

## L'être comme fondement de la vérité

Pour Martin Heidegger, la philosophie telle qu'on l'enseignait autour de lui présente une absence d'inquiétude relativement à ses propres conditions de possibilité, ou si l'on veut, une certaine carence du côté des fondements. Cette absence de fondement (*Bodenlosigkeit*) est au fond l'unique critique que fait Heidegger à ses devanciers ou à ses contemporains. Ce qui implique dès lors un affranchissement.

Voulant s'affranchir du poids de l'arrière-plan d'évidence vague dont pèse tout discours philosophique, Heidegger sera conduit à méditer sur ce que Husserl n'avait pas encore fait, à savoir la nature du problème fondamental de la vérité. Le problème de la vérité sera, en clair, la préoccupation unique et constante du philosophe de Messkirch. Dans la conférence *De l'essence de la vérité*, prononcée pour la première fois en 1930, il met en question le concept traditionnel de vérité. Il en dégage les conditions de possibilité et montre qu'il repose sur une vérité plus originaire, la vérité de l'être.

Avant d'arriver à cette nouvelle essence – l'expression « nouvelle » ne doit pas être entendue au sens de l'innovation, mais plutôt de porter un regard dans ce qui est afin de saisir ce qui est, autrement dit, de restituer la vérité à la vérité elle-même – quelle était la compréhension courante de la notion de vérité ? La vérité n'est-elle pas intrinsèquement référée à la non-vérité ? Toutes ces questions tracent déjà le chemin que nous allons emprunter en compagnie de Heidegger tout au long du développement de ce chapitre.

### 1. Le concept de vérité selon l'héritage métaphysique

A la question : “ qu'est-ce que la « vérité » ? ” “ Qu'est-ce qu'être vrai ? ”, le sens courant répond par ceci : la vérité est l'accord de la pensée avec la chose et le vrai est ce à quoi on peut et on doit donner son assentiment (le vrai est opposé au faux, à l'illusoire ou au mensonger). Autrement dit, d'ordinaire, nous entendons la vérité comme l'accord de la chose avec ce qu'elle représente. « Un énoncé est vrai lorsqu'il signifie et exprime, se trouve en accord avec la chose dont il juge »<sup>89</sup>. Un énoncé vrai est en effet un énoncé qui « colle » à la réalité. Mais, dans son essai intitulé *De l'essence de la vérité*, Heidegger estime que dans l'énoncé vrai, « ce n'est pas la chose qui est en accord mais “ le jugement ” (Satz) »<sup>90</sup>. Un

---

<sup>89</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité », in *Questions I*, op. cit., p. 164.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.164.

peu plus loin dans ce même essai, il fait remarquer que “ être vrai ” et “ vérité ” signifient s’accorder et ce d’une double manière : d’abord comme accord entre la chose et ce qui est présumé d’elle et, ensuite, comme concorde entre ce qui est signifié par l’énoncé et la chose. « *Ce double caractère de l’accord, écrit Heidegger, fait apparaître la définition traditionnelle de l’essence de la vérité : “ veritas est adaequatio rei et intellectus”* »<sup>91</sup>. Cette définition traditionnelle sera complétée par une autre qui a eu cours à l’époque médiévale : la vérité est l’adéquation de la connaissance à la chose. Celle-ci se formule comme suit en latin : *veritas adaequatio intellectus ad rem*. Mais pour Heidegger, « *ces deux conceptions de l’essence de la veritas visent toujours un “se conformer à...” et pensent donc la vérité comme “conformité” (Richtigkeit)* »<sup>92</sup>.

