Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια

Emmanuel Cattin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1314>

DOI : 10.4000/cps.1314

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 197-214

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Emmanuel Cattin, « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1314> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1314>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια

Emmanuel Cattin

I.

Dans les mots du Christ en Jean 14, 6 : Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ¹, sans doute faudra-t-il avant tout considérer pour elle-même l'affirmation d'être qui s'avance ainsi, selon la première personne du verbe être. Il revient à Erich Przywara, dans son extraordinaire *Christentum gemäß Johannes*², d'avoir mis en évidence la plénitude d'accomplissement que portaient à eux seuls ces deux mots, les plus simples : Ἐγώ εἰμι, *Ich bin*. Une telle plénitude apparaît d'abord, dans le récit de Jean, à travers la vibration infinie du : Ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε, de 6, 20³, lorsque Jésus dans la nuit rejoint les disciples en marchant sur la mer. Mais cette parole du Christ est surtout, dans tout l'évangile, à chaque fois l'accomplissement du *Ich bin* exodique, l'écho de la parole venue à Moïse du buisson en feu : ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς τοῦ πατρὸς σου, Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ Θεὸς Ἰακώβ (3, 6)⁴, comme du nom qui fut décliné plus loin, et qui en grec, dans la traduction des Septante, résonnait ainsi : ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (3, 14)⁵. Un tel accomplissement cependant aura dans Jean le sens, selon Przywara, de la plénitude du secret : « Avec lui », écrit-il, « le “Royaume de Dieu” est pleinement révélé : non pas seulement au sens où Jésus Christ est le *Ich* du Royaume de Dieu, mais dans le sens plus aigu où le Royaume de Dieu se tient

1 « Moi je suis le chemin et la vérité et la vie ».

2 Nürnberg, Glock und Lutz, 1954.

3 « C'est moi, n'ayez pas peur ».

4 « Moi je suis le Dieu de ton père, Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob ».

5 « Moi je suis celui qui est », selon ce qui est seulement l'une des traductions possibles.

dans la contradiction mortelle entre le “Royaume” de l’“Alliance” et le “*Ich*” du “Chef” (*Ich* des ‘*Hauptes*’): le “Royaume”, qui est à la fois la plénitude et la contradiction mortelle à l’encontre du “*Ich*” du “Chef”. Un tel *Ich bin*, plénitude de la Révélation dans la contradiction, est le titre ou le nom du Dieu qui s’avance et se révèle, seulement ainsi, dans la tension mortelle avec les siens. Il l’est plus loin, en 6, 32-35, lorsque Jésus dit pour la première fois *ce qu’il est*, et qu’il est justement cela que Moïse n’a pas donné, mais que seul donne ὁ πατήρ: Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (6, 35)⁶. Un tel pain, que Ἐγώ est lui-même, est dit τὸν ἀληθινόν, le «vrai» pain, et ζῶν διδόνς τῷ κόσμῳ, «donnant vie au monde». Dès 6, 35, Ἐγώ est pain vrai qui donne vie. En 14, 6 la conjonction des deux deviendra la triade: chemin-vérité-vie. Mais résonnera tout autant alors, et d’abord, la puissance de l’affirmation qui s’avance, la puissance de l’apparition répondant à l’apparition exodique: Ἐγώ εἰμι. C’est elle qui plus loin, s’agissant de ἡ ἀλήθεια, fera notre question. Mais pour l’instant, lorsque ἡ ὁδός précède «vérité» et «vie», le «chemin» est d’abord la réponse à la question des disciples. Dans leur entretien alors il s’agissait d’un lieu, d’un «lieu pour vous», avait dit le Christ: τόπον ὑμῖν (14, 2). Pour ce lieu qui est d’abord celui où il va il y a un chemin: καὶ ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν (14, 5)⁷. Mais pour les disciples le lieu lui-même est une énigme: Κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι;⁸ C’est à cette question, portant sur le lieu et le chemin qui y mène, que répond le Ἐγώ εἰμι. Ἐγώ est le chemin, et le nom du lieu où conduit le chemin sera le nom même de celui qui envoie, qui est aussi celui qui donne, c’est-à-dire: ὁ πατήρ. Le Père est le nom du lieu, destination qui fut d’abord provenance, lui qui a donné le vrai pain qui lui-même donne vie. Vérité et vie proviennent de ce lieu: la conjonction chemin-vérité-vie indique ce qui vient de ce lieu et va à lui, à travers la «contradiction mortelle» évoquée par Przywara, puisque le Messie doit mourir. Or le chemin est l’unique chemin vers le lieu, et quant au voir, quant au «savoir», celui qui connaît le chemin connaît aussi le lieu où il mène, celui qui voit le chemin a déjà vu le lieu: il ne mène pas à un autre lieu que celui que le chemin est lui-même. Les mots

6 «Moi je suis le pain de la vie».

