Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

126 | 2019

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2017-2018)

Philosophie médiévale et métaphysique

Olivier Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2845>

DOI : 10.4000/asr.2845

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 317-336

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Philosophie médiévale et métaphysique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 23 septembre 2019, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2845> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2845>

Tous droits réservés : EPHE

Philosophie médiévale et métaphysique

Olivier BOULNOIS

Directeur d'études

Au premier semestre, le séminaire s'intitulait : « Heidegger, *Être et Temps* et la philosophie médiévale ». Celui du second semestre portait sur « Les fondements de l'éthique au Moyen Âge ».

I. Heidegger, *Être et Temps* et la philosophie médiévale

Le grand livre de Heidegger, *Être et Temps* (Halle 1927), se présente comme une destruction des concepts fondamentaux de la métaphysique, mais il se réfère peu aux sources antiques, et encore moins aux sources médiévales¹. Pourtant, Heidegger s'appuie sur des analyses élaborées lors de son « silence décennal » (1917-1927), dans ses cours non publiés, notamment par un dialogue soutenu avec Aristote et Augustin. Est-ce pour cela que le philosophe, tantôt passe sous silence les interprétations médiévales, tantôt polémique avec elles ? Comment expliquer cette rareté, d'autant plus surprenante que Heidegger connaît relativement bien (pour l'époque) la scolastique, et veut précisément démonter l'histoire de la métaphysique, où la médiation du Moyen Âge est essentielle ?

La première hypothèse explicative serait qu'il traite le Moyen Âge très banalement, comme le font les non-spécialistes, comme une simple période de médiation, par laquelle les concepts antiques ont été transmis à la pensée moderne. Il souhaiterait alors dialoguer directement avec l'origine, c'est-à-dire essentiellement avec Aristote, qui a donné aux concepts métaphysiques leur forme traditionnelle. Mais cette hypothèse ne tient pas, nous le verrons.

La deuxième hypothèse est que l'interprétation donnée du Moyen Âge n'a cessé de changer en fonction de sa propre conception de la philosophie. En effet, Heidegger a commencé ses études comme théologien, puis comme philosophe médiéviste (avec une habilitation sur Duns Scot, et un projet de recherches sur les *Commentaires des Sentences*), mais il s'est progressivement détaché du Moyen Âge en même temps qu'il se détachait du catholicisme. Il y aurait donc une sorte de refoulement de cette situation d'origine. Rappelons le projet formulé en 1922 : « Non seulement la structure herméneutique du *Commentaire des Sentences* de

1. Environ 35 références à Aristote, 16 références aux auteurs médiévaux, si l'on y inclut Augustin et Luther (notamment Augustin : 3 ; Thomas d'Aquin : 3, Luther : 3, Suarez : 1).

Pierre Lombard, commentaire qui, jusqu'à Luther, commande le véritable développement de la théologie, n'a pas été analysée comme telle, mais les possibilités de questionnement et d'évaluation qui seraient requises pour cela font encore entièrement défaut » (M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Un écrit théologique de jeunesse* [1922], allemand-français, Mauvezin 1992, J.-F. Courtine [trad.], p. [23] 32-33). Il est donc utile de repérer quelques étapes du virage de Heidegger : 1. Dans son curriculum vitae de 1915, il se réfère à son « intense engagement dans la philosophie médiévale »² ; 2. L'habilitation sur Duns Scot (1916) se terminait par un projet de refondation de la scolastique sur l'expérience mystique ; 3. le programme de 1922 vise à réélaborer, à partir d'une approche phénoménologique, le site herméneutique des *Sentences* (inspirées par Augustin), et de leurs commentaires (inspirés aussi par Aristote) ; 4. finalement *Être et Temps* (1927) propose une destruction de l'ontologie traditionnelle (y compris scolastique).

La troisième (compatible avec la deuxième) serait que Heidegger, à l'époque d'*Être et Temps*, cherche précisément à *défaire* la manière dont les concepts fondamentaux ont été réélaborés au Moyen Âge. En effet, ces concepts avaient été retravaillés dans les cours des années 20, par un dialogue avec Aristote et Augustin. Or la philosophie médiévale est également une réinterprétation conjointe de ces auteurs. Heidegger se livrerait donc, lui aussi, à une interprétation d'Aristote et Augustin, mais une interprétation alternative, qui doit sur chaque point se distinguer de celle de la scolastique.

Dans *Être et Temps*, Heidegger reconnaît pourtant une dette positive à l'égard des deux sources de la pensée médiévale, Augustin et Aristote : « Si l'auteur de ce livre en est venu à adopter cette perspective prédominante sur le "souci" qui gouverne l'analytique précédente du *Dasein*, c'est dans le cadre de ses tentatives pour interpréter l'anthropologie augustinienne – c'est-à-dire gréco-chrétienne – par rapport aux fondements posés dans l'ontologie d'Aristote » (*Sein und Zeit*, § 42, n. 1, p. 199 ; E. Martineau [trad.], *Être et Temps*, Paris 1985, p. 151). Que veut dire Heidegger ? S'agit-il simplement de soumettre l'affect du souci à l'ontologie aristotélicienne, donc à la question de l'étant et des catégories ? Absolument pas : Heidegger veut produire une ontologie du *Dasein* dans sa triple activité (théorique, pratique et technique), c'est-à-dire qu'il considère l'éthique et la poïétique comme impliquant elles aussi une ontologie. Il souhaite ontologiser l'éthique. Si une reprise de l'ontologie aristotélicienne est fondamentale, c'est dans le but d'interpréter l'anthropologie. Ainsi, le concept de souci, qui doit beaucoup au concept aristotélicien de désir (*orexis*), mais aussi au concept augustinien de tentation, peut s'interpréter à partir de la question de l'être. Dans cette herméneutique particulière, Augustin est présenté comme l'*interpretandum*, et Aristote comme le *fondement* et comme l'*interpretans*. Par conséquent, l'analytique du *Dasein* prend plutôt la relève de l'anthropologie augustinienne que de l'ontologie aristotélicienne, celle-ci étant

2. Le texte du curriculum vitae est édité par T. SHEEHAN, « Heidegger's Lehrjahre », dans J. SALLIS, G. MONETA, J. TAMINIAUX (éd.), *The Collegium Phaenomenologicum, The first ten years*, Dordrecht 1988, p. 77-137, p. 80.

réélaborée comme son socle. Quel rapport la doctrine aristotélicienne de l'homme (l'éthique) entretient-elle avec l'anthropologie chrétienne ? Quels sont les liens entre la temporalisation par l'avenir et l'eschatologie chrétienne ? Que veut dire le trait d'union « gréco-chrétienne » ? Doit-on penser que l'analytique du *Dasein* constitue ce trait d'union ? N'y a-t-il pas, précisément dans le surplomb que suppose la théologie chrétienne, une puissance et une réserve critique qui permet de mettre en question les concepts de monde, d'être, de moi ?

1. La relation à l'histoire : détruire la métaphysique

Nous avons d'abord étudié le sens de la « destruction » de l'histoire de l'ontologie. Première thèse : l'interprétation de l'histoire de la métaphysique est la relecture de ce qui nous a fait ce que nous sommes. Voir *Être et Temps* (§ 6, « La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie », p. 20, E. Martineau [trad.]) : « Das Dasein "ist" seine Vergangenheit » – « Le *Dasein* "est" son passé ». Implicitement, inconsciemment, notre représentation des problèmes et de la philosophie s'est constituée dans une histoire de longue durée : « Le *Dasein* est pris dans une interprétation traditionnelle du *Dasein*, il a grandi en elle » (*ibid.* p. 20). Or, « sous cette empreinte scolastique, c'est encore pour l'essentiel l'ontologie grecque qui, via les *Disputationes metaphysicae* de Suarez, passe dans la « métaphysique » et la philosophie transcendantale (*Transzendentalphilosophie*) des temps modernes et détermine les fondations et les buts de la *Logique* de Hegel » (p. 22). Nous ne pourrions en être libérés que lorsque nous l'aurons parcourue et comprise explicitement et consciemment. Ainsi, la tâche du philosophe est pensée comme une destruction de la tradition, et plus précisément de l'histoire de l'ontologie qu'elle transmet. Ce qui donne un accès authentique à la tradition qui règne jusqu'à Hegel, c'est la destruction, c'est-à-dire l'analyse, la traversée et la destitution de la tradition régnante.

