égard de l'existence ou de la non-existence de Dieu n'est pas simple. On ne peut pas dire, en effet, que sa philosophie implique l'affirmation de l'existence de Dieu ou y conduise ; cela irait directement contre l'intention profonde du philosophe. Mais on ne peut pas dire non plus que sa philosophie implique une position athée, le rejet de l'existence de Dieu.

Répondant, dans la *Lettre sur l'humanisme*, aux erreurs

¹ Nous ferons allusion, au terme de notre exposé, à quelques interprétations, sans prétendre aucunement donner un aperçu de l'abondante littérature qui existe à ce sujet. Pour la période qui s'étend jusqu'à 1972, nous renvoyons à la Bibliographie établie par D. Pereboom, *Heidegger-Bibliographie 1917-1966*, et à celle de H.-M. Sass, *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*. Pour les années qui suivent, on trouvera quelques titres dans A. Jaeger, Gott. *Nochmals Martin Heidegger* (1978) et surtout dans l'ouvrage collectif intitulé *Heidegger et la question de Dieu* (1980). Signalons en outre que cet ouvrage rassemble, en Appendice, « l'essentiel des textes de Heidegger consacrés à la question de Dieu » (pp. 313-336).

Martin Heidegger

d'interprétations auxquelles avait donné lieu sa première philosophie, Heidegger précise sa position à l'égard du problème de Dieu. Il fait en particulier observer qu'en affirmant que « l'être de l'homme consiste dans l'"être au monde" », il ne sombre pas dans un positivisme qui n'accorderait de prix qu'à l'en-deçà, en niant l'au-delà et en refusant toute « Transcendance »². « Le renvoi à l'"être-au-monde" comme au trait fondamental de l'humanitas de l'homo humanus ne prétend pas que l'homme soit uniquement une essence "mondaine" comprise au sens chrétien, c'est-à-dire détournée de Dieu et complètement détachée de la "Transcendance" »³ ou, plus exactement, du « Transcendant », c'est-à-dire de « l'étant suprasensible », « l'étant le plus haut, au sens de la Cause première de toutétant »⁴. Il n'est pas question ici de décider si, au sens métaphysico-théologique, l'homme est un être du seul en-deçà ou s'il appartient à l'au-delà »⁵. Dans l'expression

² *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions* III, p. 131. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger précise que son analyse ontologique de la conscience, si elle est « antérieure à toute description psychologique des vécus de telle conscience », et « éloignée de toute "explication" (*Erklärung*), c'est-à-dire de toute résolution (*Auflösung*) biologique du phénomène », « sa distance n'est pas moindre à l'égard de toute interprétation théologique de la conscience, pour ne pas dire à toute utilisation du phénomène pour prouver l'existence de Dieu ou d'une conscience psychologique "directe" (*unmittelbares*) de Dieu » (*Sein und Zeit*, § 54, p. 269).

³ *Lettre sur l'humanisme*, p. 131. Heidegger souligne que, si elle s'oppose aux « valeurs », sa pensée ne considère pas pour autant comme « sans valeur » « tout ce qu'on déclare valeur », notamment Dieu ; voir *op. cit.*, p. 130 : « L'étrange application à prouver l'objectivité des valeurs ne sait pas ce qu'elle fait. Proclamer « Dieu » "la plus haute Valeur", c'est dégrader l'essence de Dieu. La pensée sur le mode des valeurs est, ici comme ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être. Penser contre les valeurs ne signifie donc pas proclamer à grand fracas l'absence de valeur et la nullité de l'étant, mais bien ceci : contre la subjectivation qui fait de l'étant un pur objet, porter devant la pensée l'éclaircie de la vérité de l'Être. »

⁴ *Ibid*

⁵ *Op. cit.*, p. 132.—Eugen Fink, d'abord disciple de Husserl, puis fortement marqué par Heidegger, tranchera la question en éliminant tout au-delà du monde, de l'univers. Pour Fink (qui reste très dépendant de Kant), Dieu représente une « chosification massive de *l'omnitude realitatis* » ; or la critique de Kant a montré que « *l'omnitude realitatis* ne peut pas être une chose, même pas une chose suprême, et que les prétendues preuves intellectuelles de l'existence d'un Être souverainement réel et absolument nécessaire ne sont que des conclusions erronées »

Heidegger et la question de Dieu

« être-au-monde », le monde « ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l'étant, mais l'ouverture de l'Être »⁶. Cette détermination existentielle de l'essence de l'homme ne décide donc encore rien « de l'existence de Dieu » ou de son non-être », pas plus que la possibilité ou de l'impossibilité des dieux » :

Il est donc non seulement précipité, mais erroné dans sa démarche même, de prétendre que l'interprétation de l'essence de l'homme à partir de la relation de cette essence à la vérité de l'Être est un athéisme⁷.

Mais si « cette philosophie ne se décide ni pour ni contre l'existence de Dieu », pourra-t-elle être accusée de rester « cantonnée dans l'indifférence », indifférence qui conduirait au nihilisme ?⁸. De nouveau, Heidegger repousse cette accusation. Lorsqu'il déclarait en 1929 que, sans décider « ni positivement ni négativement d'un possible être pour Dieu », l'éclairement de la Transcendance permet sans doute « pour la première fois *un concept suffisant du Dasein*, en fonction duquel on peut désormais se de-

(*Alles und Nichts, Ein Umweg zur Philosophie*, pp. 242 et 214; cf. J.-B. Lotz, *Athéisme et existentialisme* [L'espace-temps cosmique substitué à Dieu], p. 495; c'est à cet article que nous empruntons ces quelques citations). La métaphysique détournant la pensée de la véritable question: « pourquoi l'existant et non le rien ? », il faudrait instaurer une nouvelle manière de penser qui dégagerait *l'omnitudo realitatis* de toute « hypostase » et la réaliserait comme « concept de totalité de l'espace-temps cosmique, loin de toute réification et de toute théologie métaphysique » (E. Fink, *op. cit.*, p. 247). La question du *pourquoi* de l'existant ne peut avoir de réponse hors de l'univers, car il ne peut y avoir de réalité au-delà de cet univers: « tout existant est dans l'univers et est fondamentalement intra-cosmique » (*op. cit.*, p. 242). Mais en chaque chose intra-cosmique, le Tout est présent (*loc. cit.*). Ce tout n'est pas lui-même quelque chose de réel, mais « l'ensemble de la réalité » (*op. cit.*, p. 215), « l'unité globale du monde » (p. 243) en qui toutes choses existent et qui elle-même « ne relève ni du réel, ni du nécessaire, ni du possible » (p. 235). « Si tout existant doit être appréhendé dans son pourquoi — en étant ramené à l'espace-temps cosmique du phénomène — (...) alors, c'est ce monde-espace-temps total et unique qui empêche le néant d'être » (p. 247). Cf. p. 235: « à la question: pourquoi l'existant est et non le néant, on peut (...) répondre: car le monde règne. »

⁶ *Lettre sur l'humanisme*, p. 131. ⁷ *Op. cit.*, pp. 132-133.

⁷ *Op. cit.*, pp. 132-133.

⁸ Cf. *loc. cit.*, p. 133.

Martin Heidegger

mander ce qu'il en est sur le plan ontologique, du rapport du Dasein à Dieu »⁹, il voulait seulement indiquer, par les mots imprimés en italiques, que « la pensée qui pense à partir de la question portant sur la vérité de l'Être questionne plus originellement que ne peut le faire la métaphysique ». Désormais il précise:

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 ». ¹⁰

Il faut donc d'abord, pour Heidegger, comprendre avec soin tous ces mots si l'on veut être en mesure, en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'ek-sistant, en tant que se tenant en extase vers l'ouverture de l'Être, « d'expérimenter une relation du dieu à l'homme »¹¹. Mais là encore, Heidegger met en garde contre une autre erreur d'interprétation; il n'y a là aucune option en faveur du théisme:

La pensée qui signale la vérité de l'Être comme ce-qui-est-à-penser (...) ne peut pas plus être théiste qu'athée. Et cela, non en raison d'une attitude d'indifférence, mais parce qu'elle tient compte des limites qui sont fixées à la pensée en tant que pensée, et le sont par cela même qui se donne à elle comme ce-qui-est-à-penser: la vérité de l'Être ¹².

Autrement dit: pour Heidegger, on ne peut penser ce que nomme le mot « Dieu » que dans la lumière de l'essence de la divinité. Cette essence de la divinité ne peut être elle-même pensée qu'à partir de l'essence du sacré ¹³; et l'essence du sacré ne se laisse penser qu'à partir de la vérité de l'Être. Donc seule une pensée qui,

⁹*Vom Wesen des Grundes*, cité dans *Lettre sur l'humanisme*, p.133 ; cf. *Questions* 1, p. 136, note 1.

¹⁰*Op.cit.*, pp. 133-134.

¹¹*Loc.cit.*, p. 134.

¹²*Loc.cit.*, pp. 134- 135.

¹³ Heidegger souligne ici que la question de Dieu ne peut être posée *que* dans la dimension du sacré, dimension qui elle-même reste fermée « tant que l'ouvert de l'Être n'est pas éclairci et n'est pas proche de l'homme dans son éclaircie » (p. 134).