Certes, les deux conceptions de l’essence de la *veritas* visent toujours un « se conformer à... » et pensent donc la vérité comme *conformité*, mais nous n’avons pas le droit de penser que l’une est la résultante de la conversion de l’autre. Car penser de la sorte, c’est méconnaître le sens originaire de la vérité selon l’époque médiévale. N’est-ce pas qu’à cette époque, la *veritas*, était interprétée comme *adaequatio intellectus ad rem* ? De plus cette *adaequatio intellectus ad rem* n’exprimait pas encore la pensée transcendantale de Kant car celle-ci était postérieure à l’expression courante du concept ordinaire de vérité d’alors. En vérité, l’*adaequatio intellectus ad rem* fut « *possible qu’à partir de l’essence humaine en tant que subjectivité, pensée selon laquelle “les objets se conforment à notre connaissance”* »<sup>93</sup>. Pour Heidegger, la pensée selon laquelle « les objets se conforment à notre connaissance », découle en effet, de la foi chrétienne et de l’idée selon lesquelles les choses, dans leur essence et leur existence ne sont que pour autant que créés (*ens creatum*), elles correspondent à l’idée conçue préalablement par l’*intellectus divinus*, c’est-à-dire par l’esprit de Dieu. Les choses sont donc ordonnées à l’*idea (ideegerecht)* conformes (*richtig*) et, en ce sens, « vraies ».

« *La veritas comme adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, écrit Heidegger, *garantit la veritas comme intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas signifie partout et essentiellement la convenientia, la concordance des créatures avec le créateur, harmonie déterminée donc par l’ordre de la création* »<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> HEIDEGGER (M.), « De l’essence de la vérité », in *Questions I*, op. cit., p.165.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.166.

Avec la *mathesis universalis* (Weltvernunft) de Descartes, l'ordre de création conçu théologiquement pour justifier l'essence de la vérité cède la place à l'ordination possible de tous les objets par l'esprit, c'est-à-dire à l'ordre et à la mesure. L'essence de la vérité repose donc dans la certitude de ce qui est clair et distinct. Cette détermination essentielle de la vérité apparaît en pleine lumière quand Descartes lui-même l'affirme en ces termes : « *Je jugerai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont vraies* »<sup>95</sup>. Le changement de repère dû à la promotion de l'homme au rang de sujet, c'est-à-dire au rang de fondement et de mesure de la vérité par ses représentations, entraîne inévitablement une autre compréhension de la vérité elle-même. Dorénavant, la vérité sera de l'ordre de l'évidence. (« ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle »). Autrement dit, ce qui est clair et distinct est vrai et la démarche scientifique qui conduit à la vérité transite par le cheminement suivant : il faut partir des notions les plus simples, « claires et distinctes », et pour ensuite parvenir, par voie déductive, aux notions les plus composées qui dépendent des premières. À cet effet, l'auteur de *Sein und Zeit* dira : « *Il n'est plus nécessaire alors de justifier spécialement que l'essence de la vérité réside dans la conformité de l'énoncé* »<sup>96</sup>.

Si avec la *mathesis universalis* l'essence de la vérité ne réside plus dans la conformité de l'énoncé, c'est parce qu'elle est incapable d'expliquer comment cette conformité peut s'établir. Plus encore, la *mathesis universalis* a fait naître dans les esprits une apparente évidence de la conception de l'essence de vérité. Pour Descartes, la vérité n'a d'importance que si elle est en relation avec la méthode, et « *il vaut mieux ne jamais penser à chercher la vérité d'aucune chose, plutôt que de le faire sans méthode* »<sup>97</sup>, c'est-à-dire sans règle. Et la plus importante des règles est de « *rejeter toutes les connaissances qui ne sont que probables, et (...) de se fier seulement à ce qui est parfaitement connu, et dont on ne peut douter* »<sup>98</sup>, à ce qui est évident. L'évidence est ici, à la fois principe et objet de la méthode, puisqu'elle est en même temps la forme de la vérité, et celle de l'acte de recevoir en l'esprit une vérité, en la concevant comme telle.

En condensant tout ce qui a été dit jusque là, nous notons que la vérité, au sens courant, consiste dans l'accord ou la concordance d'une représentation et de son objet. Un jugement vrai est un jugement conforme à son objet : *veritas est adequation intellectus et rei*.

<sup>95</sup> DESCARTES (R.), *Discours de la méthode*, op. cit., p. 63.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>97</sup> DESCARTES (R.), *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IV, Paris, Vrin, 1997.