7 «Et le lieu où je vais, vous en savez le chemin»

8 «Seigneur, nous ne savons pas où tu vas. Comment pouvons-nous savoir le chemin?».

de Jésus ne peuvent que paraître étranges pour celui qui sépare le chemin de la provenance et de la destination : οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε· καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑώρακατε αὐτόν. « Personne ne vient au Père, si ce n'est par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père : et dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu » (14, 6-7). La conjonction chemin-vérité-vie portée par l'affirmation Ἐγώ εἰμι est le chemin-lieu qui est « pour vous », le lieu qui ouvre à partir de lui-même le chemin qui mène jusqu'à lui. Or, concernant un tel chemin qui est lieu, le plus étrange est que l'ἀλήθεια elle-même s'avance en tant que *Ich*, selon un tel *Ich bin*. L'ἀλήθεια en effet est à la fois le chemin et le lieu, comme il sera dit plus loin en toute clarté, lorsqu'il s'agira d'un autre chemin, celui qui s'appelle πνεῦμα : ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (16, 13)⁹. « L'esprit de vérité » conduira au même lieu, celui auquel Ἐγώ conduit déjà, et celui qu'il est déjà, chemin-lieu qui sera alors pleinement « pour vous ». Ce lieu, le lieu-chemin, est l'ἀλήθεια. Il est alors frappant qu'Erich Przywara choisisse de traduire celle-ci, en sa conjonction avec πνεῦμα, selon le dévoilement qui s'accomplit pleinement lorsque le Dieu dit : *Ich bin*. Dans la traduction qu'il donne de Jean, ἀλήθεια sera, à chaque fois (1, 17 ; 4, 20 ; 8, 44 ; 14, 6), *die entborgene Wahrheit*, la vérité sans retrait du Dieu que « personne n'a vu »¹⁰. Le non-retrait, voilà qui est précisément indiqué par la parole johannique, accomplissement de la parole exodique, Ἐγώ εἰμι, même lorsqu'elle a le sens d'un secret ou d'un mystère. Quelle que soit la langue dans laquelle elle fut d'abord écrite,

9 « Quand celui-là viendra, l'esprit de la vérité, il vous conduira dans la vérité tout entière ».

10 *Christentum gemäß Johannes*, p. 36 sq., citant Jn 1, 18 : θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Dans la traduction de Przywara :

« Gott hat niemand jemals eraugt ;

der Eingeborene Gott,

Er, der da ist im Schoß des Vaters und in Ihn ein,

Jener hats herausgeführt und ausgedeutet » (*Christentum gemäß Johannes*, op. cit., p. 37).

« Dieu, personne ne l'a jamais vu ;

Le Dieu Fils unique,

Lui, qui est là dans le sein du Père et un en Lui,

Celui-là l'a conduit au-dehors et interprété ».

cette parole est venue à nous en grec. Mais que l'ἀλήθεια s'avance selon cet Ἐγώ, dans l'attestation de soi-même du Témoin témoignant pour soi et appelant lui-même au témoignage pour le Témoin qu'il est déjà, voilà qui n'est peut-être pas grec. Dans quelle distance au juste tout cela advient à l'égard du grec, de ce qui est grec, voilà qui demeure indécis.

II.

Lorsque Heidegger en vient à croiser l'évangile de Jean, ce n'est pas, de son côté, les yeux fixés sur le déploiement de l'ἀλήθεια, mais plutôt sur ce qui, dans l'explication qu'il conduit avec Héraclite, entrera avec elle dans la constellation de l'*Ereignis*, ὁ λόγος, autrement dit, dans Jean, le Prologue. Dès le semestre d'été 1935, dans le cours de l'*Einführung in die Metaphysik*, d'ailleurs retravaillé en 1953, il était requis d'écarter le λόγος johannique pour atteindre au λόγος grec: *nicht wie bei Heraklit das Sein des Seienden, die Gesammeltheit des Gegenstrebigen, mais ein besonderes Seiendes, nämlich den Sohn Gottes*¹¹. Dans cette notation se rassemble d'abord le travail conduit sur l'essence adverse de l'ἀλήθεια, dont les différentes versions de «L'Origine de l'œuvre d'art», aboutissant aux conférences contemporaines du cours (novembre 1935 et novembre 1936), portent les marques, et que les *Beiträge* recueilleront dans leur méditation du Ne pas, du *Streit* et de «ce qu'il y a de combat dans l'être»¹². «L'être-rassemblé de ce qui s'efforce en sens contraire» doit penser, à partir d'Héraclite et, dans le cours, d'une indication de l'*Odyssée* d'Homère¹³, le λέγειν lui-même en tant que *sammeln*. Tout autre, et non-grec, serait le λόγος johannique, il est le Fils, précise Heidegger, en tant que *Mittler zwischen Gott und den Menschen*. C'est à Philon

11 *Gesamtausgabe* 40, Klostermann, Frankfurt, 1983, p. 143. «Non, comme chez Héraclite, l'être de l'étant, l'être-rassemblé de ce qui s'efforce en sens contraire», mais «un étant particulier, le Fils de Dieu».

12 GA 65, § 144, p. 264, selon l'une de leurs questions plus ou moins sourdement directrices: *Die Innigkeit des Nicht und das Strittige im Sein, ist das nicht die Negativität Hegels?*

13 XXIV, 107-108: οὐδέ κεν ἄλλως κρινάμενος λέξαιτο κατὰ πόλιν ἄνδρας ἀρίστους. Dans la traduction que donne Heidegger: «Und kaum anders konnte einer auf der Suche durch eine Polis hin so edle Männer zusammenbringen» (GA 40, *op. cit.*, p. 133). «Et personne ne pourrait autrement rassembler, les cherchant par toute la cité, des hommes aussi nobles».