Heidegger et la question de Dieu

dépassant la métaphysique, questionne sur la vérité de l'Être et s'efforce de penser la vérité de l'Être, pourrait penser l'essence du sacré et de la divinité, et dire ce que doit nommer le mot « Dieu ». Cependant, à cause des limites que fixe à la pensée comme telle cela même qui se donne à penser (la vérité de l'Être)¹⁴, une telle pensée ne peut pas plus affirmer l'existence de Dieu que la nier. Heidegger exprime encore cela d'une autre manière: l'ontologie fondamentale, seule capable de déterminer la véritable essence de l'homme¹⁵ et son véritable destin¹⁶, révèle que l'homme a, en tant qu'ek-sistant, à « veiller sur la vérité de l'Être, pour qu'en la lumière de l'Être, l'étant apparaisse comme l'étant qu'il est »¹⁷. Mais « quant à savoir si l'étant apparaît et comment il apparaît, si le dieu ou les dieux (...) entrent dans l'éclaircie de l'Être et comment ils y entrent, s'ils sont présents ou absents et en quelle manière, l'homme n'en décide pas. La venue de l'étant repose dans le destin de l'Être »¹⁸. Donc, la question de savoir si Dieu entre ou non dans l'éclaircie de l'Être (éclaircie qui est l'Être lui-même¹⁹), l'homme ne peut la trancher. La présence ou l'absence de l'étant-Dieu dans l'éclaircie de l'Être dépend de l'Être lui-même; et l'Être, évidemment, n'est pas Dieu:

Qu'est-ce que l'Être ? L'Être est Ce qu'Il est. (...) L'« Être » — ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde. L'Être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu²⁰.

En réalité, il ne faudrait même pas dire que l'Être « est »,

¹⁴ Quelles sont ces limites assignées à la pensée ? Pour Heidegger, c'est la vérité de l'Être et non pas l'Être considéré en lui-même (ce qui, pour Heidegger, n'aurait pas de sens), puisqu'on ne peut parler de l'Être que comme pensé. Les limites de la pensée sont donc immanentes à la pensée de l'Être.

¹⁵ Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 119 et 131-132. Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, in *Questions 1*, pp. 31 ss.

¹⁶ *Lettre sur l'humanisme*, p.118.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 101

¹⁸ *Ibid.*, Cf. p. 111: « que le "là", l'éclaircie comme vérité de l'Être lui-même advienne, c'est le décret de l'Être lui-même. L'Être est le destin de l'éclaircie.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 103.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 101-102.

Martin Heidegger

car dire cela « sans autre commentaire, c'est le représenter trop aisément comme un "étant" sur le mode de l'étant connu qui, comme cause, produit et, comme effet, est produit »²¹. De Dieu au contraire, il faut dire qu'il est, et non qu'il existe car l'homme seul existe²²; seul « l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le "là", c'est-à-dire l'éclaircie de l'Être »²³ seul il se tient dans la vérité de l'Être et est en « extase » vers elle. Dieu (ou du moins ce qu'on nomme Dieu) fait donc partie, pour Heidegger, des étants qui n'« existent » pas, c'est-à-dire qui « sont ce qu'ils sont sans pour autant, à partir de leur être comme tel, se tenir dans la vérité de l'Être, ni garder dans cet état (*Stehen*) ce qui fait que leur être déploie son essence »²⁴.

²¹ *Op. cit.*, p. 107.

²² Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 35: « L'étant qui est sur le mode de l'existence est l'homme. L'homme seul existe. Le rocher est, mais il n'existe pas. L'arbre est, mais il n'existe pas. Le cheval est, mais il n'existe pas. L'ange est, mais il n'existe pas. Dieu est, mais il n'existe pas. La proposition: "L'homme seul existe" ne signifie nullement que seul l'homme soit un étant réel et que tout le reste de l'étant soit irréel et seulement une apparence ou la représentation de l'homme. La proposition "L'homme existe" signifie: l'homme est cet étant dont l'être est signalé dans l'Être, à partir de l'Être, par l'in-stance maintenue ouverte dans le décèlement de l'Être. L'essence existentielle de l'homme est le fondement grâce auquel l'homme peut représenter l'étant comme tel et avoir une conscience du représenté. » Cf. p. 33: « Si l'on considère évidemment que dans la langue de la métaphysique *Existenz* désigne une même chose que *Dasein*, à savoir la réalité de chaque réel, de Dieu jusqu'au grain de sable, la difficulté de ce qui est à penser est seulement reportée (...) du mot *Dasein* sur le mot *Existenz*. »

²³ *Lettre sur l'humanisme*, p. 93. Cf. *Identité et différence*, in *Questions I*, p. 265. Heidegger estime que ce serait une grave méprise de vouloir expliquer sa proposition sur « l'essence ek-sistante » de l'homme « comme si elle était la transposition secularisée et appliquée à l'homme d'une pensée de la théologie chrétienne sur Dieu (Deus est suum esse); car l'ek-sistence n'est pas plus la réalisation d'une essence, qu'elle ne produit ni ne pose elle-même la catégorie de l'essence » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 96).

²⁴ *Op.cit.*, p. 93. Heidegger donne cependant la précision suivante: si de tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser car, tout en étant notre plus proche parent, il est « séparé par un abîme de notre essence ek-sistante », il pourrait sembler en revanche, « que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants; (...) 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

Heidegger et la question de Dieu

La philosophie de Heidegger s'achève à l'Être, à la pensée de l'Être, et non à la contemplation du Dieu créateur, ni à la négation de ce Dieu créateur en vue de libérer l'homme. Peut-on dire alors que cette philosophie est indifférente à l'existence ou non-existence de Dieu, ou qu'elle est comme au-delà des deux, ainsi que l'aurait souhaité le positivisme d'un Auguste Comte ? Il ne semble pas. Il faudrait plutôt dire que cette philosophie ne peut ni démentir l'affirmation de l'existence du Dieu véritable, du « Dieu divin », ni directement y conduire: elle est en dehors, elle n'est pas au même niveau. Du reste, remarquons-le bien, ce n'est pas en termes d'existence ou de non-existence que se pose le problème de Dieu dans la philosophie de Heidegger, mais en termes de proximité ou d'éloignement:

Comment l'homme de l'histoire présente du monde peut-il seulement se demander avec sérieux et rigueur si le dieu s'approche ou s'il se retire, quand cet homme omet d'engager d'abord sa pensée dans la dimension [celle du sacré] en laquelle seule cette question peut être posée ?²⁵

C'est dans cette proximité [la « proximité à l'Être »] ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable, et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité. C'est ainsi seulement, à partir de l'Être, que commence le dépassement de l'absence de patrie en laquelle s'égareront non seulement les hommes, mais l'essence même de l'homme²⁶.

nature insondable, à peine imaginable» (p. 94).

²⁵ *Lettre sur l'humanisme*, p.134.

²⁶ *Op. cit.*, p. 114. Cf. *Pourquoi des poètes ?*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p 260: « La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut évoque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin approche le Dieu ». Dans *Comme au jour de fête (Approche de Hölderlin)*, p 77), Heidegger précise : « Le Sacré n'est pas sacré parce que divin; c'est plutôt parce que selon son ordre il est sacré, que le divin est divin. » Si la question de Dieu ne peut être posée que dans la dimension du sacré, il semblerait qu'elle ne puisse être posée que par le poète, puisque « le penseur dit l'Être. Le poète nomme le sacré » (*Postface à Qu'est-ce que*

Martin Heidegger

On saisit, dans ces textes très significatifs, toute la distance qui sépare la philosophie de Heidegger du positivisme; une telle philosophie est diamétralement opposée au positivisme, car elle implique une sorte d'attente mystique.

Étant donné la difficulté du problème, revenons à ce qu'il y a de plus explicite chez Heidegger: sa critique de la métaphysique classique telle qu'il la conçoit, c'est-à-dire comme une onto-

la métaphysique ?, in *Questions* 1, p. 83; voir *Comme au jour de fête*, pp. 88-7ss.). Le poète en effet « se tient entre les hommes et les dieux » et « c'est à partir de cet entre-deux qu'il pense ce qui, plus haut que les hommes et les dieux, sanctifie les uns et les autres d'une double manière, et dont la pensée s'offre à sa pensée de poète comme le poème à dire. Il pense en mortel et dit le plus Haut » (*Souvenir*, in *Approche de Hölderlin*, p. 157; voir aussi *Hölderlin et l'essence (de la poésie)*, in *op. cit.*, p. 59: c'est dans cet « entre-deux » où se tient le poète que « se décide qui est l'homme et où est établi son être-là »). Mais si la question de l'Être revient au penseur et la question de Dieu au poète, n'oublions pas que, pour Heidegger, la pensée est elle-même « le Poème de la vérité de l'Être » (*La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 303), et qu'entre pensée et poésie « règne une parenté profondément retirée, parce que toutes deux s'adonnent au service du langage et se prodiguent pour lui. Entre elles deux pourtant persiste en même temps un abîme profond, car elles "demeurent sur les monts les plus séparés" » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, in *Questions* 11, p. 37; cf. *Postface à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 84: « nous ne savons rien du dialogue entre poète et penseur qui "habitent proches sur les monts les plus séparés" »). Si la question de Dieu est posée par le poète — « Qu'est-ce que Dieu ? » interroge Hölderlin —, le penseur lui fait écho : « Quelle est la mesure convenant à la poésie ? La Divinité; Dieu par conséquent ? Qui est le Dieu ? Peut-être cette question est-elle trop difficile pour l'homme et posée trop tôt. Commençons par demander ce qu'il faut dire de Dieu. Et d'abord une seule question : « Qu'est-ce que Dieu ? » (*L'homme habite en poète...*, in *Essais et conférences*, p. 239). Heidegger dit du reste explicitement, à propos de « ceux qui ne croient pas en Dieu » (auxquels s'adressait l'insensé de Nietzsche): « Ceux-ci ne sont pas incroyants parce que Dieu en tant que Dieu leur est devenu incroyable, mais parce qu'eux-mêmes ont renoncé à toute possibilité de croyance dans la mesure où ils sont devenus incapables de chercher Dieu. Ils ne sont plus capables de chercher, parce qu'ils ne sont plus capables de penser » (*Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 219). Or on ne pense, pour Heidegger, que si on pense l'Être. Faudra-t-il donc conclure que penser l'Être, c'est chercher Dieu ? — A propos de la « divinité » et de « Dieu », qu'il faut distinguer, renvoyons ici aux remarques de Fr. Guibal (citant H. Birault) dans *Martin Heidegger et l'attente du « Dieu divin »* (11), pp. 768-769).