<sup>98</sup> *Ibid.*, Règle II.

Cette conception de la vérité comme accord de l'intellect et de la chose traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale depuis Platon. D'un bout à l'autre de la tradition occidentale, à l'exception peut-être du premier commencement de la pensée chez les présocratiques, la vérité consiste dans la concordance (ὁμοίωσις) d'un énoncé (λόγος) avec une chose.

Chez Descartes, la vérité se définit comme une adéquation de la chose et de la pensée. La *mathesis universalis* comme science générale se veut d'expliquer tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure quel que soit l'objet considéré (figures, astres, sons...). Pour Descartes, l'erreur se produit lorsque nous donnons notre assentiment à quelque chose que notre entendement ne comprend pas clairement et distinctement. « Distinguer le vrai du faux », et « marcher avec certitude en cette vie », tel est l'ambitieux projet de Descartes. Pour le Père de la modernité, c'est en cherchant au milieu de toutes nos opinions, celle dont on ne peut douter que la vérité apparaît. Cette vérité provenant du doute est la première vérité, et cette vérité est au fondement de toutes les autres. L'exercice du doute permet de purifier nos opinions de l'incertitude qui y règne, et ainsi d'isoler au milieu de nos préjugés la vérité.

Au sujet de la problématique de la vérité en métaphysique, Kant est une exception notable au sens où il est le premier à fournir une alternative à la pensée de la *vérité-correspondance*. Kant se refuse à céder au scepticisme. Le défi pour lui, c'est de parvenir à dépasser cette opposition entre l'intériorité de la pensée et l'extériorité de l'objet. Kant prétend y parvenir en montrant que l'objet n'est connaissable que s'il est produit par le sujet. Il ne peut y avoir conformité à l'objet que si l'objet est construit par nous. Ce que nous connaissons, ce n'est donc jamais l'objet en soi mais toujours l'objet pour nous, tel qu'il nous apparaît à travers les catégories a priori de notre entendement et les formes a priori de notre sensibilité. Ce n'est donc pas la réalité elle-même qui constitue la norme de la connaissance, mais le sujet transcendantal (c'est-à-dire le sujet équipé de ses structures a priori), ce que Kant a appelé une « révolution copernicienne ». Ce qui signifie que la connaissance ne se fonde plus dans l'objet mais dans le sujet. Pour Kant, la vérité ne repose pas dans la matière de la connaissance, dans une adéquation à la réalité mais dans l'universalité de la forme de la connaissance.

Si le vrai est à distinguer du faux alors la vérité a un contraire. La non-vérité ou erreur est donc le contraire de la vérité.

## 2. La nouvelle essence de la vérité

La question de la vérité habite l'homme et elle apparaît comme une sorte de point de convergence de toutes les interrogations philosophiques.