2. La critique de la structuration de la métaphysique selon Thomas d'Aquin

Nous avons vérifié sur le cours de 1929-1930, quels étaient les griefs de Heidegger à l'égard de la métaphysique médiévale : « Concernant le concept traditionnel de la métaphysique, nous soutenons trois choses. 1. Il est *superficiel*. 2. Il est en soi *confus*. 3. Il est insouciant du véritable problème de ce qu'il doit désigner. [...] Jamais ce terme n'est compris de telle façon qu'il deviendrait lui-même un problème, relativement à ce qu'il veut désigner » (*Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Gesamtausgabe* 29/30 [= GA 29/30] ; trad. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, D. Panis [trad.], Paris 1992, p. 72).

1. La métaphysique médiévale est *superficielle*, parce qu'elle est orientée vers la dogmatique chrétienne. Celle-ci porte par excellence sur Dieu et sur l'avenir de l'homme, c'est-à-dire sur l'immortalité, d'où le titre des *Méditations sur la philosophie première* de Descartes. C'est-à-dire que la métaphysique est un objet, un étant donné là, mais transposé à un niveau supérieur.

2. Elle est *confuse*, parce qu'elle confond deux problèmes, qui correspondent à deux interprétations de *meta* dans *métaphysique* (interprété – inexactement – au sens d'« au-delà » par Heidegger), ou aux deux sens du terme *transcendens*.

Transcendens peut signifier ce qui va au-delà des limites des catégories, l'étant en général, ou ce qui est au-delà du sensible, l'intelligible.

3. Elle est *détachée de son problème* parce qu'elle est orientée vers de tout autres attitudes, les attitudes religieuses : « C'est parce que le philosophe véritable, en tant qu'il est l'interrogation entièrement libre de l'homme, n'est pas possible pour le Moyen Âge, mais qu'en celui-ci sont essentielles de tout autres attitudes ; *c'est parce qu'au fond il n'y a pas de philosophie médiévale*, que la reprise de la métaphysique aristotélicienne selon les deux orientations définies est *a priori* organisée de telle façon que se forme une dogmatique non seulement de la foi mais aussi de la philosophie première elle-même » (GA 29/30, § 12, trad. p. 77). En niant qu'il y ait « *au fond* » une philosophie médiévale (parce que celle-ci n'est pas autonome et se guide sur la théologie), Heidegger préfigure la position de Bréhier contre Gilson (1931).

Ensuite, il affirme que la doctrine thomasienne de la métaphysique est équivoque, et se laisse guider par des considérations formelles (Prologue du *Commentaire de la métaphysique*). Tout d'abord, Thomas distingue (à la suite d'Avicenne *via* Gundissalinus) les trois noms de la « science recherchée » par Aristote : *prima philosophia, metaphysica, theologia*. Ensuite, il dégager un principe commun, l'idée que cette science « s'occupe de ce qui est le plus connaissable » (Heidegger). Mais « ce qui est le plus connaissable, nous pouvons le distinguer de trois façons », et c'est là que Thomas (selon Heidegger) juxtapose des orientations disparates : 1. d'après l'ordre de l'intellection ; 2. d'après la comparaison de l'intellect avec la connaissance sensible ; 3. d'après la nature même de l'intellect. Autrement dit : 1. Connaître, c'est connaître par les causes. 2. Les sens connaissent le singulier, l'intellect comprend les universaux ; cette science porte donc « sur les principes au plus haut point universels », les propriétés transcendantales de l'étant. 3. Elle porte sur ce qui est « au plus haut point séparé de la matière », non seulement selon la raison, comme les réalités mathématiques, « mais même selon l'être, comme Dieu et les intelligences ». Thomas justifie ainsi les trois dimensions de la métaphysique. – L'argument est inspiré de Dominicus Gundissalinus : « Or ces trois propriétés de la sagesse conviennent à cette science : elle est donc elle-même la sagesse, qui est la plus noble des sciences, et par laquelle est compris le connu le plus noble. Mais cette science est la plus noble, parce qu'elle est la certitude de la vérité, et le connu le plus noble, parce que celui-ci est Dieu et les causes qui viennent après lui, et elle est aussi la connaissance des causes ultimes de tout l'être, et la connaissance de Dieu » (*De divisione philosophiae – Über die Einteilung der Philosophie*, Fribourg-en-Brisgau 2007, A. Fidora, D. Werner [éd.], p. 98). Comme dit Heidegger : « La *philosophie première* traite des *causes premières* (*de primis causis*), la *métaphysique* traite de l'étant en général (*de ente*) et la *théologie* traite de Dieu (*de Deo*). Toutes trois sont ensemble une science unitaire, la *scientia regulatrix* » (GA 29/30, § 13, p. 74 ; trad. fr. p. 82, modifiée).

Mais pour Heidegger, « la problématique interne de cette *scientia regulatrix* n'est en fait saisie d'aucune manière, ou n'est vue qu'en gros, et ces trois orientations de la question sont maintenues ensemble par une systématique qui se trouve sur une toute autre voie, essentiellement déterminée par la foi. En d'autres termes,

dans cette équivocité multiforme, le concept du philosophe, ou celui de la métaphysique, n'est pas orienté sur la problématique interne, mais ce sont des *déterminations disparates du dépassement (Hinübergehen)* qui sont ici associées » (GA 29/30, § 13, p. 74 ; trad. fr. p. 82, modifiée). Il formule donc une double critique : 1. Les trois dimensions de la métaphysique sont juxtaposées sans articulation conceptuelle. 2. Seule la foi permet d'unifier cette discipline qui éclaterait sans cela. Ce qui permet d'unifier la métaphysique, c'est le primat de la théologie révélée ; celle-ci communique avec la théologie philosophique et lui donne sa primauté unifiante.

La critique de Heidegger semble si juste qu'Albert le Grand l'avait déjà formulée (en visant probablement Gundissalinus) : « à la manière des latins, qui prennent toute distinction pour une solution, <ils> disent que le sujet est pris de trois manières dans cette science, ce qui est le sujet le plus commun, ce qui est le plus certain, ou ce qui est la plus digne dans cette science. [...] Mais moi, je hais de telles convenances logiques dans les sciences réelles, parce qu'elles conduisent à beaucoup d'erreurs » (*In Metaphysicam*, I tr. 1 c. 2 ; *Opera omnia* XVI/1, p. 5a, je souligne).

Nous avons pourtant discuté ces deux thèses : après avoir montré que malgré, ou plutôt grâce à, une situation de conflit permanent avec la théologie, la philosophie médiévale a bien existé comme philosophie, nous avons soutenu que la doctrine thomasiennne de la métaphysique était cohérente, si l'on se souvenait que la pluralité des objets de la métaphysique (l'être, la substance et Dieu) est unifiée par une théorie néoplatonicienne de la participation – point sur lequel Heidegger est muet. Autrement dit, la métaphysique, comme science de l'être, est reliée à la théologie, science des substances séparées, par la doctrine de la participation, dont la causalité est la réciproque³.

3. Heidegger et Brentano : multiplicité des sens et analogie de l'étant

Si l'on en croit *Être et Temps*, une réflexion sur le sens de l'être doit affronter le problème de l'analogie de l'étant : « La scolastique conçoit le sens positif du signifier de l'«être» comme signifier «analogique», par opposition au signifier univoque ou seulement homonyme (équivoque). Sous l'invocation d'Aristote, chez qui le problème est préformé au point de départ même de l'ontologie grecque en général, divers types d'analogie ont été fixés, d'après lesquels également les «Écoles» se distingueront dans leur conception de la fonction significative de l'être. En ce qui concerne l'élaboration ontologique du problème, *Descartes* reste loin derrière la scolastique » (§ 20, p. 93. Heidegger se réfère en note à Cajetan, *De nominum analogia*). En effet, les écoles se caractérisent par leur interprétation de l'analogie : faut-il faire prédominer l'analogie d'attribution (par référence à un terme unique) ou l'analogie de proportionalité (la proportion à quatre termes) ? D'après ses propres indications, l'ébranlement de Heidegger a commencé dès sa lecture de Franz Brentano vers 1907 (*Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden*

3. Cf. sur ce point O. BOULNOIS, « Les deux sens de la transcendance selon Thomas d'Aquin », dans *Métaphysiques rebelles*, Paris 2013, p. 191-226.

nach Aristoteles, 1862)⁴. Celui-ci s'interroge déjà sur la signification multiple de l'étant. Selon Aristote, « l'étant se dit multiplement » (*to on legetai pollakhôs*, *Métaphysique* Z, 1, cité au chapitre 1). Il s'agit des multiples catégories, dont la première est la substance. Selon Heidegger : « la question qui a décidé du chemin de ma pensée : Quelle est la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes ces multiples significations ? [...] Que veut donc dire être ? [...] Dans quelle mesure l'être de l'étant se déploie-t-il selon ces quatre modes qu'Aristote n'a toujours constatés qu'en les laissant indéterminés dans leur provenance commune ? » (*Lettre à Richardson*, 1962, J. Lauxerois, C. Roëls [trad. fr.], *Questions* IV, Paris 1976, p. 180, je souligne).