Heidegger et la question de Dieu

théo-logie.

Pour Heidegger, la métaphysique est en effet, selon son essence même (indépendamment du fait que la métaphysique grecque a été assumée par la théologie chrétienne²⁷), onto-théologique²⁸ en ce sens que, portant à la représentation l'étant en tant qu'étant, elle représente d'une double manière l'étantité de l'étant : « d'abord la totalité de l'étant comme tel au sens de ses traits les plus généraux » (l'étant dans sa généralité), « mais en même temps la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin »²⁹. Autrement dit, la question de l'Être, en tant que question de l'être de l'étant, a ici deux formes : « qu'est-ce qu'en général l'étant en tant qu'étant ? » et : « quel est l'étant dans le sens de l'étant suprême et comment est-il ? »³⁰. Il faut donc se demander à quoi tient ce caractère double de la question de l'étant³¹ ou en d'autres termes quelle est « l'origine essentielle de la structure onto-théologique de toute métaphysique »³². A cela Heidegger

²⁷ Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p.40.

²⁸ Déjà Feuerbach parlait de « l'ancienne ontothéologie ».

²⁹ *Le retour au fondement de la métaphysique*, loc. cit.

³⁰ *La thèse de Kant sur l'Être*, in *Questions II*, p. 76. Cf. *Hegel et son concept de l'expérience*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 161 : « Aristote appelle d'un nom qu'il a lui-même frappé cette science qui considère l'étant en tant qu'étant. Ce nom, c'est : philosophie première. Mais celle-ci ne considère pas seulement l'étant dans son étantité ; elle considère en même temps l'étant qui, en pureté, correspond à l'étantité : l'étant suprême. Cet étant, τὸ Θεῖον, le divin, est appelé aussi, en une étrange ambiguïté, " l'Être ". La philosophie première est, en tant qu'ontologie, en même temps la théologie du vraiment étant. Pour être plus exact, il faudrait l'appeler la théologie. La science de l'étant comme tel est en soi onto-théologique. » Ce passage est très intéressant, car il montre bien comment Heidegger conçoit ce qu'Aristote appelle Dieu. Il ne s'agit plus de l'Acte pur, mais de l'étantité, ce par quoi l'étant est étant ; on est en face d'une formalisation de l'étant.

³¹ *La thèse de Kant sur l'Être*, loc. cit.

³² *Identité et différence*, in *Questions I*, pp. 290-291. Heidegger souligne que si le caractère onto-théologique de la métaphysique constitue pour lui un « point délicat », ce n'est pas « en raison d'un quelconque athéisme, mais à cause de l'expérience faite par une pensée à laquelle s'est dévoilée, dans l'onto-théo-logie, l'unité encore *impensée* de l'essence de la métaphysique » (*op. cit.*, p. 289). Notons d'autre part que pour Heidegger, « la question du caractère ontothéologique de la métaphysique » est « celle de savoir comment Dieu entre dans la philosophie,

Martin Heidegger

répond: ce caractère double, cette structure onto-théologique de la métaphysique, tient au fait que l'Être est pensé comme fondement³³.

Ontologie et théologie sont l'une et l'autre des « logies » «pour autant qu'elles approfondissent l'étant comme tel et qu'elles le fondent en raison dans le Tout. Elles rendent compte de l'Être entendu comme le fond, la raison, de l'étant ». Elles sont en ce sens « la logique du Λόγος », le terme « logique » désignant « une pensée qui partout approfondit l'étant comme tel et le fonde en raison dans le Tout, à partir de l'être comme fond (Λόγος) »—si bien que « la métaphysique, pensée d'une façon plus vraie et plus claire, est une onto-théo-logique »³⁴.

De fait, si l'on pense l'être comme « fond », on ne le pense « à fond » que « si le fond est conçu comme le premier fond, πρώτη αρχή »³⁵, comme *causa prima* et même comme *causa sui*: «L'être de l'étant, au sens du fond, ne peut être conçu—si l'on

non seulement dans la philosophie moderne, mais dans la philosophie comme telle » (p. 290).

³³ Voir *op. cit.*, p. 292: « La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa généralité. La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa totalité. La métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité, fondatrice en raison, de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout. Ainsi d'avance l'être de l'étant est pensé comme le fond qui fonde. C'est pourquoi toute métaphysique est, dans son fond et à partir de son fond, la Fondation qui rend compte du fond, qui lui rend raison et qui finalement lui demande raison. » Voir aussi *La thèse de Kant sur l'Être*, p. 77 : « L'Être se montre dans le caractère de ce que nous appelons fondement (*Grund*) . L'étant en général est le fondement dans le sens de la base (*Boden*) sur laquelle s'appuie toute considération ultérieure de l'étant. L'étant en tant qu'étant suprême est le fondement dans le sens de ce qui conduit à l'Être tout étant. » Mais « que l'Être soit défini comme fondement » (ce qui, « jusqu'à présent, est considéré comme la chose la plus naturelle »), voilà « ce qui est le plus digne-de-question » (*ibid.*). Heidegger note que, « dans la définition kantienne de l'Être comme position, se cache une parenté avec [ce qu'il appelle] fondement. *Positio, ponere*, veut dire: poser, placer, disposer, être disposé, être *pro-posé*, être *posé à la racine* » (*ibid.*).

³⁴ Voir *Identité et différence*, pp. 293-294; cf. p. 305.

³⁵ *Op. cit.*, p. 294.

Heidegger et la question de Dieu

veut aller au fond—que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu»³⁶. Mais une telle explication n'est pas suffisante. Pourquoi la métaphysique est-elle à la fois une théo-logique et une onto-logique, et pourquoi est-elle l'une parce qu'elle est l'autre ? A partir de quelle unité l'ontologique et la théologique se tiennent-elles et font-elles corps ? Poser cette question, c'est s'interroger sur « l'unité de *ce qui* est interrogé et pensé dans l'onto-logique et la théo-logique », sur « l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême »³⁷. Cette unité, qui fait de la métaphysique une onto-théo-logique, c'est la « Différence de l'être et de l'étant » (différence qui reste impensée en elle-même³⁸):

Quand l'être se déploie comme être de l'étant, comme Différence, comme Conciliation, alors et dans la même mesure, l'écart et la relation mutuelle de la fondation (*Gründen*) et de la fondation en raison (*Begründen*) sont et durent, alors l'être fonde l'étant, et l'étant, comme Étant maximum, fonde l'être en raison. (...) Dans la lumière de la Conciliation, la fondation apparaît elle-même comme une chose qui est et qui requiert ainsi, en sa qualité d'étant, une fondation correspondante par un étant, c'est-à-dire une causation, à savoir par la Cause suprême³⁹.

Voilà comment « Dieu entre dans la philosophie »⁴⁰: par la

³⁶ *Op. cit.*, p. 295.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Voir *op. cit.*, p. 305 : « Parce que la pensée métaphysique demeure engagée dans la Différence et que celle-ci n'est pas alors pensée comme telle, la métaphysique, en vertu de l'unité unissante, de la Conciliation, est à la fois, et en mode d'unité, ontologie et théologie. La constitution onto-théologique de la métaphysique procède de la puissance supérieure de la Différence, qui tient écartés l'un de l'autre et rapportés l'un à l'autre l'être comme fond et l'étant comme fondé et fondant-en-raison. Fonction qui est remplie par la Conciliation. »

³⁹ *Op. cit.*, p. 304. Cf. p. 303: « La Conciliation de ce qui fonde et de ce qui est fondé (en tant que fondé) ne les tient pas seulement écartés l'un de l'autre, il les tient tournés l'un vers l'autre. Ils sont écartés, mais en même temps pris et retenus dans la Conciliation de telle sorte que non seulement l'être comme fond fonde l'étant, mais que l'étant de son côté fonde à sa manière l'être et le cause. L'étant ne le peut, toutefois, que pour autant qu'il "est" la plénitude de l'être: l'Étant maximum ».

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 306; cf. p. 290, cité plus haut (note 34).

Martin Heidegger

« Conciliation ». Celle-ci « nous révèle l'être comme le fond qui apporte et qui présente ». Or

ce fond a lui-même besoin d'une fondation-en-raison appropriée, à partir de ce qu'il fonde lui-même en raison: c'est-à-dire qu'il a besoin d'une causation par la Chose la plus originelle, par la Chose primordiale (*Ursache*), entendue comme *Causa sui* ⁴¹.

Dieu est ainsi l'Étant suprême⁴², « l'étant de l'étant », « le plus étant de tout étant »⁴³, « l'Étant maximum » qui, comme tel, est Cause première et suprême⁴⁴, Cause efficiente et conservatrice de « l'étant en tant que créé »⁴⁵, « Cause première étante »⁴⁶ et *Causa*

⁴¹ *Op. cit.*, p. 306.