Par l'expression « nouvelle essence », nous entendons une nouvelle compréhension de la vérité. Selon une tradition ancienne de la pensée, la vérité consistait dans la concordance d'un énoncé avec une chose. Pour l'auteur de *Sein und Zeit*, ce mot si noble s'est usé le long des siècles et est devenu presque vide de sens. Pour preuve, la vérité, écrit l'Homme de la Forêt-Noire, s'entend partout comme « *ce qui constitue le vrai comme vrai* »<sup>99</sup>. De plus, le vrai est la justesse du dire, l'authenticité, l'exactitude, la certitude, la conformité ou en langage plus simple, le vrai est ce qui est en accord, ce qui concorde. Cependant, Heidegger dont la méditation est centrée sur la notion de vérité, estime que l'approche du « vrai » héritée de la tradition métaphysique renferme bien des présuppositions. Mais quelles sont ces présuppositions ? Pour élucider ce point, qu'il nous soit permis de partir de Descartes. Dans la seconde partie du *Discours de la méthode*, Descartes donne les critères<sup>100</sup> de l'idée vraie dont le modèle lui a été fourni par le cogito. Pour Descartes, il convient de se défaire de toutes nos opinions et d'éviter la prévention et la précipitation qui sont les deux périls qui menacent l'esprit dans sa recherche de vérité. Être prévenu consiste à avoir des préjugés, à opiner au lieu de se donner la peine de discriminer le vrai du faux. Il faut se tenir en garde contre l'apparence de vérité du préjugé et n'accepter comme principe de raisonnement que ce dont il est impossible de douter. Ce qui suppose de prendre le temps d'examiner et donc d'éviter la précipitation. Celle-ci consiste à aller trop vite, à être trop peu scrupuleux sur les conditions de la validité rationnelle. Pour Descartes, la vérité se définit comme une adéquation de la chose et de la pensée. Chez Descartes, la vérité saute aux yeux, autrement dit, elle est évidente. Seule l'évidence peut fonder la certitude et cette évidence est la propriété intrinsèque d'une idée s'imposant à l'esprit comme vraie de telle sorte qu'il ne peut lui refuser son adhésion. Ce qui lui confère cette vérité, c'est sa clarté et sa distinction. Il y a donc vérité chaque fois que se réalise l'adéquation de la pensée à un niveau, qu'il faut entendre ici au sens instrumental, bien connu des maçons, comme l'équerre ou, de la norme qui « juge » de la

<sup>99</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité » in *Questions I, op. cit.*, p. 163.

<sup>100</sup> Dans sa quête de la vérité, Descartes a établi quatre règles de discernement : 1) Ne recevoir aucune chose pour vraie tant que notre esprit ne l'aura clairement et distinctement assimilée préalablement. 2) Diviser chacune des difficultés afin de mieux les examiner et les résoudre. 3) Etablir un ordre de pensées, en commençant par les objets les plus simples jusqu'aux plus complexes et divers, et ainsi de les retenir toutes et en ordre. 4) Passer toutes les choses en revue afin de ne rien omettre.

rectitude du jugement. Pour Descartes, la vérité exige de nous que nous représentions toute chose comme « chose étendue, figurée et mobile (*res extensa, figurata et mobilis*) ». Ce qui veut dire que : chaque fois que nous sommes fidèles à ces déterminations, nous sommes assurés de ne pas nous tromper. Mais ici, Descartes ne souligne guère : en vertu de quoi les choses dont il parle peuvent-elles bien devenir manifestes, c'est-à-dire se laisser déterminer comme « choses étendues, figurées et mobiles » ? Peut-être que nous sommes dans un « monde » qui est aux prises avec des « choses ». À cet effet, Heidegger estimera que ce n'est qu'avec l'étant, que nous tentons d'approprier à nos besoins par toutes les ressources de la culture et de la technique. Une question inévitable se pose alors à nous : comment cet étant peut-il se laisser déterminer comme un tel étant ? Dans le cadre du platonisme, l'étant ne se laissait déterminer qu'à la lumière de l'idée, au sens de présence (*ousia*), régie elle-même de fond en comble par sa dépendance à l'égard du suffisant en soi. À propos de cette suffisance en soi, ni Platon ni Descartes ne donnent de justification. Pour Platon, ce mode de manifestation de l'étant va de soi. Donc, il ne se pose à son sujet aucun problème.

Au contraire, pour Heidegger, le problème de la détermination de l'étant comme tel, qui a reçu ses premières élaborations dans le platonisme que le cartésianisme, ne demande qu'à se laisser approfondir. En d'autres termes, comment l'étant peut-il se présenter et devenir dicible, comme ce qu'il est, et selon le comment qui lui est propre ? En vérité, pour que l'étant puisse exister comme un tel étant, il faut de toute nécessité que licence lui soit donnée de se manifester, ou se dévoiler comme tel. Heidegger dira :

« *Tout travail et toute réalisation, toute action et toute prévision se maintiennent dans l'ouverture d'un domaine ouvert au sein duquel l'étant se pose proprement et se rend proprement susceptible d'être exprimé dans ce qu'il est et comme il est* »<sup>101</sup>.