et par conséquent à la *Religionsphilosophie* du judaïsme que Heidegger en rapporte la figure, là où, dans la doctrine de la création, λόγος doit porter la médiation. Mais en quelle mesure le médiateur est-il λόγος? Avec Philon l'indication est déjà donnée qu'il s'agit selon Heidegger de se tourner vers l'Ancien Testament, ou plutôt la Torah et son passage en grec, les Septante. C'est à la Parole de l'Ancien Testament que selon Heidegger λόγος dans l'Alliance Nouvelle doit renvoyer encore, exactement: aux «dix paroles» de l'*Exode*: καὶ ἔγραψεν ἐπὶ τῶν πλακῶν τὰ ῥήματα ταῦτα τῆς διαθήκης, τοὺς δέκα λόγους (Ex 34, 28: «Il écrivit sur les tablettes les paroles de l'Alliance, les dix *logoi*»). Le λόγος évangélique n'a pas d'autre sens. Quel est ce sens? Il est accordé au dieu qui parle dans de telles paroles. *Wort* veut dire ici *Befehl* ou *Gebot*. Le dieu qui écrit les paroles écrit des ordres, et l'annonce évangélique se tient dans la même dimension impérative: λόγος est le messager, *Bote*, il est le médiateur qui transmet les ordres. Puis, sans autre explication, Heidegger donne deux autres lieux d'un tel λόγος dans la Nouvelle Alliance: λόγος τοῦ σταυροῦ, *das Wort vom Kreuze*, et λόγος ζωῆς, *der Logos der Erlösung, des ewigen Lebens*. Ce qui doit apparaître est alors ceci: *Eine Welt trennt all dieses von Heraklit*¹⁴. Nous chercherons à donner quelque mesure d'un tel «monde» séparateur.

Cependant il y aura d'abord là de quoi déconcerter. Regardons de plus près. Avant tout il faudra éclaircir les deux lieux indiqués. Le λόγος τοῦ σταυροῦ est un lieu paulinien, celui de 1 Cor 1, 18:

Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν.

«Le *logos*, en effet, celui de la croix, est folie pour ceux qui vont à leur perte, mais pour nous qui sommes en train d'être sauvés il est puissance de Dieu».

Le second lieu n'est pas moins paulinien, et se trouve dans la lettre aux Philippiens, 2, 15-16:

ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες.

«...Vous brillez comme des lumières dans le monde, en portant la parole de vie».

La parole est bien là annonce ou message, mais la dimension impérative n'y apparaît pas, et même la «puissance» du λόγος de la croix ne suffira

14 «Un monde sépare tout cela d'Héraclite».

peut-être pas à l'y reconduire. De façon frappante cependant, le livre johannique de Przywara s'ouvrira de son côté sur l'éclaircissement du sens de l'évangile en tant que nouvelle impériale :

« “Évangile”, en tant que l'εὐ d'une ἀγγελία, veut certes dire, formellement, en tant que ce “bien et bon” d'une “nouvelle”, la “joyeuse nouvelle” habituelle. Mais le mot veut dire historiquement une “nouvelle impériale” (*Reichsbotschaft*) de l'*Imperator* romain César Auguste. Puisque cet *Imperator* César Auguste est le *Divus*, le dieu romain concret de l'État, toutes les nouvelles qu'il envoie dans l'“empire” sont absolument “bonnes, favorables et joyeuses”, parce que lui, le “Divinement Bon”, s'annonce en elles, nouvelles de grâce ou nouvelles de châtement. En tant que “nouvelles de l'empire”, impériales, toutes les nouvelles venant de lui sont “nouvelles de joie”. Selon le sens ainsi l'évangile est originairement “nouvelle de l'empire” : nouvelle de l'empire de la Majesté Divine »¹⁵.

Comment de son côté Heidegger s'en expliquait-il ? Il y revient en plus d'un lieu, en lesquels l'éclaircissement du λόγος sera indissolublement lié à la méditation de la mutation dans l'essence de l'ἀλήθεια, en même temps que son sens sera lui-même d'abord absolument solidaire du sens du dieu qui prononce la Parole. Le cours sur *Parménide* de 1942-1943, après les essais de 1941¹⁶ qui referment le *Nietzsche*, donne l'essentiel de ces descriptions. Mais elles sont aussi les plus difficiles à comprendre, méditant un tout autre passage, celui du grec au latin – et non plus celui de l'hébreu au grec, bien que l'hébreu y soit aussi singulièrement engagé –, et tenant dans un seul regard le devenir latin du grec (son devenir *romain* et son devenir *roman*), le devenir chrétien du Dieu de l'ancienne alliance, et l'étrange conjonction du chrétien et du latin dans le renversement du λόγος grec, autrement dit la mutation dans l'essence de l'ἀλήθεια. Regardons un instant ces textes pour tenter d'accéder au « monde » séparateur.

15 E. PRZYWARA, *op. cit.*, p. 10. Il y a une difficulté majeure, concernant la traduction de *Reich*, puisqu'il s'agit tout autant du *Reich Gottes*, la βασιλεία τοῦ θεοῦ des évangiles, au premier chef de Luc.

16 Autrement dit les quatre textes placés à la fin dans l'édition de 1961 : le premier, « Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus » de 1944/46, puis les trois essais de 1941 : « Die Metaphysik als Geschichte des Seins », « Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik » et « Die Erinnerung in die Metaphysik » (GA 6.2).