⁴² *La thèse de Kant sur l'être*, in *Questions II*, p. 77 (cité plus loin, note 45). Cf. *Hegel et son concept de l'expérience* p. 161 (cité plus haut, note 30).

⁴³ Cf. *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 213, Heidegger dit aussi « l'Étant en propre » ; voir *Qu'est-ce que la métaphysique* (trad. R. Munier), p. 73 a: « Le rien devient alors le concept antithétique de l'Étant en propre, du *summum ens*, de Dieu comme *ens increatum*. »

⁴⁴ Cf. *La doctrine de Platon sur la vérité*, in *Questions II*, p. 160: « Cette Cause première et suprême [l'Idée du Bien] est appelée par Platon, et à sa suite par Aristote, τὸ Θεῖον, le Divin. Depuis que l'être a été interprété comme idéa, la pensée tournée vers l'être de l'étant est métaphysique, et la métaphysique est théologique. Par "théologie", il faut entendre ici, et l'interprétation pour laquelle la "cause" de l'étant est Dieu, et le transfert de l'être dans cette cause, qui contient en soi l'être et le fait jaillir de soi, parce qu'elle est, de tout ce qui est, l'Étant maximum. » Cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 131: « Le Transcendant est l'étant suprasensible. Il est donné comme l'étant le plus haut, au sens de la Cause première de tout étant. Dieu est pensé comme cette Cause première. »

⁴⁵ Voir *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, p. 210 (cité ci-dessous, note 48). Cf. *L'époque des « conceptions du monde »*, in *Chemins...*, pp. 81-82: « Pour le Moyen Âge, (...) l'étant est l'*ens creatum*, ce qui est créé par le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que cause suprême. Être un étant signifie alors: appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en tant qu'ainsi causé, à la cause créatrice (*analogia entis*). Jamais l'être de l'étant ne réside ici en ce que, amené devant l'homme en qualité d'objet, il soit fixé et arrêté dans son domaine d'assignation et de disponibilité, devenant étant seulement de cette manière. » Rappelons que, pour saint Thomas, *ens* ne signifie pas *ens creatum* (voir *Topique historique*, 11, p. 535, note 122, et ci-dessous, p. 000, note 29). En confondant *ens* et *ens creatum*, Heidegger confond l'*esse* et sa manière d'être; le τί ἐστι de l'être est alors ramené à son πῶς. On se trouve devant un manque de distinction analogue lorsque Heidegger interprète la manière dont la philosophie pose le

Heidegger et la question de Dieu

sui. « Cause de soi »: tel est, selon Heidegger, « le nom qui convient à Dieu dans la philosophie »; mais « 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»⁴⁷. Un tel Dieu n'est plus que « le Dieu des philosophes»⁴⁸. Aussi Heidegger estime-t-il que « la pensée sans-dieu, qui

problème de Dieu: « Dans le déroulement de l'histoire du questionnement onto-théologique naît la tâche non seulement de montrer ce qu'est l'étant suprême, mais de démontrer que ce qu'il y a de plus étant dans l'étant *est* que Dieu existe. Les termes d'existence (*Existenz*), d'être-là (*Dasein*), de réalité (*Wirklichkeit*) désignent un mode de l'Être » (*La thèse de Kant sur l'être*, in *Questions* 11, p. 77). Pour Heidegger, seul l'Être serait au-delà de toute manière d'être; mais cet Être qu'il saisit, il le saisit à l'intérieur de la pensée—ce qui, par rapport à l'Être, est encore une autre manière d'être. Il semble qu'au *comment* du réel existant, Heidegger préfère ce qui, en réalité, est un autre *comment*: celui de la substance pensante, puisque l'Être dans toute sa pureté n'apparaît pour lui que dans la pensée.

⁴⁶ Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, où Heidegger souligne que, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, il ne pose pas, « avec Leibniz, la question métaphysique de la Cause suprême de toutes les choses étantes. (...) Si elle n'enquête pas sur l'étant et ne recherche pas pour lui la Cause première étante, la question doit s'appliquer à ce qui n'est pas l'étant » (*Questions* 1, p. 44). Examinant la manière dont Leibniz use du « principe de raison » pour prouver qu'une Cause première doit exister », Cause qui est la Raison ultime de toutes choses et qui, en tant que Raison suprême, existe nécessairement (voir *Le principe de raison*, p. 87) Heidegger note: « Poussé à l'extrême, ceci veut dire: Dieu existe seulement dans la mesure ou le principe de raison est valable. On revient aussitôt en arrière pour demander: Dans quelle mesure le principe de raison est-il donc valable? Si le principe de raison est le principe très puissant, dans sa puissance réside alors une sorte d'efficience. En fait, dans le traité cité, Leibniz mentionne (sous le n° 2) qu'une efficience, un *efficere*, revient de droit aux principes suprêmes. Toute efficience cependant (suivant le principe de raison) requiert une cause. Or la Cause première est Dieu. Ainsi le principe de raison n'est valable que pour autant que Dieu existe. Seulement Dieu n'existe que pour autant que le principe de raison est valable. Une telle pensée tourne dans un cercle » (*op. cit.*, p. 90).

⁴⁷ *Identité et différence*. p. 306. On trouve une remarque assez semblable chez Whitehead.

⁴⁸ Cf. *La question de la technique*, in *Essais et conférences*, p. 35: « Là où toute chose présente apparaît dans la lumière de la connexion cause-effet, Dieu lui-même peut perdre, dans la représentation (que nous nous faisons de lui), tout ce qu'il a de saint et de mystérieux. Dieu, vu à la lumière de la causalité, peut tomber au rang d'une cause, de la *causa efficiens*. Alors, et même à l'intérieur de la théolo-

Martin Heidegger

se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire »⁴⁹. Heidegger souligne que cette remarque doit jeter « un peu de lumière » sur le cheminement de sa propre pensée, qui nous ramène, de cette métaphysique onto-théo-logique (et donc de l'oubli de la Différence comme telle) à « la pensée qui pense l'Etre »⁵⁰, la « pensée essentielle » qui, « au lieu de se livrer à des calculs sur l'étant au moyen de l'étant, (...) se prodigue dans l'Etre pour la vérité de l'Etre »⁵¹, en pensant l'essence de l'Etre qui est la différence avec l'étant⁵².

Dans son caractère onto-théo-logique, la métaphysique interdisait à l'homme « la relation originelle de l'Etre à l'essence de l'homme »⁵³, le laissant ainsi sans patrie, « exilé de la vérité de l'Etre » et condamné à tourner en rond autour de lui-même comme *animal rationale*⁵⁴. La pensée de l'Etre, elle, va s'éprouver

gie, il devient le Dieu des philosophes, à savoir de ceux qui déterminent le non-caché et le caché suivant la causalité du "faire", sans jamais considérer l'origine essentielle de cette causalité. » Ainsi le mot de Nietzsche « Dieu est mort » signifie ceci: « Dieu, comme Cause suprasensible et comme Fin de toute réalité, est mort », de sorte que « l'homme ne sait plus à quoi s'en tenir, et il ne reste plus rien qui puisse l'orienter » (*Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* p.179). Cela n'entraîne pas que l'homme puisse se mettre lui-même à la place de Dieu; mais il peut arriver autre chose: c'est que cette place reste vide: « Cette place qui, en pensée métaphysique, est propre à Dieu, est le lieu de l'efficiencia causale et de la conservation de l'étant en tant que créé. Ce lieu de Dieu peut rester vide. A sa place un lieu autre, c'est-à-dire qui lui corresponde métaphysiquement, peut s'ouvrir, qui n'est ni identique avec la région essentielle de Dieu ni avec celle de l'homme; avec ce lieu, l'homme entre en un rapport éminent » *op. cit.*, p. 210).

⁴⁹ *Identité et différence*, *loc. cit.*

⁵⁰ *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 43.

⁵¹ *Postface à Qu'est-ce que la métaphysique*, in *Questions 1*, p. 81.

⁵² cf. *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 297.

⁵³ *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 30.

⁵⁴ *Lettre sur l'humanisme*, p. 119; cf. p. 135. « Aucune métaphysique, qu'elle soit idéaliste, matérialiste ou chrétienne, ne peut, selon son essence, (...) rejoindre encore le destin », c'est-à-dire « atteindre et rassembler dans la pensée ce qui de l'Etre est actuellement accompli » (p. 118).

Heidegger et la question de Dieu

« comme une révolution de la relation à l'Être »⁵⁵, elle va « porter devant la pensée la relation de l'Être à l'essence de l'homme »⁵⁶.

Ainsi, la métaphysique « onto-théo-logique » n'a été, pour Heidegger, qu'un mal nécessaire, une sorte de crise de croissance; on ne peut donc s'arrêter à ses résultats. Toutefois on ne peut pas se dispenser de considérer ce qu'elle dit, car cette crise de croissance a été nécessaire pour purifier l'intelligence et lui permettre d'être vraiment elle-même en pensant l'Être. Heidegger lui-même ne dit-il pas, en faisant allusion à ses études de théologie: « Sans cette origine théologique, je ne serais jamais parvenu sur le chemin de la pensée. Origine (*Herkunft*) qui cependant demeure toujours avenir (*Zukunft*) »⁵⁷ ? C'est pourquoi on ne peut pas comprendre la manière dont Heidegger parle du Dieu véritable sans avoir d'abord compris la manière dont il critique la métaphysique de l'être de l'étant découvrant Dieu comme *Causa sui*.