Ce qui signifie en toute clarté que le dévoilement de l'étant exige qu'il ait un horizon ou un espace suffisant pour sa manifestation. Autrement dit, il faut qu'il n'y ait pas d'obstacle insurmontable à ce qu'il soit délivré et tenu en garde (*aufbewahrt*) comme tel. La vérité est donc, dans son principe le plus essentiel, au prix d'une licence octroyée à l'étant de se laisser dévoiler comme tel. C'est d'ailleurs ce que le mot grec *a-lêthéia* qui, dans sa structure dominée par le *a* privatif, annonce en mettant à nu la cessation de la clandestinité. La vérité

<sup>101</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité » in *Questions I*, op. cit., p. 171.

n'est plus adéquation, cohérence interne, certitude ni évidence, mais dévoilement, c'est-à-dire découverte voilant.

Emmanuel Lévinas ne partage pas cette approche heideggérienne de la vérité. Pour Lévinas, disciple de Heidegger, l'expérience de la vérité n'est pas celle d'un dévoilement, mais celle d'une révélation de ce qui s'exprime : le visage. Au sujet du visage, Lévinas écrit : « *Le visage est signification, et signification sans contexte* »<sup>102</sup> Ce qui veut dire que le visage dit sans dire « quelque chose ». Par le visage, nous communiquons et l'expression du visage dit notre sentiment (joie, colère, tristesse ou angoisse). Le visage chez Lévinas se donne comme unité originelle du regard et de la parole. Le visage parle, il fait sens, il est déjà discours, il manifeste la présence de l'extériorité. Chez Lévinas, le visage c'est l'expressif d'autrui, qui me renvoie à ma responsabilité totale : je dois répondre de tous les autres.

Aux yeux de Lévinas, la tâche de la philosophie n'est pas de constituer une théorie de la connaissance, ou une théorie politique, mais bien plutôt de comprendre le sens de la relation à autrui, comme originaire et fondatrice de toute autre relation à l'être. L'essentiel est de se rendre capable de respecter l'altérité d'autrui, et non plus de tenter de la résorber dans l'identité du même, c'est-à-dire du concept et du système de catégories par lequel le philosophe croit pouvoir comprendre le monde dans la totalité de ses aspects. Aussi Lévinas voit-il dans la relation intersubjective, la relation à l'autre homme, dont l'altérité se manifeste à travers son visage, l'essentiel de ce qui est donné à comprendre à la philosophie. L'éthique est donc philosophie première, tâche fondamentale du philosophe. Cette relation, qui précède le recours à la philosophie et au langage, mais en est la condition de possibilité, introduit dans le rapport au monde une dimension d'infini et de transcendance.

« *La vérité suppose un être autonome dans la séparation – la recherche d'une vérité est précisément une relation qui ne repose pas sur la privation du besoin* »<sup>103</sup> écrit Lévinas. Ce que dit ici Lévinas est d'une clarté confondante. Si la vérité est essentiellement relation – et elle l'est effectivement toujours –, elle implique que je ne disparaisse pas, donc que le Même demeure, lorsque la vérité se trouve révélée (et non dévoilée). Une chose peut être rendue manifeste, dévoilée, sans qu'il y ait quiconque pour constater un tel dévoilement. Elle ne peut, au contraire, être *révélée* que pour quelqu'un, qu'à quelqu'un. Qu'est-ce qui met en branle la volonté de vérité ? Qu'est-ce qui fait désirer la Révélation ?

---

<sup>102</sup> LEVINAS (E.), *Ethique et infini*, Barcelone, Livre de poche, 2012, p. 91.

<sup>103</sup> LEVINAS (E.), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1968, p. 55.

Au chapitre VII « Vérité et justice » de son ouvrage intitulé *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Alexander Schnell, montre que la conception heideggérienne de la vérité : la vérité comme dévoilement, comme étant tributaire du *Dasein*, relève d'une dimension « herméneutique ». Ici, le concept d'« herméneutique » renvoie à une compréhension, une interprétation, une conception.