Dans l'un des essais du *Nietzsche*¹⁷, Heidegger esquissait déjà un très étrange *Bericht über die Geschichte des Seinsbegriffes*¹⁸. Étrange, ce «rapport» l'était surtout en ceci qu'il se risquait, non pas seulement dans le plan, arpenté depuis les années 30, d'une *Seinsgeschichte*, mais aussi dans la tentative d'une *historische Beschreibung*, une «description» qui devait représenter le passage époqual essentiel du grec au latin, et la portée d'une telle «traduction». Passage cependant avant tout *essentiel*, puisqu'il s'agit de la langue, autrement dit du déploiement de l'être, du déploiement d'essence de l'ἀλήθεια. Passage d'autre part silencieux, car depuis longtemps pour Heidegger rien d'une telle grandeur n'advient sinon entouré de silence. Qu'aura voulu dire, alors, «traduire»? Qu'advint-il, qui «advienne autrement», *anders ereignet*, au long d'un tel passage? Quelle sorte d'accomplissement, quelle sorte d'expérience, si l'on veut bien entendre celle-ci radicalement, et non plus seulement à hauteur de la conscience? Ainsi de l'un à l'autre des noms de l'être, de l'ἐνέργεια à l'*actualitas* et à l'*existentia*, qui viennent ici en question. Heidegger écrit exactement: *Die wörtliche Übersetzung täuscht. In Wahrheit bringt sie gerade eine andere, und zwar auch hier eine aus der Verschließung des Seins ereignete Versetztheit eines anderen Menschentums in das ganze des Seienden zum Wort des Seins. Der Charakter des Daßseins und des «Daß» ist ein anderer geworden*¹⁹.

La traduction est un déplacement radical, une transplantation qui n'accomplit en vérité aucune sorte de passage, plutôt une métamorphose. En celle-ci le sens de l'homme, la situation essentielle de *Mensch* au milieu de l'étant ont changé. *Et une telle métamorphose est une fermeture*. Ce qui éclot alors, un nouveau sens pour le *Daß*, celui de l'*existentia* et bientôt de la *Wirklichkeit*, ne s'ouvre pas sans la fermeture par laquelle une dimension a d'abord reculé dans l'inaccessible. Or un tel passage, une telle métamorphose conduisent dans la dimension nouvelle d'une domination ou d'une maîtrise qui restaient absolument étrangères au grec. *Herrschaft*, en son déploiement essentiel, règne sur ἀλήθεια. La «description historique» viendra préciser les traits de ce tournant.

17 «Die Metaphysik als Geschichte des Seins», GA 6.2, p. 363.

18 «Rapport sur l'histoire du concept d'être».

19 GA 6.2, p. 375. «La traduction littérale est trompeuse. En vérité elle porte à la parole de l'être précisément une autre transposition, et à vrai dire advenue ici aussi à partir de la fermeture de l'être, d'une autre humanité dans le tout de l'étant. Le caractère de l'*être-que* et du "*que*" est devenu autre».

La constellation qui recevra le nouveau nom pour l'être est celle que Heidegger indiquera d'un nom, *das Römische*. Qu'est-ce qui est « romain » ? Heidegger en relèvera trois traits : *das politisch Imperiale des Römertums*, l'impérial ainsi, puis le curial, autrement dit le « chrétien de l'église romaine », et pour finir *das Romanische*²⁰, le « roman », qui n'est que l'une des dimensions du « romain », celle de la langue, entrant en conjonction avec l'impérial et le curial pour former la grande constellation « romaine ». Heidegger écrit :

« Le roman devient lors d'une fusion particulière de l'impérial et du curial l'origine de cet ajointement fondamental de l'effectivité propre à l'expérience moderne (*der neuzeitlich erfahrenen Wirklichkeit*), qui s'appelle *cultura* (« *Kultur* ») et pour des raisons différentes à chaque fois reste encore inconnu à l'hellénité et à la romanité (*dem Griechentum und dem Römertum*), mais aussi au Moyen-Âge germanique »²¹.

Rien n'est clair dans une telle constellation historique, où viennent confluer les trois dimensions de la langue, de la politique et de la religion, toute l'histoire devenant histoire romaine. Le romain a pour provenance cette fermeture de l'être même pour une situation nouvelle du *Menschen-tum* dans le tout de l'étant. L'ἀλήθεια y reçoit, de façon décisive, la marque de l'impérial. La « vérité » est devenue « impériale » en son essence. Une telle marque, le cours sur *Parménide* de son côté, dans sa recherche autour du ψεύδος et du *falsum/falsch*, la pensera comme *das eigentliche Ereignis der Geschichte*, et cet « événement proprement dit » lui-même en tant qu'« attaque » ou « agression », l'*Angriff der Romanisierung*²². À nouveau, dès lors qu'il est question d'un *Geschichtsbereich*, « le domaine gréco-romain de l'histoire », il s'agit, originairement, d'un *Erfahrungsbereich* et avec celui-ci, non pas d'une expérience de la conscience, mais d'un *Wesensbereich*. L'agression fut l'extension d'un domaine recouvrant l'autre, marquant le tout de l'étant. Lorsque s'étend le domaine romain, s'étend l'*imperium*, comme domaine de l'*imperare*, autrement dit du *Befehl*, de l'ordre ou du commandement. Un tel *Befehl* aura lui-même connu, selon le cours, un tournant essentiel dans son sens d'être, à partir du *bergen* originaire vers l'*imperare* romain,

20 GA 6.2, p. 376.

21 *Ibid.*

22 GA 54, p. 57 ; trad. T. PIEL, p. 68-69.

devenant *Gebot*, «commandement». «L'imperium», écrit Heidegger, «est le domaine (*Gebiet*) qui fonde sur le commandement (*auf dem Gebot*) et où les autres sont assujettis au commandement (*botmäßig*). L'imperium est le *Befehl* au sens du *Gebot*. Le *Befehl*, ainsi entendu, est le fondement d'essence de la maîtrise, non pas du tout seulement sa suite et absolument pas une forme de son exercice»²³. Sur le plan «historique» ainsi atteint, tout devient alors étrange: le domaine romain impérial entre dans une singulière conjonction avec le Dieu de l'ancienne alliance, *ein «befehlender» Gott*: «du *sollst nicht*», «du *sollst*», *ist sein Wort*, cependant que le *numen* romain portait lui aussi, de son côté, un *Befehlscharakter*²⁴ en son essence. De part et d'autre le même règne s'étend, le même «fondement d'essence de la domination», le commandement²⁵, au plus loin du dieu grec, le dieu qui montre et qui indique, *ein Zeigender, Weisender*.