Cette affirmation de Heidegger, selon laquelle *Causa sui* est « le nom qui convient à Dieu dans la philosophie », le nom qui exprime « le concept métaphysique de Dieu », nous fait saisir immédiatement que sa critique de la métaphysique « onto-théologique » ne regarde, en réalité, que le développement de la métaphysique à partir de Descartes, autrement dit une métaphysique ontologiste enfermée dans l'idée d'infini. La métaphysique telle que l'ont conçue Aritoste et saint Thomas n'est absolument pas touchée; n'est donc pas touchée non plus la manière dont, selon saint Thomas, l'intelligence humaine est capable d'affirmer l'existence de Dieu. Le Dieu *Causa sui* dont parle Heidegger est bien celui de Descartes, le « Dieu des philosophes », mais Il n'est pas

⁵⁵ *De l'essence de la vérité*, in *Questions I*, p. 194.

⁵⁶ *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 32.

⁵⁷ N'oublions pas ce que reconnaît Heidegger: « Sans cette origine théologique [allusion à ses études de théologie], je ne serais jamais parvenu sur le chemin de la pensée. Origine (*Herkunft*) qui cependant demeure toujours avenir (*Zukunft*) » (*Unterwegs zur Sprache*, p 96). Voir d'autre part *Mon chemin de pensée et la phénoménologie* (*Mein Weg in die Phänomenologie*), p. 16, ou Heidegger note: « C'est par lui [Carl Braig] que j'entendis parler pour la première fois (...) de l'importance de Schelling et de Hegel pour la théologie spéculative en opposition à la doctrine scolastique. C'est ainsi que la tension entre ontologie et théologie spéculative entra dans l'horizon de ma recherche comme l'armature de la métaphysique. »

Martin Heidegger

celui dont parle saint Thomas en conclusion des cinq voies, et Il n'est pas non plus celui dont parle Aristote au livre Λ de sa philosophie première.

Notons d'autre part que Heidegger refuse catégoriquement de considérer Dieu comme la valeur suprême:

L'interprétation du monde suprasensible et de Dieu comme valeurs suprêmes n'est pas pensée à partir de l'être même. Le dernier coup frappé contre Dieu et contre le monde suprasensible consiste en ce que Dieu, l'étant de l'étant, est ravalé au rang de valeur suprême. Le coup le plus rude contre Dieu n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de Dieu soit démontrée indémontrable, mais que le Dieu tenu pour réel soit érigé en valeur suprême. Car ce coup ne provient justement pas de « ceux qui étaient là et ne croyaient pas en Dieu », mais des croyants et de leurs théologiens, qui discourent du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser à l'être même—ce qui leur ferait comprendre qu'un tel penser et qu'un pareil discours sont, vus à partir de la foi, le blasphème par excellence, une fois mêlés à la théologie de la foi⁵⁸.

Proclamer « Dieu » « la plus haute Valeur », c'est dégrader l'essence de Dieu⁵⁹.

À ce Dieu des philosophes, Cause de l'étant, Cause de soi, Valeur suprême, Heidegger oppose, comme nous l'avons déjà noté, un « Dieu divin » auquel la pensée sans-dieu est plus ouverte que ne voudrait le croire la métaphysique (onto-théo-logique). La pensée de l'Être, qui est une pensée sans-dieu, serait-elle donc plus près de Dieu que la métaphysique ? Heidegger le pense sans pouvoir l'affirmer positivement, car il faudrait pour cela introduire dans cette pensée un « ordre-vers » (*ordinatio ad*) le Dieu divin—ce qui est impossible, car introduire cet « ordre », ce serait relativiser cette pensée. L'Être ne serait plus l'Être mais un étant. Cependant, la pensée de l'Être n'ouvre-t-elle pas à la Présence du vrai Dieu ?

⁵⁸ *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* p 213. Cf. p. 215: « La position des valeurs a liquidé tout étant en se l'assujettissant, elle l'a de la sorte, lui qui était, supprimé—tué. Ce dernier coup dans le meurtre de Dieu est porté par la Métaphysique qui, comme métaphysique de la volonté de puissance, consomme la pensée dans le sens de la pensée en termes de valeurs. »

⁵⁹ *Lettre sur l'humanisme*, p. 131 (cité plus haut. note 3).

Heidegger et la question de Dieu

L'originalité de Heidegger parlant de Dieu doit donc se comprendre à partir d'un refus d'admettre l'argument ontologique impliqué dans la métaphysique de l'être de l'étant⁶⁰ et à partir du désir de redécouvrir l'Être comme Absolu, au delà de toute conceptualisation — puisque pour lui toute conceptualisation de l'être médiatise l'Être et le ramène aux déterminations des étants. « Nous venons trop tard pour les dieux et trop tôt pour l'Être. L'homme est un poème que l'Être a commencé »⁶¹. En disant que nous venons « trop tard pour les dieux », Heidegger souligne qu'il ne peut plus admettre le Dieu « Cause de soi ». Ce n'est qu'en pensant l'Être que l'on pourrait parler véritablement du Dieu véritable; mais Heidegger ne sait pas lui-même si l'on peut en parler. L'Être en effet suffit à l'homme, l'homme qu'il relativise et auquel il donne le salut — car si l'homme est « au service de la vérité de l'Être »⁶², ce service est en même temps le salut de l'homme, « ce qui lui permet de contempler la plus haute dignité de son être et de s'y établir »⁶³.

Si donc le Dieu véritable *est*, il est autre que l'Être, puisque « l'Être n'est pas »⁶⁴. Cependant il ne peut pas être « au-delà » de l'Être, puisque rien n'est « au-delà » de l'Être. Peut-il être immanent à l'Être, comme une présence dévoilée pour nous dans l'Être ? comme le Divin dont la présence ne peut nous être donnée que par le dévoilement de l'Être ? S'il en est ainsi, le dévoilement de l'Être, tout en étant une philosophie sans Dieu — car l'Être n'est pas

⁶⁰ Il faudrait comparer ce refus de l'argument ontologique au refus du même argument par Kant, pour bien voir comment Heidegger dépasse Kant et comment il dépend encore de lui. Le refus de Kant est une pure négation, qui n'est pas dans sa propre synthèse. Le refus de Heidegger est différent, puisqu'il se sert de la métaphysique onto-théo-logique pour la dépasser, en cherchant à découvrir un au-delà originel: penser l'Être. Heidegger, à sa manière, accomplit ce que Hegel lui-même désirait faire; mais le dépassement hégélien demeure dans l'immanence de la pensée, alors que le dépassement heideggerien fait l'homme relatif à l'Être. Pour Hegel, la pensée absorbe l'homme et Dieu; pour Heidegger, l'Être demeure au-delà de l'homme, et n'est pas Dieu.

⁶¹ *L'expérience de la pensée*, in *Questions III*, p. 21.

⁶² *Lettre sur l'humanisme*, p. 135; cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 32.

⁶³ *La question de la technique*, in *Essais et conférences*, p. 43.

⁶⁴ *Temps et Être*, in *Questions IV*, p. 19 (également dans *L'endurance de la pensée*, p. 35).

Martin Heidegger

Dieu—, nous met cependant plus près du « Dieu divin » que la métaphysique de l'être de l'étant, car cette philosophie « sans Dieu » est en réalité plus « ouverte » au Dieu divin que celle-ci ne voudrait le croire.

Comment comprendre ce « plus près » ? Comment concevoir cette présence du « Dieu divin » ? On ne peut la concevoir ni au niveau des étants, ni même à partir des étants, car « Il est ». Tout ce qui est dit de l'Être comme Simple⁶⁵, Indicible⁶⁶, ne peut-il être dit du Dieu véritable ? Comme le dit « le vieux maître Eckhart », n'est-ce pas dans ce que le langage des choses ne dit pas, que « Dieu est vraiment Dieu »⁶⁷ ? Mais si tout ce qui est dit de l'Être peut être dit de Dieu, Dieu seul peut se désigner comme « Il est ». On serait porté à dire, dans un style heideggérien, que l'Être est comme l'*aura* de Dieu, que Dieu n'est pas atteint immédiatement par la découverte de l'Être, mais qu'il faut qu'Il « se révèle »⁶⁸ au

⁶⁵ Voir *Le chemin de campagne*, in *Questions 111*, p. 12: « Le Simple garde le secret de toute permanence. » Et p. 14: « Le Simple est devenu encore plus simple. Ce qui est toujours le Même dépayse et libère. L'appel du chemin de campagne est maintenant tout à fait distinct. Est-ce l'âme qui parle ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? »

⁶⁶ *Sérénité*, in *Questions III*, p. 223. Gardons-nous cependant d'identifier trop vite l'Indicible et Dieu; car lorsque Heidegger dit que, « si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 83), « ce qui n'a pas de nom » n'est pas Dieu.—B. Welte estime que, dans la conférence intitulée *Temps et Être*, Heidegger fait « encore un pas de plus en avant » en expliquant la formule *Es gibt Sein* d'une autre manière que dans la *Lettre sur l'humanisme*. Le *Es*, qui est alors écrit avec une majuscule, est « ce qui donne et ce qui, se donnant, se manifeste en se cachant. Il semble se trouver encore plus loin au-delà de l'Êtant et c'est pourquoi il est encore plus difficile de le nommer et de l'articuler que l'Être et son appropriation. C'est peut-être la tentative la plus délicate de nommer l'ineffable sans le blesser. Peut-être est-il donc permis de voir dans ce mot à peine perceptible que Heidegger a employé dans sa dernière conférence un pas en avant sur le long chemin parcouru par sa pensée » (B. Welte, *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*, pp. 83 et 84).