Nous admettons aujourd'hui que la vérité est « subjective », ce qui signifierait que « ce qui est vrai pour moi est vrai ». Cette approche relève du relativisme<sup>104</sup>. La philosophie depuis son origine, ne cesse de combattre le relativisme. Même si la vérité est difficile à définir et à élaborer, il ne faut jamais abandonner l'exigence de vérité. Non seulement parce que la vérité est utile à la vie tandis que le mensonge est funeste et dangereux. Mais aussi parce que le choix de la vérité constitue une orientation éthique. La vérité, même partielle, même relative, même provisoire, est en effet un terrain d'entente entre les hommes. Ce qui est vrai vaut pour tous, et c'est pourquoi les savants et les philosophes peuvent toujours dialoguer et tenter de s'entendre, par opposition aux fanatiques qui estiment que leurs opinions ou leurs croyances relèvent d'un savoir absolu, c'est-à-dire non négociable ni compatible avec aucun autre.

Pour clore la médiation sur la nouvelle essence de la vérité, nous disons que la conception heideggérienne de la vérité comme dévoilement est pertinente mais elle semble ignorer que la vérité est un fait de langage, et le langage est un système de conventions. Des conventions sont par définition contestables. Et l'on observe en effet que les hommes ont beaucoup de mal à s'entendre sur la définition et sur les critères de la vérité.

### **3. Penser l'être : c'est penser un dieu qui soit encore divin**

Pour Heidegger, l'être est au fondement de la vérité. De plus, la question de l'être est la plus urgente de l'existence humaine. C'est une question qui appelle à la vigilance<sup>105</sup>. Elle n'attend pas une réponse mais une veille du *Dasein* en sa direction d'où la nécessité de réveiller la question de l'être selon Heidegger. Ce qui milite en faveur de cette nécessité écrit Heidegger, c'est « son origine vénérable »<sup>106</sup> et « le défaut d'une réponse déterminée et même

---

<sup>104</sup> On appelle « relativisme » la doctrine selon laquelle toutes les opinions se valent, c'est-à-dire sont également vraies, ou également fausses, selon le point de vue. Par exemple l'opinion d'un nazi est « vraie » pour un nazi mais fausse pour un démocrate.

<sup>105</sup> La vigilance renvoie ici à l'attention, à la préoccupation, à la surveillance, au fait de demeurer attentif. Ce qui veut dire que la question de l'être réclame de l'homme une attention particulière.

<sup>106</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 33.

*l'absence criante d'une mise en question »<sup>107</sup>. Aussi, écrit-il « nous vivons chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de l'être demeure enveloppé d'obscurité, c'est ce qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens d' "être" »<sup>108</sup>.*

La pensée authentique se tourne en direction de l'être. Penser l'être, dira Heidegger dans ses manuscrits les plus personnels connus à ce jour, cela revient à penser la détresse de la divinité (*die Not der Gottschaft der Götter*)<sup>109</sup>, c'est-à-dire à penser un dieu qui soit encore divin. L'oubli de l'être qui aurait marqué toute la métaphysique a conduit au règne de l'étant avec la technique. Or, écrit Jean Grondin,

*« Le drame de cette intelligence technique est qu'elle coupe de tout lien à un ordre supérieur (...) Dans un monde dépendant ultimement de l'homme, le divin n'a plus lieu d'être ou n'apparaît que pour répondre à un besoin humain, d'apaisement ou d'explication. Il n'est plus qu'une idole fabriquée par l'homme, dépourvue de toute hauteur divine. »<sup>110</sup>*

Cette absence du divin, ce « délaissement » (*Gottesverlassenheit*) des dieux opéré par le règne de l'étant invite à faire le pas qui sauve. Jean Grondin écrit : « au point où nous sommes, "seul un dieu peut encore nous sauver" gémit Heidegger, après Cicéron.»<sup>111</sup> Le pas qui sauve n'est rien d'autre que le pas en arrière vers la question de l'être car l'être est tombé dans l'oubli au profit de l'étant. Penser l'être, c'est penser l'ordre supérieur rompu par la pensée technique. Penser l'être, c'est quitter l'affliction, la désolation ou encore la dérélition dans laquelle l'homme fut plongée par la pensée technique. Ce qui revient à dire que l'homme doit quitter les réponses technicistes, les seules qui soient admises aujourd'hui pour retourner dans la présence de l'être comme tel. C'est en se tournant et plus encore, c'est en questionnant l'être que l'homme peut être sauvé du drame de l'intelligence technique.