III.

Ni λόγος, ni ἀλήθεια dans Jean ne sont grecs, pas davantage que le Dieu qui dit *Ich bin* n'est lui-même un dieu grec. Reste à savoir si, dans les mots de Jean, il s'avance sur un tel mode impérial-curial, autrement dit si le mode propre de son verbe est l'impératif. Nous n'en déciderons pas. Nous laisserons aussi de côté l'apparition de l'*ego* dans le tournant dans l'essence de l'ἀλήθεια, qui n'est évidemment pas sans lien avec l'événement évangélique, sans que Heidegger ne la pense essentiellement lui-même à partir de la parole exodique-johannique, et alors même que l'*ego* n'est que le nom du *subjectum* dans la mutation de la vérité en certitude. Nous chercherons plutôt à indiquer, en regard de Heidegger, en quelle mesure le Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια se laisse lui-même penser en tant qu'*Unverborgenheit*, tout autre cependant que celle qui doit traduire l'ἀλήθεια héraclitéenne, puisque le décèlement ou le non-retrait est alors lui-même *quelqu'un*: *celui qui s'avance*, non pas *dans* le non-retrait, mais *en tant qu'il est lui-même le non-retrait*. Voilà qui sonne étrangement, et de façon non-grecque. Non seulement la Première personne est elle-même l'ἀλήθεια, mais, si nous renversons l'accent, pour en accentuer

23 *Ibid.*, p. 59; trad., p. 71.

24 *Ibid.*

25 GA 54, p. 59; trad. p. 72.

du même coup aussi l'étrangeté: l'ἀλήθεια est elle-même une Personne. Comment penser le non-retrait en tant que Première personne? Dans Jean, l'étrange conjonction de la parole Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια veut dire que l'ἀλήθεια *est le témoin d'elle-même*. La mesure de l'*Unverborghenheit* sera celle du témoignage, en tant qu'auto-attestation: *pour cette seule fois*. Nous donnerons ici seulement quelques indications²⁶.

Nous partirons de la rencontre entre deux Maîtres, celui que les disciples appellent «Maître» et Nicodème, ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ (3, 10). C'est très précisément alors que le Maître apparaîtra pour la première fois lui-même en tant que témoin. Non seulement le disciple, mais le Maître aussi est un témoin:

ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

«Nous parlons de ce que nous savons et nous témoignons de ce que nous avons vu, et notre témoignage, vous ne le recevez pas» (3, 11).

Le témoignage lui-même et le «recevoir» qui lui répond ou non formeront un unique accomplissement, un unique événement. Cet accomplissement aura un double sens possible, selon le λαμβάνειν, le «recevoir» lui-même. Ce double sens n'est pas l'opposition de deux jugements contraires, mais, dans Jean, l'opposition du jugement et de la vie. Pour celui qui «reçoit» le témoignage selon la radicalité du πιστεύειν qu'il appelle, il y aura la vie, qui est alors cela *en vue de quoi* le témoin fut envoyé (3, 15): ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, «... pour que quiconque croit ait en lui la vie éternelle». Pour celui qui ne le reçoit pas, il y aura le jugement (ἡ κρίσις, 3, 19). Le témoin est par conséquent celui qui est envoyé pour donner la vie, si du moins son témoignage, dans l'unique événement de la manifestation, est «reçu». S'il ne l'est pas, c'est que le «nom» du témoin n'a pas été reçu qui l'appelait fils unique de θεός (ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, 3, 18: «parce qu'il n'a pas cru dans le nom du fils unique de Dieu»). C'est le nom lui-même qui n'a pas été reçu. Or cette seconde possibilité apparaît alors dans l'évangile comme le refus de la lumière, et celle-ci comme le refus de la manifestation. Le mal ne va pas sans la haine de la lumière (μισεῖ τὸ φῶς, 3, 20), autrement dit le refus d'aller dans la lumière (καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, 3, 21). Qu'est ce qui est alors

26 Les analyses qui suivent appartiennent à un travail à paraître.

par le Christ opposé au mal et à celui qui fait le mal, à son recul devant la lumière? Non pas tout à fait le bien et celui qui fait le bien, mais, de façon extraordinairement saisissante, et pour notre question tout à fait décisive, « celui qui fait la vérité »:

ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα
ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα,

« celui qui fait la vérité va à la lumière, afin qu'il soit manifeste que
ses œuvres ont été accomplies en Dieu » (3, 21).