⁶⁷ *Le chemin de campagne*, p. 12: « Comme le dit le vieux maître Eckhart, auprès de qui nous apprenons à lire et à vivre, c'est seulement dans ce que leur langage [le langage des choses] ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu. »

⁶⁸ Heidegger emploie cette expression dans une conférence faite à Zurich en 1951: « L'homme se mesure à la divinité. (...) "Dieu est-il inconnu ?" se demande Hölderlin. Dieu est, tel qu'il est, inconnu. Pourtant, précisément en tant qu'incon-

Heidegger et la question de Dieu

nu, il est la mesure pour le poète. Comment l'inconnu peut-il devenir la mesure ? L'inconnu doit apparaître, et s'il apparaît, il doit être connu. Mais Dieu n'apparaît pas; il doit apparaître (*erscheinen*) en tant que le "paraissant" (*das Scheinende*) inconnu. Cette "ouverture" ou "révélation" (*Offenbarkeit*) de Dieu est mystérieuse. Pour l'homme la mesure consiste dans la manière dont Dieu, restant inconnu, se révèle (*sich offenbart*). Cet "apparaître" de Dieu est la mesure à laquelle l'homme se mesure. Le fait de dévoiler (*das Enthüllen*) est ce qui laisse voir ce qui se cache (*sich verbirgt*). Il ne s'agit pas d'arrachement (*Herausreissen*) dans ce dévoilement, mais de garder (*hüten*) ce qui se cache (*das Verborgene*) dans son "occultation" (*Verborgenheit*). (...) Qui est Dieu ? Que pouvons-nous-dire de Dieu ? Qu'est-il ?—Tout ce qui est visible au ciel et sur la terre n'est pas Dieu. Dieu y repose (*ruht*) en tant qu'inconnu. En regardant le ciel, le poète "appelle" (*ruft*) ce qui se laisse apparaître en tant que se voilant... » (*Compte rendu* [par R. Savioz] d'une conférence donnée à Zurich le 5 novembre 1951, p. 298). Ce texte publié dans la *Revue de théologie et de philosophie* (voir *Bibliographie*) est presque identique à celui d'une conférence donnée le 6 octobre de la même année sur la «Colline Bühler » et publiée dans *Vorträge und Aufsätze* sous le titre «...dichterisch wohnt der Mensch...». Toutefois, dans le passage correspondant à celui que nous avons cité, Heidegger ne dit pas *sich offenbart*. Relevons ce passage dans la traduction d'A. Préau (qui met « manifester » et « manifestation » là où « révéler » et « révélation ») : « Ce avec quoi l'homme se mesure doit pourtant se communiquer, apparaître (*erscheinen*). Mais s'il apparaît, il est alors connu. Le Dieu cependant est inconnu et il est tout de même la mesure. Bien plus, ce Dieu qui demeure inconnu, il lui faut, en même temps qu'il *se* montre (*sich zeigt*) comme celui qu'il est (*sich zeigt als er, der Er ist*), apparaître comme celui qui demeure inconnu. Ce qui est d'abord mystérieux, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est sa *manifestation* (*Offenbarkeit*). C'est pourquoi le poète énonce aussitôt la question suivante: " Est-il manifeste (*offenbar*) comme le ciel ? ". (...) La mesure consiste dans la façon dont le Dieu qui reste inconnu est, *en tant que tel*, manifesté (*offenbar*) par le ciel... » (« ... l'homme habite en poète... », in *Essais et conférences*, pp. 236-237). Ajoutons encore les précisions suivantes, données par Heidegger en réponse à une question posée à la suite de la conférence de Zürich (et publiées récemment dans le recueil *Heidegger et la question de Dieu*, p. 334) : «L'être et Dieu ne sont pas identiques, et jamais je ne tenterai de penser l'essence de Dieu au moyen de l'être. Certains savent peut-être que je proviens de la théologie et que je lui ai conservé un vieil amour et que j'en comprends un peu. Si j'écrivais encore une théologie, ce que parfois je suis tenté de faire, l'expression « être » ne devrait pas y figurer. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle en a besoin, elle n'est déjà plus la foi. Luther a compris cela. Mais même à l'intérieur de sa propre Église, on semble l'oublier. En ce qui concerne l'aptitude de l'être pour penser l'essence de Dieu de façon théologique, ma propre pensée est très modeste. Avec l'être, il n'y a rien à faire ici. Je crois que l'être ne peut jamais

Martin Heidegger

gardien de l'Être. Être gardien de l'Être nous met dans la disposition la plus parfaite pour écouter « Il est »; mais ce n'est pas le fait d'être gardien de l'Être qui, par lui-même, suffit pour entendre « Il est ».

Y aurait-il là comme une réminiscence de la révélation de « Il est » à Moïse dans *l'Exode*⁶⁹ ? A travers le buisson qui brûle sans se consumer, « Il est », à Moïse qui interroge, se présente et se nomme. Evidemment, l'Écriture dit cela dans un langage symbolique, d'un symbolisme divin, plus simple et plus précis. Le philosophe, lui, tâtonne, attiré par le sacré—« le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte »⁷⁰—ce sacré qui est le « seul espace essentiel de la divinité », laquelle « ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable, et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité ». Tout relatif à l'Être, le philosophe n'a plus sa maîtrise, il est dépendant de l'Être et il attend en interrogeant l'Être. Comment pourrait-il en effet interroger Dieu tant que « Il est » ne s'est pas nommé ? Comme Ballam, « l'homme dont l'œil est pénétrant », il Le voit, « mais non comme présent », il L'aperçoit, « mais non de près »⁷¹; et il ne sait même pas si Dieu est: peut-être n'y a-t-il que le vide ? La place « qui, en pensée métaphysique, est propre à Dieu », est vide depuis que « Dieu est mort » comme « Cause suprasensible et fin de toute réalité »; or « ce lieu de Dieu peut rester vide »... L'Être découvert par le philosophe pourrait n'être que l'envers du Néant...

Le philosophe ne peut interroger Dieu tant que « Il est » ne s'est pas Lui-même nommé; mais au moment précis où « Il est » se nomme, le philosophe sort de sa philosophie et n'est plus philosophe. C'est pour cela que le philosophe est « sans Dieu »

être pensé comme essence et fondement de Dieu, mais qu'en revanche l'expérience de Dieu et de sa manifestation (dans la mesure où celle-ci vient à la rencontre de l'homme) se produit dans la dimension de l'être, ce qui ne signifie jamais que l'être pourrait valoir comme prédicat possible de Dieu. Aussi nous avons besoin de distinctions et de délimitations totalement nouvelles ».

⁶⁹ Cf. *Exode* 3, 15: « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: "Il est" [*Yahavèh*], le Dieu de vos pères, (...) m'a envoyé vers vous; c'est mon nom à jamais... »

⁷⁰ *Exode* 3, 5.

⁷¹ *Nombres* 24, 15-16.

Heidegger et la question de Dieu

(expression qui n'est pas à entendre au sens vulgaire⁷²), bien qu'il ne Le nie pas; il est avec l'Être.

Pour Heidegger, l'intelligence humaine n'est donc plus faite pour Dieu; et quand elle croit L'atteindre, elle tombe dans le piège de la métaphysique onto-théo-logique; mais l'homme, par grâce, peut être en présence de Dieu. Ne retrouve-t-on pas ici la position de la théologie luthérienne⁷³ ? Évidemment Heidegger,

⁷² Le jugement que Heidegger porte sur Nietzsche ne confirme-t-il pas sa propre position, le véritable philosophe n'étant pour lui ni athée, ni « quêteur de Dieu » à demi chrétien et sentimental ? Voir *Nietzsche 1*, p. 253: « L'athéisme nietzschéen est d'une nature proprement singulière. Il faut tenir Nietzsche absolument en dehors de la société de ces athées superficiels qui nient l'existence de Dieu pour ne l'avoir trouvé dans leur éprouvette, et qui à la place du Dieu ainsi nié, font un dieu de leur " progrès ". Gardons-nous de confondre Nietzsche avec cette catégorie d'"impies", de "sans-dieu" qui ne sauraient pas même être considérés comme tels pour n'avoir jamais lutté afin de trouver un dieu, n'ayant seulement pas été capables de lutter. Mais si Nietzsche n'est point athée dans ce sens vulgaire, nous ne saurions davantage le falsifier pour en faire un "quêteur de Dieu", mi-chrétien, "sentimental" et "romantique". Nous ne devons pas user du mot et du concept d'"athéisme" pour en faire un mot de combat chrétien et de défense du christianisme, comme si tout ce qui ne satisferait pas au Dieu chrétien, était "au fond" déjà de l'athéisme. »