Contre Kant, pour qui les catégories ne forment qu'une liste rhapsodique (« Déduction transcendantale des catégories », *Kritik der reinen Vernunft*, A 81, B 106 ; Ak III, 93 ; trad. *Œuvres philosophiques*, I, Paris 1981, p. 835), Brentano soutient que les catégories de l'être forment un système⁵. Il faut donc reconstituer l'arbre généalogique de cette subdivision. Brentano unifie Aristote en suivant le fil conducteur de la prédication : le sens fondamental de l'être s'élabore selon les figures (*schēmata*) de la prédication. Au chap. 1, Brentano cite la *Métaphysique* E : « puisque l'étant dit simplement se dit en plusieurs sens, dont l'un était l'<étant> par accident, l'autre l'<étant> en tant que vrai, le troisième, l'<étant> comme vrai et le non-étant comme faux, et qu'à côté de cela, il y a les figures de la prédication (comme le "quoi ?", le "comment ?", le "combien ?", le "où ?", le "quand ?" et tout ce qui signifie de cette manière), et outre tout cela, l'<étant> en puissance et l'<étant> en acte » (E, 2, 1026 a 33-36). Ainsi, les sens de l'étant sont : *kat'ousian è kata sumbebêkos* (l'étant par essence ou par accident) ; *hôs alèthès è pseudos* (l'étant en tant que vrai ou faux) ; *ta skhēmata tēs katēgorias* (les figures de la prédication) ; *dunamis/ energeia* (en tant que puissance et acte). Les « quatre modes » de l'être, décrits par Brentano et admis par Heidegger comme caractéristiques d'Aristote, correspondent aux quatre chapitres suivants du livre de Brentano : chap. 2. *L'ens per accidens* ; chap. 3. L'étant au sens de vrai ; chap. 4. La puissance et la réalité (*Wirklichkeit*) dans l'étant ; chap. 5. Sur l'étant selon les figures des catégories. Là où Aristote parlait de diverses formes d'équivocité, Brentano hiérarchise ces équivocités, et interprète l'équivocité de l'être d'une manière méta-catégoriale.

Mais ensuite, Brentano s'attarde sur les figures de la prédication (120 p.), qui fournissent les déterminations sémantiques fondamentales. Les catégories sont aussi des catégories de l'être, qui s'énoncent selon une analogie (*kat' analogian*). Il reprend là toute la sédimentation des commentateurs, qui orchestrent différents textes d'Aristote pour réduire l'équivocité initiale de l'étant.

Enfin, Brentano propose une doctrine de l'analogie de l'être. Les sens de l'être se disent par rapport à un terme premier : la substance (*ousia*). On trouvait déjà une

-
4. Cf. J.-F. COURTINE, « Différence ontologique et analogie de l'être », dans *Les catégories de l'être*, Paris 2003, p. 191-211 ; et « La critique heideggerienne de l'analogia entis », *ibid.*, p. 213-239 ; Id., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris 2005.
 5. Cf. F. BOCCACCINI, « Brentano, la théorie des catégories et la définition de la substance », *Les Études philosophiques* 173 (2017), p. 351-366.

déduction des catégories chez Thomas, *In Metaphysicam* V, 9, § 889-890 (avec une réduction à la substance comme sujet). Heidegger suit cette tendance lourde, en allant plus loin encore, puisqu'il entend énoncer *le* sens de l'être ! S'il est absurde de le considérer comme « scotiste », il n'en recherche pas moins un *sens unique*, voire univoque de l'être.

Mais Heidegger fait éclater le cadre brentanien en quittant ce point de vue « réaliste », et en prenant un point de vue critico-transcendental, inspiré de la réflexion sur l'autonomie du jugement et sur la validité du jugement non-réductible à l'expérience (Husserl et l'école néo-kantienne de Bade). Il va chercher la relation à l'être hors de l'expérience, hors de la réduction à un sens premier de l'étant (la substance). C'est le « caractère problématique (*Fragwürdigkeit*) de l'analogie de l'être » : « l'analogie de l'être – cette détermination n'est pas une solution à la question de l'être, ce n'est même pas une véritable élaboration de sa mise en question, mais bien *le titre de l'aporie la plus dure*, de l'impasse en laquelle la philosophie antique s'est emmurée, et avec toute celle qui a suivi jusqu'aujourd'hui » (*Aristote. Métaphysique* Θ, 1-3, § 6, GA 33, 46 ; trad. fr., Paris 1991, p. 51, je souligne).

Dire que les sens de l'être sont unifiés par une analogie ne fait que reporter l'indétermination de ces sens sur l'analogie elle-même. Or Alain de Libera a montré que sur la longue durée, ce qui prédomine, c'est une topique à trois termes : équivocité, univocité, X. Les commentateurs recherchent dans la paronymie du traité de l'*Interprétation* un troisième terme, qui ne soit ni l'univocité, ni l'équivocité, mais ce troisième terme est variable et indéterminé. L'analogie fonctionne comme un schibboleth de la métaphysique : c'est le mot qu'il faut prononcer, mais son sens reste totalement indéterminé. D'ailleurs, Libera (après Wolfson) a montré que le mot *analogia* en latin ne signifie pas « analogue », mais est la traduction d'un terme arabe qui signifie « ambigü »⁶ : par conséquent, l'analogie ne fait encore que « nommer l'aporie » des sens de l'être. Heidegger a encore plus raison qu'il ne peut le savoir.

Dans le cours de 1933, Heidegger ajoute : « on avait déjà conclu *au Moyen Âge* que la première signification directrice de l'être – même pour les quatre modes ensemble, et pas seulement pour les catégories en leur multiplicité – était l'οὐσία, ce que l'on a pris l'habitude de traduire par "substance". Comme si l'être-possible, l'être-réel et l'être-vrai devaient être ramenés à l'être au sens de la substance. Au *XIX^e siècle*, *avant tout chez Brentano*, on a été d'autant plus tenté de le faire qu'être, possibilité et réalité avaient été entretemps reconnus comme des catégories » (GA 33, 46 ; trad. fr., Paris 1991, p. 50-51, je souligne). L'être est l'être de l'étant dévoilé dans les multiples catégories, mais aussi de l'étant manifesté par le couple puissance / acte, et de l'étant comme vérité, etc. Cet être ne sera pas manifesté à partir d'un étant intra-mondain, mais de l'être du *Dasein*. L'erreur de Brentano est, selon Heidegger, d'avoir négligé les trois autres sens.

6. A. de LIBERA, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *L'analogie. Les Études philosophiques* 3-4 (1989), p. 319-345.

4. Heidegger et Carl Braig : la différence entre l'être et l'étant

Selon *Être et Temps*, « L'«être» est le concept le plus universel. [...] Illud quod primo cadit sub *apprehensione* est *ens*, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Une *compréhension* (*Verständnis*) de l'être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant » (§ 1, p. 3, et la n. 2 ; trad. p. 27 : « Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I-II, q.94, a.2 »). Soulignons la violence de l'interprétation. Thomas affirme simplement le primat du concept d'étant, dont l'intellection est impliquée dans l'intellection de tout étant particulier (dans une formule reprise à Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, 5, p. 31, l. 2-3 ; G. C. Anawati [trad.], *La métaphysique du shifā*, Paris 1978, p. 106). Mais Heidegger interprète cela comme une différence entre l'être et l'étant : l'être est devenu l'objet d'une compréhension (*verstehen*), tandis qu'il est atteint par une herméneutique.

Comment expliquer cette lecture ? Nous savons qu'en dernière année de lycée (1908-1909), Heidegger a dévoré le livre de C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie* [*De l'être. Précis d'ontologie*]⁷. Solidement charpenté, l'ouvrage comporte trois sections : I. De l'essence de l'étant (*Vom Wesen des Seiendes*) ; II. De l'efficacité de l'étant (*Vom Wirken des Seiendes*) ; III. De la fin de l'étant (*Vom Zwecke des Seiendes*).