Aller à la lumière, c'est aller à la manifestation. Une telle approche de la lumière est le trait de celui qui fait la vérité. Mais *qui* fait la vérité, et que veut dire « faire la vérité »? Celui-là sans doute qui, selon la tournure hébraïque explicitée par Bultmann, « fait preuve de fidélité » et « agit de façon loyale » (« Treue erweisen » et « rechtschaffen handeln » sont les explications de Bultmann²⁷). Mais cela veut dire surtout pour Jean que de tels actes sont accomplis en un autre sens de l'accomplissement, ou en un autre domaine d'accomplissement que ceux des œuvres du mal: ils sont accomplis, selon la nouvelle préposition en laquelle celui-ci à nouveau va se réserver, *dans* le θεός. Faire la vérité est déjà œuvrer dans le θεός que personne n'a jamais vu. Et cette œuvre a déjà le sens de l'ἀλήθεια qui s'accomplit avec elle, puisque faire la vérité est œuvrer ἐν θεῷ. Il n'y a pas là, comme Bultmann y insiste de son côté, la moindre « mythologie » morale²⁸. Chacun ne va pas à la lumière selon les œuvres de son passé, mais chacun décide de ce que fut son passé, de celui qu'il est lui-même, dans la rencontre, le « oui » ou le « non » qu'il dit à la lumière, le « oui » ou le « non » qu'il dit à la manifestation. La décision est la décision pour la manifestation, qui ne fait qu'un avec la décision de faire la vérité. La décision de suivre le témoin est la même que celle-ci. La décision d'être le témoin – puisque le suivre, être disciple, n'a pas d'autre sens – est la même que la décision de faire la vérité. Le témoin se décide pour la manifestation, c'est-à-dire décide de faire la vérité. Par là il agit dans le θεός, son œuvrer se déploie dans le domaine du θεός, et non pas dans le monde. Par là surtout il manifeste, non pas son pouvoir, sa royauté sur la vérité, dont le témoin se fera pourtant aussi le défenseur, mais son appartenance au domaine de l'ἀλήθεια.

27 R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 114, n.

28 *Ibid.*, p. 115: *ein mythologisch verbrämter Moralismus*.

Ce trait n'apparaîtra que lors de l'entretien avec Pilate, dont le centre sera l'ἀλήθεια et la royauté. Il est ainsi pour notre question évidemment décisif. Si la vérité en devient alors le centre, c'est justement en tant qu'elle est le nom d'un autre domaine que celui du κόσμος, comme la royauté du Christ n'est pas du monde. L'entretien porte en effet d'abord sur la βασιλεία et le domaine d'appartenance de celle-ci. La royauté du Christ (s'il est roi, Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ) n'a pas « ce monde » pour domaine, elle n'en relève pas. Autrement dit : ni il ne règne *sur le monde*, ni il ne règne *au sens du monde*. À la question de Pilate, s'il est roi, le Christ ne répond cependant que de façon oblique : roi s'il l'est d'une royauté appartenant à un autre domaine que le monde. Roi, ou plutôt témoin : ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ (18, 37 : « Moi je suis né et venu au monde pour cela : témoigner pour la vérité »). La réponse du Christ rassemble et éclaire soudain toute la constellation du témoignage. Peut-être le roi, mais *de toute façon le témoin* n'appartient pas au monde dans lequel il s'avance. Le témoin n'est pas chez lui dans le domaine où résonne son témoignage, il n'appartient pas à celui-ci. Ἀλήθεια est alors le nom du domaine de provenance du témoin, qui est aussi celui auquel il appartient. Le témoin a été envoyé pour témoigner du lieu d'où il vient en un lieu auquel il n'appartient pas. Mais alors celui qui le suivra, le disciple, celui qui deviendra lui-même témoin pour le témoin, celui qui fera la vérité, manifesterà en le suivant, témoignant ainsi pour le témoin, qu'il appartient au même domaine : πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς (18, 37 : « Quiconque est de la vérité écoute ma voix »). Être ἐκ τῆς ἀληθείας n'est pas seulement venir d'elle, mais ne cesser d'en recevoir la loi de son être, tenir de l'ἀλήθεια, à chaque instant, son sens d'être. « Être de la vérité » et « faire la vérité » renvoient ainsi à la même décision, la décision d'être le témoin, d'œuvrer dans le θεός ou de suivre, d'« écouter » la voix du témoin pour la vérité. Si par conséquent le Christ est roi – puisqu'il y a bien, selon ses paroles, ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, 18, 36 –, le domaine qui s'appelle κόσμος n'est de toute façon pas celui de son règne. Mais il reste celui de son témoignage, puisqu'il y est envoyé, bien qu'un tel témoignage, qui ne lui appartient ni n'en provient, soit essentiellement tourné *contre lui*, et qu'il enlève au monde ceux qui par lui ne sont plus désormais ἐκ τοῦ κόσμου (15, 19; 17, 14 : le témoin à la fois les enlève du monde, les place à part du monde, et les envoie dans le monde, εἰς τὸν κόσμον, précisément pour le témoignage, c'est-

à-dire pour la vie, et rien d'autre. Il n'est pas possible d'oublier cette dimension du témoignage dans Jean, qui renferme en lui aussi une dimension antignostique, sur laquelle l'interprétation de Michel Henry n'est peut-être pas assez insistante : le témoin n'enlève pas seulement du monde, il envoie lui-même dans le monde). Or, à nouveau, celui qui rend témoignage à la vérité est aussi celui qui *recevra d'elle témoignage* pour son témoignage. Τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, « l'esprit de la vérité », qui est le nom de ce témoin à venir qui témoignera pour le témoin, est celui qui viendra en défenseur de celui qui fut d'abord son témoin (15, 26 : ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ). À nouveau s'accomplira le cercle du témoignage, qui est le cercle de l'ἀλήθεια, témoignant pour celui qui témoigne pour elle.