⁷³ Heidegger, nous l'avons noté, critique vivement les théologiens dont le discours est, vu du point de vue de la foi, « le blasphème par excellence » (voir *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, p. 213). Quelques années plus tard, dans *Le retour au fondement de la métaphysique*, il lance cet avertissement: la théologie chrétienne s'est emparée de la métaphysique grecque; est-ce pour son profit ou pour sa perte ? « Les théologiens en décideront, partant de l'expérience du fait chrétien, s'ils méditent ce qui est écrit dans la première lettre aux Corinthiens de l'apôtre Paul: (...) "Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ?" (I Cor., 1, 20). Or la σοφία τοῦ κόσμου est ce que, selon 1, 22, (...) cherchent les Grecs. La πρώτη φιλοσοφία (la philosophie proprement dite), Aristote l'appelle explicitement ζητούμενη—celle qui est cherchée. La théologie chrétienne se résoudra-t-elle enfin à prendre au sérieux la parole de l'Apôtre et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie ? » (*Le retour au fondement de la métaphysique*, in *Questions 1*, pp. 40-41). Déjà, dans *L'Introduction à la métaphysique*, Heidegger dénonçait la philosophie comme une folie pour le croyant: « Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question [Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ?] est pour la foi une folie. La philosophie réside dans cette folie. "Une philosophie chrétienne" est un cercle carré et un malentendu. (...) Seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie

pourrait gagner à être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie, et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée. Pour la foi authentiquement chrétienne la philosophie est une folie » (*Introduction à la métaphysique*, p. 20). Sur la manière dont Heidegger conçoit les rapports entre philosophie et théologie, voir aussi la conférence prononcée en 1927 et publiée sous le titre *Phénoménologie et théologie*. Heidegger y définit le rapport entre philosophie et théologie non comme le rapport entre foi et savoir, ou entre révélation et raison, mais comme le rapport entre deux sciences (*art. cit.*, in *Théologie et philosophie*, p. 357), dont l'une (la théologie) est une science positive et ontique, et dont l'autre (la philosophie) est la science ontologique (*art. cit.*, p. 359). En tant que science positive, la théologie est donc absolument différente de la philosophie (p. 361), puisqu'elle est, comme toutes les sciences positives, la science d'un « étant donné qui est toujours dévoilé, d'une certaine manière, *avant* le dévoilement par la science » (p. 359): tandis que l'ontologie « nécessite fondamentalement une inversion du regard dirigé vers l'étant: le regard se tournant de l'étant vers l'être, mais l'étant, assurément selon une attitude différente, reste néanmoins l'objet du regard » (*ibid.*). La théologie est la science de la foi (p. 371) et « ne peut que rendre la foi plus difficile c'est-à-dire rendre plus évident que la fidélité ne peut être acquise, non pas par elle—la Théologie comme science—, mais uniquement par la foi » (p. 375). « Etymologiquement, Théologie signifie science de Dieu. Mais Dieu n'est en aucune manière l'objet de sa recherche, comme par exemple les animaux sont le thème de la zoologie. La Théologie n'est pas une connaissance spéculative de Dieu » (p. 379). Elle est une christologie, puisque « ce qui est révélé initialement à la foi et seulement pour elle, l'étant qui comme Révélation produit initialement la foi, c'est, pour la foi "chrétienne", le Christ, le Dieu crucifié » (p. 367). « L'étant qui doit être interprété dans les concepts de la Théologie » est « dévoilé uniquement par la foi, pour la foi et dans la foi »; « ce qui doit ici être saisi conceptuellement [est] l'inconcevable par nature, c'est-à-dire ce dont on ne peut ni approfondir le contenu, ni fonder le droit de façon purement rationnelle » (p. 385). C'est pourquoi Heidegger récuse tout emprunt à la métaphysique grecque. « Ce qui, tel que la croix, le péché, etc., appartient manifestement à l'ensemble de l'être de la christianité, peut-on le comprendre selon ce que c'est et comment c'est spécifiquement, autrement que dans la foi ? (...) Les concepts théologiques fondamentaux n'échappent-ils pas précisément tout à fait à une réflexion philosophico-ontologique ? » (*ibid.*). La philosophie ne peut être, pour la théologie, que « le correctif formel ontologique du contenu ontique c'est-à-dire préchrétien des concepts théologiques fondamentaux. (...) Mais la Philosophie peut être ce qu'elle est, sans remplir en fait cette fonction de correctif » (p. 391). — Dans une autre conférence, prononcée en 1964, Heidegger revient sur le problème du langage non-objectivant de la théologie: voir *Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au « Problème d'une pensée et d'un langage non-objectivants dans la Théologie d'aujourd'hui »* in

Heidegger et la question de Dieu

qui veut rester philosophe, ne peut parler de la grâce (la foi seule, en effet, permet de nommer la grâce). Mais il ne nie pas qu'il puisse y avoir proximité avec « Il est »—proximité qui reste un secret⁷⁴ dont Heidegger ne nous dit pas le « comment ».

Disons-nous que la philosophie de Heidegger est un «discours sur l'absence de Dieu »⁷⁵? Il est certain qu'il n'y a pas de place pour Dieu dans cette pensée qui est tout « au service de la question portant sur la vérité de l'Être »⁷⁶. Mais on ne peut pas dire que ce qui caractérise la philosophie de Heidegger soit d'être un discours sur l'absence de Dieu. Certes, Heidegger reconnaît l'absence de Dieu dans la culture des temps modernes; au niveau de son jugement historique, notre culture se caractérise bien par une

Théologie et philosophie, pp. 397 ss.—Sur les rapports de la philosophie et de la théologie chez Heidegger, voir aussi O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, pp. 47-59, H. Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger*, pp.117ss.

⁷⁴ Voir *Retour*, in *Approche de Hölderlin*, pp. 29-30: « *Ce que tu cherches, cela est proche et vient déjà à ta rencontre.* La proximité qui règne dès lors fait que le proche peut être proche et en même temps pourtant ce qui est recherché, c'est-à-dire non proche. Nous comprenons d'ordinaire la proximité comme la plus petite mesure possible de la distance entre deux lieux. Maintenant, par contre, l'essence de la proximité se montre dans ce fait qu'elle mène le proche à proximité tout en le maintenant dans l'éloignement. La proximité à l'origine est secret. (...) Dire que quelque chose est proche qui reste lointain, cela équivaut ou bien à enfreindre la règle fondamentale de la pensée commune, le principe de non-contradiction, ou bien à jouer avec des mots vides, ou bien même à méditer une extravagance. C'est pourquoi le poète, à peine a-t-il usé du mot de secret de la proximité épargnante, doit-il se couper la parole: *Je parle en insensé.* »— Sur la « proximité », voir *Unterwegs zur Sprache*, pp. 209 ss.

⁷⁵ E. Lévinas emploie l'expression dans une *Lettre* adressée à la *Société française de philosophie* (séance du 4 déc. 1937, p. 194): « Quand l'âme ignore la consolation de la présence de Dieu, elle a une expérience positive de son absence. Le discours sur Dieu ne perd pas son essence religieuse quand il apparaît comme un "discours sur l'absence de Dieu" ou même comme un silence sur Dieu. » E. Lévinas parle, d'autre part, de la « neutralité » de Heidegger et estime que ce « Neutre qu'est l'Être » révèle un « matérialisme honteux » (voir *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p 170, et *Totalité et infini*, pp. 274-275, textes que nous avons cités plus haut en examinant la pensée d'E. Lévinas).

⁷⁶ *Le retour au fondement de la métaphysique*, in *Questions* 1, p. 32. Voir la note ajoutée à *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, in *op. cit.*, pp. 139-140.

Martin Heidegger

absence de Dieu⁷⁷. Mais la réponse que donne sa philosophie ne consiste ni en une négation ni en une redécouverte de Dieu ou de l'homme religieux; elle consiste en une redécouverte de l'Être, qui ne peut parler de Dieu (ni non plus Le refuser). Au niveau de cette philosophie, il n'y a donc pas à proprement parler «absence» de Dieu, «manque» de Dieu, puisque cette pensée philosophique déclare ne se décider «ni pour ni contre l'existence de Dieu»⁷⁸.

⁷⁷ Voir notamment *Introduction à la métaphysique*, p. 56: « Sur la terre provient un obscurcissement du monde. Les événements essentiels de cet obscurcissement sont: la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégarisation de l'homme, la prépondérance du médiocre. » *Pourquoi des poètes ?*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 220-221: « La nuit du monde étend ses ténèbres. Désormais, l'époque est déterminée par l'éloignement du dieu, par le «défaut de Dieu». (...) Le défaut de Dieu signifie qu'aucun dieu ne rassemble plus, visiblement et clairement, les hommes et les choses sur soi, ordonnant ainsi, à partir d'un tel rassemblement, l'Histoire du monde et le séjour humain en cette Histoire. Mais pis encore s'annonce dans le défaut de Dieu. Non seulement les dieux et le Dieu se sont enfuis, mais la splendeur de la divinité s'est éteinte dans l'Histoire du monde. Le temps de la Nuit du monde est le temps de détresse, parce qu'il devient de plus en plus étroit. Il est même devenu si étroit, qu'il n'est plus même capable de retenir le défaut de Dieu comme défaut. Avec ce défaut, c'est le fondement du monde, en tant qu'il le fonde, qui fait défaut. (...) Le fondement est le sol pour un enracinement et une prestance. L'âge auquel le fond fait défaut est suspendu dans l'abîme. A supposer qu'à ce temps de détresse un revirement soit encore réservé, ce revirement ne pourra survenir que si le monde vire de fond en comble, et cela signifie maintenant tout uniment: s'il vire à partir de l'abîme. Dans l'âge de la Nuit du monde, l'abîme du monde doit être appris et épuisé. Or, pour cela, il faut que certains atteignent à l'abîme. » Cf. p. 261: « Ceux qui risquent plus appréhendent, dans l'absence du salut, l'être sans abri. Ils apportent aux mortels la trace des dieux enfuis dans l'opacité de la nuit du monde. » Voir aussi *Retour*, in *Approche de Hölderlin*, p. 36: « Les Méditatifs se changent en Patients au lent courage, lequel à son tour apprend à endurer le manque persistant du dieu. » En s'adressant à un étudiant, Heidegger précise: « Que Dieu et le divin nous manquent, c'est là une absence. Seulement l'absence n'est pas rien, elle est la présence—qu'il faut précisément s'approprier d'abord—de la plénitude cachée de ce qui a été et qui, ainsi rassemblé, est: du divin chez les Grecs, chez les prophètes juifs, dans la prédication de Jésus. Ce "ne... plus" est en lui-même un "ne... pas encore", celui de la venue voilée de son être inépuisable » (*Lettre à un jeune étudiant*, in *Essais et conférences*, p. 220; cf. ci-dessous, note 81).