Mais surtout, dès l'exergue de l'ouvrage, C. Braig a choisi un texte de Bonaventure qui prend pour thème la différence entre l'être et l'étant : ce que Heidegger nommera la « différence ontologique » :

Qu'il [l'observateur] fixe ses regards sur l'être lui-même (*ipsum esse*), et qu'il reconnaisse que cet être est si certain qu'on ne peut penser qu'il ne soit pas ; car l'être le plus pur ne peut survenir (*occurrit*) sans une déroute complète du néant (*in plena fuga non-esse*), comme le néant aussi est la déroute complète de l'être. De même donc que le néant absolu n'a rien de l'être ni de ses propriétés, de même l'être n'a rien du néant, ni en acte, ni en puissance, ni selon la vérité de la chose, ni selon notre appréciation. Puisque le néant est la privation de l'être, il ne peut tomber dans l'intellect que par l'être, tandis que l'être n'y tombe par rien d'autre, car tout ce qui est pensé, ou bien est pensé comme néant, ou bien comme être en puissance, ou bien comme être en acte. Si donc le néant ne peut être conçu que par l'être, et l'être en puissance que par l'être en acte, et si l'être (*esse*) désigne le pur acte simple de l'étant (*entis*), il s'ensuit que l'être est ce qui tombe d'abord dans notre intellect, et que cet être est ce qui est un acte pur. Mais cet être n'est pas un être particulier, qui est un être restreint, parce qu'il est mêlé de puissance ; ce n'est pas non plus l'être analogue (*esse analogum*), car un tel être n'a que peu d'actualité, attendu qu'il n'est que fort peu. Il reste donc que cet être soit l'Être divin (*esse divinum*).

[§ 4] C'est un aveuglement singulier (*mira caecitas*) de notre intellect de ne point considérer ce qu'il voit d'abord, et sans quoi il ne peut rien connaître. Mais de même que l'œil visant diverses couleurs ne voit point la lumière par laquelle il les voit, ou

7. J. D. CAPUTO, *Heidegger and Aquinas, an essay on overcoming metaphysics*, New York 1982, p. 45 sq. ; cf. F. VOLPI, « Alle origini della concezione heideggeriana dell'essere. Il trattato "Vom Sein" di Carl Braig », *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 35-2 (1980), p. 183-194, p. 188 sq.

s'il la voit, ne la remarque pas, de même l'œil de notre âme, *visant les étants particuliers et généraux, ne remarque pas l'être même, extérieur à tout genre*, bien qu'il se présente d'abord à l'esprit et que le reste ne soit visible que par lui. C'est pourquoi il apparaît très vrai que « comme l'œil de l'oiseau de nuit se rapporte à la lumière, l'œil de notre esprit se manifeste à ce qu'il y a de plus évident dans la nature » [Aristote, *Métaphysique* α, 1, 993 b 9-10], car accoutumé aux ténèbres des étants, aux fantasmes des choses sensibles, lorsqu'il voit la lumière de l'être souverain, il lui semble ne rien voir ; ne comprenant pas que cette souveraine ténèbre est l'illumination de notre esprit, de même que notre œil, quand il voit la lumière pure, semble pour lui-même ne rien voir. (*Itinéraire de l'esprit vers Dieu* V, 3-4, H. Duméry [éd. et trad.], modifiée, Paris ⁴1981 [1967], p. 84-87, je souligne).

Bonaventure distingue d'abord entre l'être pur (*ipsum esse, esse purissimum*), d'un côté, et l'étant particulier (*particularis*) et universel ou analogue (*analogum*), de l'autre. (C'est cette forme de l'analogie qui prédominera dans l'école franciscaine et chez Henri de Gand : l'être abstrait du fini et du particulier est un concept universel et analogue, distinct de celui de l'être pur, absolu et subsistant, qui est Dieu). Puis il souligne la contradiction radicale entre l'étant et le néant. Ensuite, il affirme la primauté du concept d'étant dans l'intellect (Avicenne). Enfin, il caractérise l'être comme distinct de celui-ci : « *l'être est l'acte de l'étant* ». Dès lors, Bonaventure soutient qu'il y a un être de l'étant, qui n'est pas ici l'être subsistant (Dieu), mais le concept universel d'être des étants finis. Mais il admet aussi une seconde thèse : *notre intellect ne peut voir ce concept*. L'être est la condition *sine qua non* de toute connaissance, mais il n'est pas connu en lui-même. Ce que nous voyons, ce sont des étants, mais nous oublions l'être par excellence. L'être fonctionne comme un transcendantal et comme une condition de possibilité ; il est l'horizon non vu de tous les étants que nous voyons. Nous avons là clairement une lecture apriorique de la relation à l'être, qui permet de comprendre comment Heidegger a pu lire la différence être / étant comme une différence ontologique et un « oubli » de l'être.

Cette dimension déjà apriorique est confirmée par l'analyse de Braig : « Nous sommes menacés par le danger que les sciences particulières soient empêtrées dans des contradictions par rapport aux présuppositions fondamentales *sur la nature de l'étant en général*, contradictions qui seraient non rattrapables »⁸. La différence entre l'ontologie, science la plus générale, et les sciences spéciales, est fondamentale. Les sciences ont des présupposés qu'elles ne peuvent pas justifier, mais la présupposition la plus fondamentale est le concept d'être lui-même.

Braig formule ainsi la question fondamentale de l'ontologie :

1. La question du concept d'être (Seinsbegriff).

La recherche d'une seule et même forme (*Bild*) dans tous les étants est guidée par la question : *Qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant* ? Les membres de cette question réductive sont différents, mais inséparables l'un de l'autre.

8. C. BRAIG, *Vom Sein*, Fribourg-en-Brisgau 1896, Introduction, §. 1. « Vom Sein im allgemeinen », p. 4.

Une réponse préliminaire donne la proposition : « *l'être* est énonçable de tout ce qui était, est et sera ». Mais par là l'étant est simplement pris de différentes manières, et on ne répond pas à l'intention de celui qui interroge. L'intention vise à lire ensemble les traits essentiels du sujet à partir des formes de réalité des prédicats.

2. *L'origine du concept d'être*. Les distinctions et l'unité de l'essence et de l'être dans l'étant apparaissent dans l'origine psychologique du concept d'être.

[... p. 19] En développant le concept d'être à partir des déterminations concrètes des choses, comme la parole qui en provient le fait elle-même, il nous reste finalement une seule et même forme de représentation et d'énoncé. Elle décrit *l'être universel, le N[om] innommé, qui par lui-même seul ne signifie rien*, mais qui peut prendre toutes les valeurs des prédicats réels d'un quelque chose essentiel, etc.⁹

À partir de la compréhension bonaventurienne de l'être, Braig dégage deux thèses : 1. On s'efforcera de penser l'être à partir de ce qui était, est et sera (ses prédicats). Cela revient à dire qu'on pensera l'être à partir de ses dimensions temporelles. 2. Le concept d'être (et celui d'essence) sont obtenus par la pensée, à partir de l'expérience des étants. L'être est un concept universel abstrait et sans contenu.

Mais Braig, comme Brentano, est un « réaliste ». Il ne thématise pas le sens de l'être comme venant du temps, mais il y voit le produit d'une abstraction à partir de l'expérience des objets.

Pour caractériser l'être (*das Sein*), ainsi que « ses déterminations catégoriales et transcendantales » (*seine kategorischen und transzendentalen Bestimmtheiten*), Braig se réfère au début des *Questions disputées sur la Vérité* de Thomas d'Aquin :

De même que, dans les démonstrations, il est nécessaire de revenir à des principes que l'intelligence connaît par eux-mêmes, de même, quand on recherche ce qu'est chaque chose [...]. Or ce que l'intellect conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions, est l'étant, comme dit Avicenne au début de sa *Métaphysique* [...].

Or, à l'étant ne peuvent s'ajouter des choses pour ainsi dire étrangères, à la façon dont la différence s'ajoute au genre [...]; c'est pourquoi le Philosophe prouve lui aussi au troisième livre de la *Métaphysique* que l'étant ne peut pas être un genre, mais que, si l'on dit que des choses ajoutent à l'étant, c'est en tant qu'elles expriment un mode de l'étant lui-même, mode non exprimé par le nom d'étant (Thomas, *De Veritate* I, 1, *Opera Omnia*, t. 22, Rome 1970, p. 4-5 ; cité par C. Braig, p. 20).

On ne peut pas ajouter de déterminations à l'étant car il n'est pas un genre commun auquel on pourrait ajouter des différences. (C'est précisément ce qu'interdit la pluralité des sens de l'être). En effet, les différences que l'on ajoute doivent être aussi des étants. Il faut donc considérer que l'on ne peut qu'exprimer différemment les modes de l'étant : soit pour descendre vers la particularité catégoriale : la substance n'ajoute rien à l'étant, elle est son mode premier, etc ; soit pour distinguer des relations différentes à l'étant, et l'on aura la diversité des transcendants : le vrai est l'étant en tant que connu, le bien est l'étant en tant que voulu, etc.