Par là cependant il n'est pas encore répondu à la question qui clôt l'entretien avec Pilate : Τί ἐστιν ἀλήθεια; (18, 38)²⁹. Avant tout, d'où provient une telle question? Le Christ ne répond pas, et Jean ne donne pas d'éclaircissement sur la question du procureur. Comment ne pas être frappé par l'ambiguïté en laquelle elle se lève et sera laissée? Est-elle même une question ou plutôt l'absence de la question sur l'ἀλήθεια, elle qui en réponse au Christ doit tenir loin de celui qui la pose le témoignage qui seul répondrait ἐκ τῆς ἀληθείας? Pilate dans la question repousse de lui-même le témoignage, l'appel au témoignage. Il est clair qu'elle n'est pas *la question propre* du procureur, question propre, la seule qui le retienne, qu'il a d'ailleurs posée sans la moindre ambiguïté, bien qu'il n'ait obtenu qu'une réponse oblique : Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; (18, 37). La question de la royauté, selon le procureur, n'est d'ailleurs pas : « Qu'est-ce que la royauté? » mais : « Qui est roi? » Or une telle question écarte pour le procureur la question de la vérité, la question « Qu'est-ce que la vérité? » indiquant cet éloignement dans lequel l'ἀλήθεια elle-même et le témoignage sont tenus. À cette question tenant l'ἀλήθεια et son témoignage à distance, le Christ ne répond pas. Mais il a déjà répondu, en répondant à une tout autre question, d'une tout autre

29 En même temps qu'à son grand commentaire, on se reportera à l'étude de R. BULTMANN intitulée *Untersuchungen zum Johannesevangelium* (1928, A. Ἀλήθεια), reprise dans *Exegetica*, 1967. Je remercie Didier Franck de m'en avoir indiqué l'existence. Le commentaire, qui comprend ἀλήθεια comme *die Wirklichkeit Gottes*, voit dans la question de Pilate l'expression, non pas du scepticisme du procureur, mais du désintérêt de l'État pour la question radicale de la *Wirklichkeit* (*op. cit.*, p. 507, avec la n. 8).

provenance, la question qui portait sur le lieu où il allait et le chemin qui y conduisait, la question qui venait alors d'un disciple (14, 5-6). La réponse, déplaçant d'ailleurs radicalement la question posée du chemin et de la destination (où vas-tu et par quelle voie? «Nous» ne le savons pas), fut alors par avance symétrique à la question qui est désormais celle de Pilate, «Toi es-tu roi?». La réponse fut la parole qui nous retient: Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. La question à laquelle ces mots répondent serait ainsi, non pas: «Qu'est-ce que la vérité?», mais: «Qui est la vérité?». Question inaccessible au procureur, comme la réponse l'est aussi – *et dans la mesure même où il n'a pas accès à la réponse*, puisque la possibilité d'une telle question ne s'ouvre qu'avec la venue de l'ἀλήθεια elle-même. Mais alors l'ἀλήθεια n'est pas seulement un autre domaine, dont témoignerait dans ce monde le témoin étranger qui en vient et continue de lui appartenir. Plus radicalement encore, et d'une façon entièrement inaccessible au procureur comme elle l'est au monde en tant que monde, l'ἀλήθεια *est quelqu'un*. L'ἀλήθεια elle-même est venue. Alors – *mais alors seulement* – *c'est le témoin lui-même qui est la vérité*. Le témoin témoigne pour la vérité, mais cela veut dire alors qu'il témoigne pour lui-même. Avec ce témoin-là le cercle de l'ἀλήθεια et du témoignage apparaissent sous un autre jour.

Selon le sens même de la μαρτυρία, en effet, autrement dit de l'ἀλήθεια, il ne paraît pas possible de témoigner pour soi-même. Le Christ lui-même en a rappelé l'impossibilité, qui tient au sens même de l'ἀλήθεια: ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής (5, 31: «si je témoigne à mon propre sujet, mon témoignage n'est pas vrai»). Ἀλήθεια exige pour ce qu'à chaque fois l'un *est* ou *dit* le témoignage d'un autre, nul ne pouvant selon elle témoigner pour soi-même. Nul n'est à soi-même l'auto-attestation qui l'établirait, lui-même par lui-même, dans la vérité. Cela veut dire simplement ceci: nul n'est lui-même la vérité. Un seul par conséquent ne suffit jamais pour établir la vérité de ce qu'il est ou dit lui-même. Telle est la loi du témoignage, qui est d'abord la loi de l'ἀλήθεια. Mais, comme «nous» à la fin du livre de Jean témoignera pour le témoin, le Christ témoigne pour le témoignage qui lui est rendu: ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, «un autre est celui qui témoigne à mon sujet, et je sais que le témoignage qu'il rend en témoignant à mon sujet est vrai» (5, 32). Le cercle s'accomplit ainsi autrement, non dans l'auto-attestation, mais dans l'authentification,

l'attestation de l'attestation, le témoignage pour le témoin : dans le *savoir*. Cet autre qui témoigne pour lui n'est d'ailleurs pas un seul, puisqu'il y a trois témoins : il y a Jean, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ (5, 33)³⁰, il y a τὰ ἔργα, qui témoignent de celui qui a envoyé le Christ, le père, qui en ce sens est lui-même témoin pour le Christ (καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ, 5, 37 : « Et celui qui m'a envoyé, le père, celui-là a témoigné à mon sujet »), il y a, en troisième lieu, les écritures, qui elles aussi témoignent pour le Christ (καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ, 5, 39 : « Et celles-là témoignent à mon sujet »). Jean, les actes, les écritures, sont les trois témoins. Mais dans les œuvres comme dans les écritures c'est le père qui est le témoin. Il y a *deux* témoins, qui ainsi ne se tiennent pas sur le même plan. Le témoignage qu'ils rendent concerne le fils en tant que fils, son « nom » de fils, ils attestent en ce sens qu'il est l'envoyé du père, et ainsi lui-même le témoin. En ce sens le Christ ne vient lui-même que dans l'ouverture du témoignage, celui de Jean et, sur un tout autre plan, celui du père, celui qui envoie.