⁷⁸ Du fait même que Heidegger ne décide ni pour ni contre, on comprend qu'on puisse dire aussi que sa philosophie « se situe d'emblée dans l'absence de Dieu » (cf. ci-dessous, note 80), en ce sens que Dieu n'y est pas présent. Mais n'y a-t-il

Heidegger et la question de Dieu

Seul Dieu peut Lui-même venir vers l'homme et l'interpeller⁷⁹. C'est pourquoi la question de Dieu, chez Heidegger, semble demeurer ouverte—c'est en ce sens qu'on parlera d'une «attente de Dieu»⁸⁰, du « dieu qui va venir »⁸¹, s'il est vrai que croît la possibi-

pas une nuance entre la non-présence et l'absence qui est un manque ?

⁷⁹ « Les dieux ne peuvent venir dans la parole que si eux-mêmes nous interpellent et nous placent sous leur interpellation. La parole qui nomme les dieux est toujours une réponse à cette interpellation. Cette réponse surgit chaque fois de la responsabilité d'un destin. Dès l'instant que les dieux portent au langage notre être-là, dès lors nous entrons dans le domaine où se décide si nous nous promettons aux dieux ou si, au contraire, nous nous refusons à eux » (*Hölderlin et l'essence de la poésie*, in *Approche de Hölderlin*, p. 51).

⁸⁰ Voir Y. de Andia, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 260: « L'art est le "lieu théologique" de la pensée du dernier Heidegger. C'est en effet dans l'appropriation de la chose en tant que chose dans son apparaître le plus éclatant (...) que s'approchent les divins et s'ouvre l'espace de l'attente de celui qu'il nomme le "dieu divin". *L'eschatologie de l'être n'est encore que l'attente de la venue du dieu*. Heidegger a dit une fois: "ma philosophie est une attente de Dieu". Elle est une attente car elle se situe d'emblée dans l'absence de Dieu qui ne décide en rien de son existence ou de sa non-existence, ni de la possibilité de son retour ».—On sait que Sartre, dans «l'ouverture à l'Être», «flaire l'aliénation» (*Merleau-Ponty vivant*, p. 367). Sa crainte est-elle justifiée? Sans doute, s'il est vrai que, «ramenant l'homme à la vérité et à la simplicité sans fermeture de son séjour sur la terre et sous le ciel, la pensée de l'Être ouvre de ce fait le seul lieu où puissent se poser de façon moins fautive les questions fondamentales et, parmi elles, celles qui concernent la venue ou le retrait de Dieu en notre monde» (Fr. Guibal, *art. cit.*, p. 769). Mais nous n'irions pas jusqu'à dire que Heidegger s'efforce «de préparer (...) la liberté qui lui permettra de subir l'approche» du Dieu divin (B. Welte, *art. cit.*, p. 83). Pour B. Welte, en effet, la question de Dieu, du «Dieu divin», est pour Heidegger plus qu'une question. «Dans une époque où règne la carence de Dieu, elle est une tentative de conserver à la pensée toute sa liberté de rencontrer le Dieu divin, et elle est, en même temps, un pas en avant pour la préparation de cette arrivée éventuelle. Ce pas en avant est la pensée en direction du découvremment de l'Être» (ibid.). De son côté, O. Laffoucrière estime que «L'oeuvre tentée par Martin Heidegger» est, et se veut, «préparante» (*Le destin de la pensée et la «mort de Dieu» selon Heidegger*, p. 244). Elle va même jusqu'à dire, en s'appuyant sur un passage des *Essais et conférences* (*Aléthéia*, pp. 336-337), qu'il faut «définitivement détromper ceux qui s'imagineraient cette pensée tournée vers des ténèbres qui ne seraient pas les ténèbres de la lumière. C'est à partir de là qu'il faut entendre une réponse qui dépasse d'un bond inéluctable la question formulée par des siècles de métaphysique: «comment remonter de

Martin Heidegger

l'homme à Dieu?» (*op. cit.*, p. 257). « Loin d'être dans le domaine de l'Eros, de la recherche de Dieu par l'homme, nous nous trouvons dans celui de l'Agapè, où l'homme a toujours déjà été trouvé par Dieu. (...) C'est le triomphe de *l'Imago Dei* (...) "Et nous tous, le visage découvert, refletant comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire" » (*loc. cit.*, et note 3; cf. II *Cor.*, 3, 18). Relevons encore une autre interprétation qui nous semble, elle aussi, discutable. Pour Stanislas Breton, « l'être comme présence, qui se voile et se dévoile, qui se retire dans son mystère sans pour autant s'isoler dans une transcendance d'extériorité, rappelle de trop près les vicissitudes du Dieu caché pour que l'analogie des situations ne soit due qu'à un accident de langage ou aux sollicitations d'une exégèse tendancieuse. Et son destin, qui le condamne aux multiples visages des époques où se dit son histoire singulière, a de solides précédents dans les diverses économies où le Dieu de la révélation, sans obéir à la nécessité d'une loi dialectique, dispense ses jeux d'ombre et de lumière. Présence et absence, ombre et lumière, apocalypse et voilement, ces dualités si familières au fidèle et au théologien répètent un rythme trop connu pour qu'on ne se doute point de sa provenance. De même, lorsque l'être, en sa présence, et pour donner à sa présence l'accent plus intime d'une voix, appelle et interpelle (...), serait-il téméraire d'y retrouver l'écho d'une voix et d'une grâce qu'un autre langage disait, plus naïvement sans doute, dans les images anthropomorphiques de la providence ? » (*Du Principe*, p. 254). Stanislas Breton conclut que, dans cette perspective, « l'être abdique toute composante rationnelle pour se revêtir de la lumière et de la voix que la théologie prêtait si généreusement à Dieu » (*ibid.*). Heidegger n'aurait certainement pas été d'accord avec cette interprétation; car pour lui, l'Être qui se voile et se dévoile n'est pas une personne, ni une source créatrice. Et s'il se revêt de lumière et d'ombre, s'il implique présence et absence, ce n'est pas en fonction d'une révélation personnelle réclamant de l'homme un acte de foi, mais à cause de notre mode de connaissance, qui se laisse prendre en premier lieu par les réalités sensibles. Parce que celles-ci cachent l'Être, il faut « néantiser » les étants sensibles afin que l'Être se dévoile. Ce dévoilement ne peut être confondu avec une révélation personnelle. Voir dans l'Être tel que l'entend Heidegger ce que la théologie disait de Dieu, c'est là un regard que le théologien peut, sans doute, avoir sur la philosophie de Heidegger. Mais celui-ci aurait-il pu accepter que ce jugement, extrinsèque par définition à sa philosophie, soit porté sur elle ?

⁸¹ Voir Hölderlin et l'essence de la poésie, in *Approche de Hölderlin*, p. 60 : « En fondant de nouveau l'essence de la poésie, Hölderlin commence par déterminer ainsi un temps nouveau. C'est le temps des dieux enfuis *et* du dieu qui va venir. C'est le temps de la *détresse*, parce que ce temps est marqué d'un double manque et d'une double négation: le "ne plus" des dieux enfuis et le "pas encore" du dieu qui va venir. » A rapprocher des vers de Hölderlin si volontiers cités par Heidegger: « Tout proche et difficile à saisir, le dieu ! Mais aux lieux du péril croît Aussi ce qui sauve » (*Patmos* [Hymnes] in Hölderlin, *Œuvres*, p. 867).

Heidegger et la question de Dieu

lité d'une originelle mise en question de l'être qui ouvre la dimension dans laquelle se décide si l'être sera encore une fois capable de Dieu, si l'essence de la vérité de l'être replacera l'essence de l'homme dans l'instance d'un appel plus originel⁸².

Père M.-D.PHILIPPE

⁸² Note 11 de *L'époque des « conceptions du monde »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 99-100. Le titre de cet ouvrage, notons-le en terminant, est significatif. Ces « chemins qui ne mènent nulle part » ne conduisent en effet ni immédiatement à Dieu, ni immédiatement à l'homme, mais à une sorte de *no man's land* entre l'homme et Dieu, entre l'homme qui attend Dieu sans savoir que c'est vraiment Dieu qu'il attend, et Dieu qui *peut* venir gratuitement vers l'homme, sans être motivé par l'amour. (Ce *no man's land* n'est-il pas le « lieu autre » dont parle Heidegger, autre que la « région » de Dieu et autre que celle de l'homme cf. ci-dessus, note 50 ? Il est en tout cas pensé par l'homme et, en réalité, créé par l'homme—à partir du Rien.) Ce qui achève chez Heidegger la recherche de l'Être et la relie à Dieu, n'est-ce pas le possible en ce qu'il a de plus radical, de plus absolu, le possible vu comme un au-delà de l'être permettant la rencontre de Dieu et de l'homme ? N'y a-t-il pas ici, du côté de l'homme, comme une reprise (au niveau purement philosophique) de la puissance obédientielle des théologiens, une sorte de laïcisation de cette radicale potentialité de la créature à l'égard de Dieu—et, du côté de Dieu, une sorte de laïcisation de sa pure gratuité d'amour, qui se traduit ici en une pure possibilité de communication ? On serait tenté de dire que, dans cette philosophie, ce n'est ni l'Être ni Dieu qui se voile ; ne serait-ce pas plutôt Heidegger qui, en raison de son amour du monde, c'est-à-dire des apparences et du visible, s'occulte à lui-même l'Être et Dieu ?