9. *Ibid.*, I, §. 4, p. 18-19.

Braig poursuit : « 1. Il n'y a pas de définition formelle correcte de l'être. / Une définition réelle de l'être ne peut être établie ni par la voie analytique ni par la voie synthétique. / Les tentatives de donner des déterminations conceptuelles de l'être sont toutes fautives et contradictoires. L'être est une position, une thèse, un agir, une énergie, une affirmation : toutes ces définitions, et d'autres semblables, échangent les premières marques de connaissance trouvées *dans l'étant* avec les caractères essentiels *de l'être* » (p. 22, je souligne). Braig souligne déjà qu'il est possible de saisir l'être à partir d'une expérience de l'étant, et il entrevoit déjà que la pluralité des métaphysiques correspond à la pluralité des noms de l'étant que l'on pose comme principes (position, agir, énergie, etc.). En outre, Braig (comme Bonaventure) souligne que l'étant se définit par négation (ou déroute) du néant. De plus, il faut opérer une différence consciente et théorisée entre l'être et l'étant, mais celle-ci est recherchée du côté de l'objet. « L'esprit humain ne peut former *qu'un seul* concept d'être, et non plusieurs » (p. 22). « *L'être* est le caractère le plus haut, le plus universel, absolument sans partie, qui se présente immédiatement à la pensée dans tous les concepts qui peuvent être tirés *de l'étant* » (p. 23). L'être est un caractère intrinsèque inclus dans tous les concepts d'étants. Braig emploie alors le concept de *différence ontologique* : « *La différence ontologique, métaphysique (der ontologische, metaphysische Unterschied)* est l'être-tel de l'étant en soi, contre tout être-autre » (p. 29). S'il y a bien un concept de différence ontologique chez Braig, il ne faut cependant pas le confondre avec celui de Heidegger. Chez celui-ci, la différence est essentielle ; elle passe entre l'être et l'étant. Tandis que chez Braig, elle passe entre l'étant en soi (l'étant commun), et son être-tel (la réalité individuelle, qualifiée, de chaque étant).

En somme, on trouve bien chez Braig la différence entre l'être et l'étant, et quelque chose qu'il appelle différence ontologique, mais l'un ne correspond pas à l'autre. On y trouve également (*via* la citation de Bonaventure), le concept d'« aveuglement » à l'égard de l'être. Il ne faut donc pas y voir une préfiguration des analyses de Heidegger, mais un ensemble de concepts, d'éléments qu'il pourra reprendre, repenser de fond en comble, et réorganiser autrement. Or, puisque Braig s'appuie sur un matériau scolastique (l'organisation apriorique du savoir chez Bonaventure, et la théorie des transcendants chez Thomas d'Aquin), remanier ces concepts, c'était du même coup remettre en jeu l'interprétation du Moyen Âge.

5. Heidegger et Rickert : catégories et signification selon Duns Scot

Dans son habilitation, soutenue en 1916 sous la direction du néo-kantien Rickert, Heidegger s'efforce de fonder une théorie des catégories et de la signification sur une relecture de Duns Scot. Après une introduction qui énonce la nécessité d'une étude de la scolastique qui tienne compte de l'histoire des problèmes (*Problemgeschichte*), Heidegger propose deux parties :

- I. Doctrine des catégories (qui fonde systématiquement l'intelligence de la signification) : 1. *L'unum*, la réalité mathématique, physique et métaphysique ; 2. *Le verum*, la réalité logique et psychique ; 3. Forme et contenu de la langue. (Le domaine de la signification).
- II. Doctrine de la signification : 1. Signification et fonction significative. Principes de la doctrine de la signification ; 2. Théorie des formes de signification.

La première partie se rapporte au Duns Scot historique, notamment à ses *Questions sur la métaphysique*, la seconde à la *Grammatica speculativa*, recueillie dans les *Œuvres* de Duns Scot, mais que l'on sait maintenant être de la main de Thomas d'Erfurt (mort en 1379). Une « grammaire spéculative » est une théorie du langage et de la signification : les *modi significandi* (manières de signifier le sujet et le prédicat, le temps, etc.) sont fondés sur des *modi intelligendi* (des conceptions), qui sont autant de manières d'appréhender le réel. La grammaire repose sur le fonctionnement de l'esprit et structure notre rapport au monde. Or il s'agit pour Heidegger, en suivant le fil conducteur des catégories « scotistes », de définir les sens du monde et des domaines d'objets, sans s'en tenir aux catégories aristotéliennes¹⁰ : « Notre projet d'une caractéristique catégoriale des domaines de réalité et une prise de position encore préalable, ont une portée bien plus vaste, de sorte que les catégories aristotéliennes n'apparaissent que comme une classe d'un domaine déterminé, et non pas comme les catégories purement et simplement » (FS 153 ; trad. fr. p. 42). D'où la conclusion : « Une exigence fondamentale de la doctrine des catégories (*Kategorienlehre*) consiste à délimiter de manière caractéristique les différents domaines d'objets en secteurs irréductibles catégorialement les uns aux autres » (FS 542 ; trad. p. 222 modifiée). Au-delà des catégories de l'être, il y a celles de l'un et du vrai, ce qui rejoint le problème de la logique.

Mais Heidegger analyse d'abord le domaine de l'*objectif*. Signifier l'étant est une condition de possibilité transcendantale de l'objet. Heidegger s'appuie sur la thèse de Duns Scot : « le premier objet de l'intellect est l'étant, en tant que commun à toutes choses » (allusion à Duns Scot, *Quaestiones Super Metaphysicam* IV, q. 1), qui confirme les analyses de C. Braig. Dès lors, le concept de transcendantal est pris au double sens médiéval et moderne : ce qui transcende tous les genres, et « ce qui est la condition de possibilité de la connaissance objective en elle-même ». « Nous saisissons quelque chose d'antérieur à toute détermination de forme catégoriale. *L'ens* signifie ainsi le sens global de la sphère objective, le point qui se maintient à travers tout ce qu'il y a d'objectif, c'est la catégorie des catégories » (I, 1, FS 156-157 ; trad. fr. p. 47).

Mais toute doctrine des catégories structure un jugement, qui est une « prise de position », et un sujet, qui prend position :

Ces derniers [les problèmes métaphysiques] sont en réalités décisifs [...] si l'on admet du moins comme second devoir fondamental de toute doctrine des catégories la nécessité de replacer le problème dans celui du jugement et du sujet. Or c'est un aspect des choses qui a été, dans la Logique scolastique, au moins esquissé à larges traits. [...] La théorie des significations [*Bedeutungslehre*] permettait un accès à la subjectivité. [...] La tâche entreprise par Duns Scot, à savoir l'analyse d'une couche d'acte déterminée, celle du *modus significandi*, le contraint à aborder la sphère des actes en général et à fixer un principe au-dessus des différentes

10. M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [= *La doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*], Tübingen 1916 (*Frühe Schriften* = FS) ; F. GABORIAU (trad. fr.), *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* [= TCS].

couches d'actes (*modus significandi* – *intelligendi*, – *essendi*) et de leur rapport entre eux (FS 343 ; TCS 222-223 modifiée, je souligne).

Signifier, c'est penser. Même si elle est incapable d'élaborer un concept pertinent de sujet (selon Heidegger), la scolastique renvoie bien à *l'être du sujet*, « à l'écoute de la vie immédiate de la subjectivité » (FS 343 ; trad. p. 223). Mais le *modus significandi* est plutôt une interface structurale entre le sujet et l'objet, dans lequel l'ordre du discours coïncide avec celui du monde.

L'examen des rapports qui existent entre le *modus significandi* et le *modus essendi* [...] implique à son tour la corrélation fondamentale d'objet et de sujet. Ce lien essentiel de l'objet de la connaissance et de la connaissance de l'objet s'exprime de la façon la plus vive dans le concept de *verum*. [En n. :] J'espère pouvoir montrer, en une autre occasion, comment c'est à partir de là, en liaison avec la métaphysique, à laquelle on fera bientôt allusion, du problème de la vérité, que la *mystique eckhartienne* est susceptible de sa *première* (je souligne) explication et mise en valeur philosophique (FS 344 ; TCS 224 corrigée).