La technique a vidé le divin de son contenu. Pour que les dieux soient encore divins, il nous faut retourner au matin grec de la pensée, c'est-à-dire penser l'être en tant qu'être. Penser l'être en son essence revient à penser ce qui est haut, ce qui est divin. C'est se mettre en lien avec la divinité. Ainsi, en pensant l'être en son essence, le rétablissement avec l'ordre

<sup>107</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 33.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>109</sup> HEIDEGGER (M.), « Recueillement » in *De la Gesamtausgabe* 66, pp. 255-256.

<sup>110</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art.cit, p. 15.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 16.

supérieur s'opère. Penser l'être, c'est se mettre en contact avec le divin. L'oubli de l'être a ôté le caractère divin des dieux parce que l'homme s'est attaché à l'étant au profit de l'être qui, en vérité, met ce dernier dans la communion avec les dieux. Avec la pensée de l'être, les dieux retrouvent leur place de divin. Ce qui revient à dire que penser l'être, c'est au fond penser un dieu qui soit encore divin. Dès lors, l'homme doit toujours quêter en direction de l'être en tant qu'être non seulement pour son propre « salut » mais pour donner aux dieux leur hauteur divine. Tout ce développement nous donne de comprendre pourquoi Jean Grondin dit : « l'idée de l'oubli de l'être sourd bel et bien d'une détresse que l'on peut qualifier de religieuse, au sens le plus ample, le plus indécis, du terme. »<sup>112</sup>

Pour Heidegger, il est vital de ressusciter la question de l'être en vue de non seulement repenser l'être de l'homme qui est de se tenir dans l'ouverture de l'être-même, la vérité de l'être comme tel mais de rétablir le rapport rompu avec l'ordre supérieur, c'est-à-dire le divin. Dans le philosophe heideggérien, la question de l'être et de sa vérité fait signe à celle de la divinité. C'est pourquoi dans la *lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrit :

« 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 déité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la déité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot “ Dieu ” »<sup>113</sup>

En tant qu'eksistant<sup>114</sup>, l'homme doit expérimenter une relation au divin. C'est en pensant l'être que l'homme peut retourner à son *ἦθος* (ethos), c'est-à-dire la région ouverte où l'homme habite. Heidegger écrit : « L'ouvert de son séjour fait apparaître ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité. Le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient dans son essence. C'est

<sup>112</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art.cit, p.16.

<sup>113</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 135.

<sup>114</sup> L'*ek-sistence*, au sens ontologique du terme, n'est pas un attribut, mais la réalité de tous les attributs. Elle devient un caractère radical du Dasein. En effet, le mot « existence » dans la conception ontologique heideggérienne doit être entendu dans l'étymologie latine du terme : *ek-sistere*, c'est tout entier se tenir au-dehors, outrepasser la réalité simplement présente en direction de la possibilité. Toutefois, il ne suffit pas de passer d'un état à un autre pour *ek-sister* : le pouvoir-être et l'*ek-sistence* supposent une ouverture. Ainsi, l'anthropologie ontologique n'est pas une simple description des faits ou des étants intramondains, mais elle est surtout une réflexion sur le sens de l'*eksistence*, une explicitation de l'*ek-sistence*, dont l'homme seul détient le privilège. Compris dans ce sens, Heidegger peut dire que le mot *ek-sistence* est exclusivement réservé à l'homme.