Selon Heidegger, la corrélation entre le mode d'être et le mode de signifier se ramène à la corrélation sujet-objet. Or cette corrélation doit être prise en compte sous le transcendantal « vérité ». Il faut donc, outre les catégories aristotéliennes de l'être, prendre en compte les catégories de la vérité. C'est donc sur l'être de celui qui pense et qui connaît que la question doit porter. Dans l'*Habilitationsschrift*, celui-ci est décrit sous le nom d'« esprit vivant » ou « historique » :

L'esprit vivant est comme tel essentiellement un esprit historique (historisch). [...] On ne peut comprendre l'esprit que si la plénitude de ses productions, c'est-à-dire son histoire (*Geschichte*), est assumée (*aufgehoben*) en lui, plénitude sans cesse croissante avec laquelle, dans sa conceptualité philosophique, nous est donné un moyen progressant sans cesse de concevoir *vitalement* [je souligne] l'esprit absolu de Dieu (FS 350 ; TCS 228 corrigée).

La question de la vie et de l'historicité doit venir au premier plan. Elle est précisément le moyen de penser le rapport à Dieu. C'est en pensant l'homme comme image de Dieu qu'on pourra penser Dieu comme original de l'homme. Mais l'homme est un esprit vivant et historique. C'est « le concept d'esprit vivant et de sa relation à une origine métaphysique » (FS 352 ; trad. corrigée p. 230) qui fonde l'unité vivante et la validité universelle de toute métaphysique.

L'essence de l'homme comme esprit doit donc être pensée par la métaphysique. Et il est remarquable qu'une telle « métaphysique de la vérité » doive se fonder sur la *première* élucidation de la mystique, grâce à une lecture d'Eckhart.

6. Fonder phénoménologiquement la mystique : Eckhart

Or peu après ces lignes (quasiment les dernières de l'habilitation), Heidegger va plonger dans son « silence décennal ». – Peut-on lire *Être et Temps* comme tenant lieu d'une interprétation philosophique d'Eckhart ? La grande « découverte » de Heidegger, c'est l'idée que l'être n'est pas à chercher du côté de l'objet : l'être, c'est nous qui le sommes ; nous sommes le *Dasein*, c'est-à-dire le « là » de l'être, le lieu de l'être ; il n'y a de *Sein* que s'il existe un *Dasein*. Eckhart dit « laisse Dieu être

Dieu en toi », Heidegger lui fait écho : laisse l'être être l'être en toi ; et il lui consacrera une conférence : « *Gelassenheit* », délaissement (traduite sous le titre « *Sérénité* »). Il s'agit donc d'une explication ontologique de ce qu'est le moi : seule une métaphysique de la vérité permettra de penser philosophiquement la « mystique eckhartienne » (FS 344, n. 2 ; TCS 224), à moins qu'on n'atteigne à une interprétation de l'anthropologie augustinienne à la lumière de ses fondements ontologiques aristotéliciens (*Être et Temps*, § 42).

Si l'on veut penser l'essence de l'homme, il faut articuler en lui la raison et la révélation, la scolastique et la mystique : « Il faut regarder comme erronée dès le principe l'interprétation de la philosophie chrétienne au Moyen Âge comme étant une scolastique par opposition à la *Mystique* de la même époque. Scolastique et mystique appartiennent essentiellement l'une et l'autre à la vision médiévale du monde. [...] La philosophie, comme production rationnelle, détachée de la vie, est *impuissante*, tandis que la mystique comme vécu irrationnel est *sans but* » (FS 352 ; TCS 230 corrigée). La vision médiévale du monde est équilibrée, parce qu'elle n'oppose pas la vie et la pensée, ou la raison et la mystique, mais qu'elle les unit sans les opposer. C'est elle qu'il faut élucider à fond.

Comment Heidegger a-t-il appliqué à la vie le principe d'unité et de pluralité des sens de l'être, ce qui le conduit à l'idée que « la vie se dit en plusieurs sens » ? « La polysémie (*Vieldeutigkeit*) égarante du terme de "vie" et son usage équivoque ne doivent pas servir de prétexte pour le rejeter purement et simplement. [...] il est capital de garder présent à l'esprit que le terme ζωή, *vita*, désigne un phénomène fondamental autour duquel gravite l'interprétation grecque, vétéro-testamentaire, néo-testamentaire chrétienne et gréco-chrétienne de l'être-là humain. [...] Être attentif à la polysémie des termes (πολλαχῶς λεγόμενον) ne revient pas simplement à épilucher les acceptions isolées des mots, mais cela exprime la tendance radicale à rendre accessible l'objectité signifiée elle-même et disponible la source qui motive les différentes manières de signifier » (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. p. 5).

Parmi celles-ci, il faut rendre compte de la vie religieuse. Comme annoncé par l'habilitation, Heidegger se livre à une élucidation des fondements ontologiques de la mystique (en vue d'un cours de 1918-1919). En quoi consiste une telle entreprise ?

Les fondements philosophiques de la mystique médiévale. [...] La problématique et la méthodologie directrices sont l'investigation phénoménologique de la conscience religieuse. Cela veut dire : 1. (négativement) renoncer à une *philosophie* constructive de la religion. 2. (négativement) ne pas s'enliser dans le pur historique comme tel ; 3. Reconduire à la conscience pure et à sa constitution les phénomènes authentiquement élucidés et intuitionnés comme *authentiquement originaux* (*echt ursprünglich erschauten Phänomene*)¹¹.

Le concept de vie est au centre de ce cours (« Phénoménologie de la *vie* religieuse »). Pour Heidegger, si l'on veut penser le religieux, il faut revenir à la dimension

11. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, p. 303 ; J. GREISCH (trad. fr.), *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris 2012, p. 345.

vécue de l'existence humaine, et non à des constructions a priori imposées par la théologie dogmatique ou par la philosophie de la religion. Il faut comprendre de manière phénoménologique le phénomène originaire de la conscience religieuse à partir de son historicité, de sa « facticité » (p. 303, trad. p. 345). Or c'est l'analyse de la mystique qui permet d'élucider cette factualité. Elle est en effet, pour Heidegger, enracinée dans une expérience vécue : soit elle s'insurge contre les « systèmes », soit, du moins, elle parvient à les « assouplir ». Heidegger a bien conscience que la mystique est une branche de la théologie (que c'est une éliision pour « théologie mystique », expression qui désigne pour Heidegger « la théorie de ce qui est vécu », p. 304, trad. p. 346). Mais il veut « dégager dans le vécu mystique médiéval les moments de la constitution » (p. 306, trad. p. 349). Il adopte ici un vocabulaire husserlien : chez Husserl, la constitution est la recherche de ce qui peut donner sens aux formations théorétiques du savoir. Dégager la mystique de la théorie qu'en fait la théologie, c'est pour lui faire surgir le sens du vécu religieux concret. Ce processus est déjà (et sans doute *pour la première fois dans l'histoire de la pensée heideggerienne*) décrit comme une « destruction (*Zerstörung*) de la situation », c'est-à-dire « une modification qui libère le voir originaire » (p. 305, trad. p. 348, je souligne)¹².

C'est pourquoi Heidegger se détourne des énoncés théoriques abstraits pour revenir sur un supposé vécu qui est censé les fonder. (Pour mémoire, cette opposition entre mystique et théologie scolastique est une construction historiographique : Eckhart était à la fois un *Lebemeister*, un maître de vie, et un *Lesemeister*, un maître d'enseignement, un pasteur et un docteur – il n'y a pas pour lui d'opposition entre un discours verrouillé et une mystique sauvage).

A. Le thème peut être appréhendé du pur point de vue de *l'histoire de la philosophie*. « Fondements philosophiques », cela veut dire dans ce cas : les présuppositions métaphysiques, les conceptions épistémologiques, les doctrines éthiques fondamentales et, avant tout, l'aspect scientifique de la sphère du vécu, les positions psychologiques de la mystique médiévale [...].

B. Comment faut-il comprendre le thème sous l'angle de la science originelle ? Cela mène à des problèmes principaux : la séparation régionale des mondes du vécu (leur exhaustivité est un problème inauthentique) – la *position historique dans la conscience pure*. Sont-ils tous également « historiques » en un sens originaire ? Y a-t-il une *genèse du niveau fondamental*, même dans le religieux ? » (GA 60, 303-304 ; trad. p. 346-347).

D'une part, le religieux est à l'intersection de diverses disciplines philosophiques, aussi bien théoriques que pratiques. D'autre part, le religieux s'inscrit

12. Sur l'histoire du concept de *Destruktion* (discuté au § 6 de *Être et Temps*), voir D. MORAN, « The Destruction of the Destruction: heidegger's versions of the history of philosophy », dans K. HARRIES, C. JAMME (éd.), *Martin Heidegger: Politics, Art, and Technology*, New York, Londres 1994, p. 175-196. Voir les remarques de J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, p. 388 : *Destruktion* et *Abbau* signifient « une opération portant sur la *structure* ou l'*architecture* traditionnelle des concepts fondateurs de l'ontologie ou de la métaphysique occidentale ».

originellement dans l'historicité, mais la tâche phénoménologique de la constitution recherche sa genèse dans la conscience pure. Mais pour Heidegger, on ne peut pas essayer de faire du religieux une sorte de prolongation de la philosophie transcendante, comme si le vécu se laissait assigner sa place par la métaphysique ! (Windelband, membre de l'école néokantienne, écrivait : « Le sacré est donc la conscience normative du vrai, du bien et du beau, *vécue comme réalité transcendante* »¹³, cité p. 315, trad. p. 358 ; pour lui, le sacré est la valeur des valeurs). Ni inversement, comme R. Otto, *Das Heilige* 1917 (trad. fr. *Le sacré*), considérer que le « numineux », c'est l'élément particulier du religieux, « moins le moment éthique et rationnel » (p. 333, trad. p. 377) – ce qu'implique déjà le sous-titre : *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (*Sur l'irrationnel dans l'idée du divin et sa relation au rationnel*). Dans les deux cas, on mesure le religieux à l'aune du théorique, par excès ou par défaut. On manque le phénomène que l'on veut expliquer.

A. L'historicité (Geschichtlichkeit) *originale*

Le but du philosophe ne peut jamais être d'éveiller à la vie religieuse. « Cela, elle ne peut le faire que de ses propres forces » (p. 305). En revanche, il revient au philosophe de « Reconduire chaque vécu particulier à l'unité intérieure de la vie » (p. 322).

Heidegger s'appuie notamment sur les *Sermons sur le cantique des cantiques* de saint Bernard : « *Hodie legimus in libro experientiae*. <Aujourd'hui nous lisons dans le livre de l'expérience.> Aujourd'hui nous voulons *nous mouvoir de manière compréhensive* dans le champ de l'expérience personnelle » (GA 60, 334). Le point de contact entre Bernard de Clairvaux et la phénoménologie est ici le concept d'expérience. Mais cette traduction est une interprétation. Il s'agit d'opérer une *herméneutique de la vie*, telle qu'elle s'oppose à une étude des doctrines (le livre de l'Écriture sainte, dans le projet de Bernard, la dogmatique et la philosophie de la religion, pour Heidegger). Il s'agit de se mettre à l'écoute du vécu propre, afin d'appréhender le phénomène du religieux en mettant entre parenthèses (par une « *épochè* » phénoménologique, p. 320) tout ce qui la parasite en superposant des interprétations. L'historicité originale est une donation originale. « Comprendre à partir de l'aspect *authentique* de la conscience (en le séparant nettement des « explications » scolastico-aristotéliennes et platoniciennes qui sont en partie des *mésinterprétations* [*Missdeutungen*]) » (GA 60, 306). Ici, l'authentique, c'est le vécu, par opposition aux explications, qui sont des méprises. Il faut opérer la mise entre parenthèses de toutes les interprétations, et commencer par le sens des vécus originels, les seules fondations possibles pour une compréhension du phénomène sans présuppositions (p. 335).

Cette analyse doit se faire (comme plus tard celle du *Dasein*), en première personne. On ne peut dégager le sens de ces expériences que si on les a soi-même : « Seul un homme religieux peut comprendre la vie religieuse, car, au contraire,

13. W. WINDELBAND, « Das Heilige. Skizzen sur Religionsphilosophie », dans *Präludien*, Tübingen 1914, vol. 2, p. 295-332, ici p. 302.

il ne disposerait pas d'une *authentique donation* » (GA 60, 304, je souligne). En bonne phénoménologie, toute réduction fait apparaître une donation originelle. Pourtant la démarche de Heidegger se distingue de la philosophie de la religion, car celle-ci demeure une interprétation inauthentique : « en tant qu'*homme religieux*, je n'ai en effet pas besoin de la moindre philosophie de la religion. La vie n'engendre que la vie » (GA 60, 309). Il n'est pas anodin que Heidegger ait choisi Bernard pour fonder sa réflexion : celui-ci est classé depuis J. Leclerc dans la catégorie moderne de la « théologie monastique ». De plus, il est, comme Eckhart, et à la suite d'Origène, un théoricien de la naissance de Dieu dans l'âme, donc un penseur de l'expérience humaine de l'absolu.

B. L'unité des divers phénomènes religieux

L'analyse de la mystique fait saillir une question : « quel est le *phénomène fondamental* au sein du champ total de la connaissance et de la configuration historiques ? » (GA 60, p. 335). Pour Heidegger, il faut chercher le phénomène primordial qui donne vie à l'histoire, celui qui est la source de toutes les autres réalités vécues par le sujet religieux. Mais que signifie ce phénomène ?

Nous rencontrons divers phénomènes religieux : la prière, le temps libéré de sa conception linéaire et spatialisante, le sentiment de la « puissance », de la « grâce », et de la « colère » de Dieu (p. 307). On peut y ajouter l'humilité, l'adoration, qui est « un étonnement hyperbolique » (p. 312). La foi mérite une relecture attentive : depuis Hegel, inspiré par Kant, on réduit la foi à la problématique « Foi et savoir », ce qui revient à poser une simple question théorique, donc à manquer encore le phénomène. De même la théologie, qui reste dépendante de l'attitude théorique et de la philosophie : « La théologie n'a pas encore trouvé d'attitude théorétique originelle qui soit conforme au caractère originel de son objet » (GA 60, 310). Il faut donc revenir à la foi comme pure confiance en Dieu, à la *fiducia* au sens luthérien.

Mais surtout, l'unité de tout cela se trouve dans « le comportement face au monde » (p. 308). C'est le rapport (négatif) au monde qui permet de dégager le sens de la mystique : le rejet du monde. Mais de manière positive, il est caractérisé par trois expressions qui viennent toutes les trois d'Eckhart : la naissance de Dieu dans l'âme, la « sérénité » (*Gelassenheit*, délaissement) et le détachement (*Abgeschiedenheit*, traduit « séparation » par J. Greisch). Ainsi, l'essence de la vie concrète, historique, factuelle (« facticielle »), est donnée dans la vie religieuse ; la mystique est l'essence du religieux, et l'analyse d'Eckhart nous donne accès à l'essence de la mystique. (Mais il y a deux pôles du religieux, selon Heidegger : Eckhart et Luther, qui fit advenir un type de religiosité nouveau).

C. Le moi et le détachement (*Abgeschiedenheit*)

Heidegger cite alors (de seconde main) Maître Eckhart : « Tu ne peux connaître que ce que tu es » (GA 60, 316-317, trad. 360). [Eckhart ajoute : « Donc tu peux seulement connaître Dieu si et pour autant que tu es de Dieu »]. Remarquons que Heidegger laïcise la pensée d'Eckhart, en remplaçant Dieu par l'être. Or cette phrase, une fois coupée de la référence à Dieu, définit précisément l'herméneutique de l'être quand elle devient une herméneutique du *Dasein* dans *Sein und Zeit*.

Je n'ai pas pu identifier la citation exacte d'Eckhart. Mais la doctrine est incontestablement authentique. Que dit en effet Eckhart? – « Si je dois connaître Dieu sans médiation et sans image et sans comparaison, il faut que Dieu devienne vraiment moi et que je devienne vraiment Dieu, si totalement un que j'agisse avec lui » (*Sermon 70* Quint, 40 Sturlese; J. Ancelet-Hustache [trad.], III, p. 70). Quelle est l'interprétation qu'en donne Heidegger? – « L'image médiévale du monde ne doit pas ici brouiller l'en-soi de la donation phénoménale, dans la mesure où les explications naturalistes et métaphysiques ne sont pas prises pour des déclarations théoriques *sur* le monde, mais sont *motivées* par un *aspect* déterminé du monde. C'est cet aspect lui-même qu'il faut prendre en considération » (GA 60, 308, trad. 351). Dans l'expérience religieuse du monde, il y a une donation originelle des phénomènes. « Le "détachement" (*Abgeschiedenheit*) : sa motivation originelle dans le *religieux*, y compris sous la forme de l'*être-tourné-vers* le monde (*Weltzugewandtheit*) » (GA 60, 308, trad. 351).