suivant le mot d'Héraclite, *δαίμων* (daimon), le dieu. L'homme habite, pour autant qu'il est homme dans la proximité du dieu.»<sup>115</sup> En langage plus simple, c'est seulement en séjournant dans la vérité de l'être que l'homme peut apercevoir le sacré. Et ce sacré pourrait alors engendrer le déploiement de la déité. Cette déité à son tour, lorsqu'elle est éclairée par la lumière de l'être, peut accueillir le dieu. Le sacré, seul espace essentiel à la divinité, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque, au préalable, l'être est éclairci<sup>116</sup>. Dès lors, la venue du dieu suppose la découverte de l'être en sa vérité, c'est-à-dire la levée de tout voile (*Alèthia/ἀ-λήθεια*). Dans cette perspective, Heidegger attribue au dieu une fonction déictique fondamentale, par laquelle celui-ci manifeste l'avènement de l'être en sa vérité.

En somme, c'est donc dans la possibilité du rapport à soi et à l'être qui est propre à l'existence que peut se loger la possibilité de l'expérience avec le divin. Si Heidegger prône l'idée d'un retour au commencement présocratique, c'est parce que ceux-ci auraient saisi la sacralité dans le dévoilement de l'être. Cette expérience du divin par l'homme à travers la question de la vérité de l'être comme étape vers la conscience religieuse peut être revécue et doit être revécue selon Heidegger.

---

<sup>115</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 145.

<sup>116</sup> DUPUY (B.), « Heidegger et le Dieu inconnu » in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2009, p. 317.

Pour nous résumer, disons que réveiller la question de l'être, c'est faire le « pas en arrière (schritt zurück) » qui sauve. C'est faire à nouveau « *l'expérience du don gratuit de l'être qui éclôt sans pourquoi.* »<sup>117</sup> Pour Heidegger, le plus important et le plus difficile, est la vérité de l'être qu'il faut constamment rendre claire ; car les autres questions comme celles de la vérité et de la divinité sont substantiellement liées à elle. En comprenant la vérité de l'être, nous nous disposons à mieux comprendre les autres questions, essentielles pour notre existence : « *Le questionner est de façon authentique et juste la seule façon de reconnaître pleinement ce qui, du haut de son rang suprême, tient notre être-là en puissance.* »<sup>118</sup> Ce qui signifie que toutes les préoccupations légitimes de l'homme doivent s'analyser et s'apprécier dans la perspective de la question de l'être.

En scrutant la question de l'être, Heidegger s'est rendu compte que la technique a plongé le monde dans l'ordre du faire et du calcul au point que « *la volonté de maîtrise de l'étant a fini par chasser toute expérience de l'impondérable, seule une autre pensée (Andeken) de l'être pourrait sauvegarder l'espoir de la divinité du divin.* »<sup>119</sup> Ce qui revient à dire que c'est à travers le réveil de la question de l'être que le rapport rompu entre l'homme et les dieux, le « délaissement » des dieux peut s'établir. Interroger l'être, c'est mettre fin à la désolation, à l'affliction provenant du drame de l'intelligence technique.

En proposant le dépassement de la métaphysique traditionnelle et le renouveau de la question de l'être comme question fondamentale de la pensée et de l'existence, Heidegger avait un projet noble et rénovateur. Mais il fut incapable de dépasser cette métaphysique car on ne peut se défaire de la métaphysique comme on se défait d'une opinion ou on tournerait une page. La métaphysique même surmontée ne disparaît à jamais.

L'idée d'une autre histoire, celle de l'être, n'est-elle pas aussi métaphysique dans la mesure où elle attribue à l'ensemble de l'humanité un avenir post-technologique tout à fait impossible ? Comment imaginer, en effet, la possibilité de penser l'essence métaphysique de la technique soit un jour à la portée de tous ? Pour penser l'essence de la technique ne faut-il pas être capable de penser métaphysiquement, fut-ce contre la métaphysique ? Comment est-ce possible de rompre avec l'arraisonement (Gestell) ? Ces interrogations contiennent des apories et nous montrent que le projet heideggérien nécessite encore une profonde réflexion.

---

<sup>117</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art. cit., p. 15.

<sup>118</sup> HEIDEGGER (M), *Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 92.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 17.