Ce n'est donc pas dans un rapport théorique *sur* le monde qu'il faut penser l'expérience religieuse, mais comme une donation originelle *dans* le monde, comme la manifestation d'un *aspect de la phénoménalité du monde* lui-même. « Le moment décisif n'est pas l'impossibilité d'embrasser du regard, l'impossibilité de la maîtrise théorique, l'enfouissement dans la profusion, mais [...] le moment décisif et celui de l'exclusion toujours plus large des particularismes par rapport à la forme, *le vide toujours plus renforcé de cette forme* » (GA 60, 316, je souligne, trad. 359). Plus on s'élève vers l'absolu, plus on s'élève vers l'objectité en tant que telle. On dépouille l'être de toute détermination, et le moi aussi. Autrement dit, les couches successives du détachement révèlent en négatif les couches de l'être au monde. Au sommet, le phénomène total du monde face au phénomène total du détachement. « L'ob-jet originel (*Urgegenstand*), l'Absolu, n'est pas ce qui ne peut pas encore être déterminé, ni ce qui n'est *pas encore déterminé*, mais ce qui est essentielle-ment, *de soi, libre de toute détermination* » (GA 60, 316, je souligne, trad. 359).

Ici, Heidegger retrouve la *fondation métaphysique* du détachement selon Eckhart : il y a deux degrés d'abstraction, – un dépouillement des déterminations sensibles par l'intellect, – la séparation réelle du divin, qui n'a pas de détermination et ne peut pas en avoir parce qu'il est absolument simple. C'est ce que Henri de Gand appelait passer de l'étant comme privativement indéterminé à l'étant comme négativement indéterminé (*Summa Quaestionum ordinariarum* a.47, q. 1, M. Führer [éd.], Louvain 2007, p. 7, 68-70).

Dans le détachement, ce qui apparaît, c'est le pur face-à-face du moi et de l'absolu. « L'absoluité de l'objet et du sujet au sens d'une unité radicale qui, en tant que telle, est l'unité de l'un et de l'autre : *moi je suis l'absolu, et l'absolu c'est moi*. D'où l'*absence de noms* pour Dieu et pour le *fond de l'âme* » (GA 60, 316, je souligne, trad. 359)¹⁴.

14. Allusion au *Sermon 17* Quint (100 Sturlese) : « Dieu qui est sans nom – il n'a pas de nom – est inexprimable et l'âme en son fond est aussi inexprimable qu'il est inexprimable » (J. ANCELET-HUSTACHE [trad.], *Sermons* I, Paris 1974, p. 156).

Heidegger interprète l'union mystique comme une unité du moi et de l'absolu. Mais alors, nous sommes au-delà de tous les étants particuliers, et le moi est au-delà de toute particularité. L'objectité est à la fois une forme vide et l'objet originare, l'absolu (p. 317). Qu'est-ce que le détachement (*Abgeschiedenheit*) ? Eckhart en traite dans un ouvrage d'authenticité discutée, le *Traité du détachement* (*Vom abegescheidenheit*) :

Le détachement parfait ne considère nullement qu'il doit se pencher au-dessous de quelque créature ni au-dessus de quelque créature ; il ne veut être ni au-dessous, ni au-dessus, il veut donc demeurer de lui-même, sans considérer l'amour ou la souffrance de qui que ce soit, il ne veut avoir d'égalité ni d'inégalité avec aucune créature, <il ne veut> ni ceci ni cela ; il ne veut rien d'autre qu'être. Mais vouloir être ceci ou cela, il ne le veut pas. Car celui qui veut être ceci ou cela veut être quelque chose, alors que le détachement ne veut être rien. C'est pourquoi toutes choses sont devant lui sans tracas¹⁵.

Tandis que l'amour, l'humilité et la miséricorde se rapportent aux créatures, le détachement est d'un autre ordre. Ils ne se rapporte plus aux créatures, même négativement (pour s'en dépouiller, comme dans la pauvreté). Par le détachement, l'homme rejoint Dieu, dont l'essence est d'être détaché (séparé de toutes choses). L'objet du détachement n'est donc « ni ceci ni cela », mais le néant. Ce néant ouvre un autre rapport au monde, où toutes choses sont données sans être voulues, donc un monde sans tracas, un terme que Heidegger identifie au souci (*Sorge*), *via* la *molestia* d'Augustin.

Être et Temps fait une seule allusion à Maître Eckhart, mais elle est importante : « Le « souci » n'a rien à voir avec la « peine », les « ennuis », les « soucis de la vie » (*Lebenssorge*) qui se rencontrent ontiquement en tout *Dasein*. Ces phénomènes ne sont possibles ontiquement – tout de même que l'« insouciance » (*Sorglosigkeit*) et la « sérénité » (*Heiterkeit*) – que parce que le *Dasein* ontologiquement compris est souci »¹⁶. Le souci est premier, et l'absence de souci est une forme dérivée, censurée ou retournée contre elle-même, du souci. Ainsi, la réduction du particulier à l'essence, et la dérivation d'attitude déficientes à des attitudes positives permettent de mettre en évidence le primat du souci. Mais un effet collatéral de cette interprétation est de réduire la sérénité à une forme partielle, dérivée, inauthentique du souci, comme si celui-ci ne pouvait jamais être dépassé. Or précisément, le sens de la démarche d'Eckhart est de parvenir à un abandon, une « sérénité » sans souci...

Le rapport de Heidegger à la philosophie médiévale prend donc des formes différentes selon les époques : d'abord médiatrice d'un retour aux questions fondamentales (à travers l'œuvre de Duns Scot, puis d'Eckhart et d'Augustin), celle-ci apparaît ensuite comme un repoussoir (notamment sous la figure de Thomas d'Aquin). Loin d'être une simple parenthèse dans la maturation de la réflexion de

15. Eckhart, *Vom abegescheidenheit*, *Werke* 5, 406 ; J. ANCELET-HUSTACHE (trad.), *Les Traités, Du Détachement*, Paris 1971, p. 162 (modifiée).

16. *Sein und Zeit*, § 12, p. 57.

Heidegger, son rapport au Moyen Âge, fait d'assimilation, de rivalité et de combat, a joué un rôle fondamental dans la construction des grandes analyses d'*Être et Temps*. La critique de la structuration thomasiennne de la métaphysique a rouvert la voie à une lecture d'Aristote orientée directement vers une ontologie fondamentale, en-deçà de la reprise de l'analogie par Brentano.

La lecture des médiévaux apparaît ainsi comme un moyen de dépasser les interprétations contemporaines. La réflexion sur la différence entre l'être et l'étant, telle qu'elle était esquissée par Bonaventure, lui a permis de dépasser la lecture de C. Braig. L'interprétation de la mystique eckhartienne lui a permis d'élaborer une analytique du « sujet » dans son vécu religieux, lequel faisait apparaître les différentes strates de l'être au monde. Ce travail acharné était bien une destruction (*Zerstörung*) consciente.

D'autres aspects de la relation de Heidegger au Moyen Âge ont été examinés : sa critique de la définition thomasiennne de la vérité comme adéquation, son rapport à la théorie augustinienne du souci (*cura* et *molestia*) ; son interprétation de l'éthique et de la théorie platoniciennne du bien comme soumises à une ontologie fondamentale. Ces aspects feront l'objet de publications séparées¹⁷.

II. Les fondements de l'éthique au Moyen Âge

Sur le thème de la fondation de l'éthique, nous avons proposé une introduction, et entendu les exposés suivants :

16 février : Anne Merker (Université de Strasbourg), « Aristote et les fondements de l'éthique ».

9 mars : Christophe Grellard (EPHE), « Intention et action chez Pierre Abélard ».

30 mars : Kristell Trego (Université de Clermont-Ferrand), « Agir. Le *kalâm* et les *uṣūl al-fiqh* ».

6 avril : Ide Lévi (Docteur EPHE), « Ockham accepte-t-il le volontarisme théologique ? ».

13 avril : Iacopo Costa (CNRS, LEM), « Théologie et morale : l'enracinement des vertus dans la charité chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin ».

4 mai : Pascale Bermon (CNRS, LEM), « Aimer Dieu même sans Dieu : le fondement de l'éthique selon Grégoire de Rimini ».

18 mai : Aurélien Robert (CNRS, CESR), « Qu'est-ce qu'un raisonnement pratique ? L'idée de logique morale d'Albert le Grand à Jean Buridan ».

Hors thème : le 23 mars, John Marenbon (Cambridge), Julie Brumberg-Chau-mont (CNRS, LEM) : « Pour une histoire sociale de la logique au Moyen Âge ».

17. Voir déjà, « En-deçà de la métaphysique : l'éthique », *Giornale di Metafisica*, 2019 (à paraître).