Faudra-t-il pourtant s'en tenir là ? Non. Car si l'ἀλήθεια exclut l'auto-attestation lorsqu'il s'agit du témoin qui n'est pas elle-même, un autre devant toujours témoigner pour lui, pour la vérité de ce qu'il dit, et ainsi établir celui qu'il est et ce qu'il dit dans la vérité, *elle-même est la seule attestation possible de soi*. *L'ἀλήθεια est nécessairement attestation de soi*. *Seule la vérité peut se rendre témoignage à elle-même*. Si, d'un côté, le témoignage de celui qui se rend témoignage à lui-même ne peut pas, en tant que tel, être vrai, d'un autre côté le témoignage de celui qui est la vérité est nécessairement témoignage qu'il rend à soi-même. Aux Pharisiens qui, lui opposant l'impossibilité de l'auto-attestation, c'est-à-dire l'exigence même de l'ἀλήθεια, lui disent : Σὺ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς· ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθής (8, 13 : « Toi tu témoignes à ton propre sujet ; ton témoignage n'est pas vrai »), le Christ répondra : Κἀν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω· ὑμεῖς δὲ οὐκ οἰδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω (8, 14 : « Même si je témoigne à mon propre sujet, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais »). De façon frappante, la vérité de l'auto-attestation a le même lien avec la provenance et la destination que celui qui était apparu plus haut entre ἀλήθεια et ὁδός dans la réponse du Christ au disciple : Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός

30 « Et il a rendu témoignage à la vérité ».

καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. L'auto-attestation n'est possible qu'à partir de la provenance et de la destination, qui s'appelle, dans l'évangile, le père. Le Christ témoigne pour lui-même dans la mesure où il est l'envoyé témoignant pour celui qui l'a envoyé et qui témoigne pour lui, et dans la mesure où il le sait, comme il sait où il va. *Le savoir est l'auto-attestation elle-même, en tant que savoir de soi de celui qui est l'ἀλήθεια.* Le Christ est le témoin pour le témoin, en lequel la vérité s'atteste elle-même. Nous avons dit d'abord : *le témoin est la vérité.* À présent il faut dire : *la vérité est le témoin*, dans le savoir de soi qui l'établit en tant que chemin s'ouvrant dans le monde vers elle-même. La vérité elle-même n'est pas seulement cet autre domaine, elle est le chemin vers lui. Et ce chemin s'ouvre dans le monde même, il est venu jusqu'au monde, envoyé εἰς τὸν κόσμον et ne cessant d'envoyer d'autres témoins vers lui. En son auto-attestation, la vérité a ouvert dans le monde un chemin qui n'est pas du monde. Dans l'unique auto-attestation du Christ il y a ainsi le double témoignage, du fils pour le père et du père pour le fils, comme il y aura le troisième, celui du « défenseur » :

καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθὴς ἐστίν. ἐγὼ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἑμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ.

« Et dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai. Moi je suis témoin à mon propre sujet et celui qui m'a envoyé, le père, témoigne à mon sujet » (8, 17-18).

Il n'y a pas de témoignage qui ne se tienne au moins dans le Deux. Mais dans le Deux, l'un n'est pas seulement unilatéralement témoin pour l'autre. *Chacun est le témoin pour l'autre.* Les deux, dans le Deux du témoignage, sont toujours deux témoins. Le témoin dans l'évangile de Jean témoigne pour un autre qui est aussi un témoin : « nous » témoignons à la fin pour le disciple qui a écrit (nous *savons*, nous attestons que son témoignage est vrai, nous l'authentifions), le disciple en écrivant témoigne pour celui qu'il a vu et entendu, Jean qui vient avant témoigne à partir du signe qu'il a reçu, parce qu'il l'a vu sur lui, pour celui qui vient après lui, le « défenseur » témoignera pour lui, celui qui l'envoie a témoigné pour lui, et celui dont tous les autres sont les témoins est aussi le témoin pour celui qui l'envoie, le père. Mais, à la différence de tous les autres témoins, ce témoin est aussi, témoignant pour cet autre, *le témoin pour lui-même.* Telle est la singularité absolue du témoignage du Christ. Il est à lui-même son propre témoin, dans la mesure où tout

témoignage est témoignage pour la vérité, et où lui, le témoin, est la vérité. Seule la vérité témoigne pour elle-même. *Or elle n'est pas fermée en elle-même: elle-même est venue, elle-même est le témoin.* L'évangile de Jean pour l'essentiel enseigne ceci, que la vérité est le témoin, qu'elle est venue pour témoigner d'elle-même. En son témoignage de soi, elle appelle les autres à devenir des témoins. Le témoignage ne cesse d'appeler au témoignage. La vérité, qui est le Témoin, est venue pour faire de celui qui se laisse atteindre par elle un témoin, celui qui est «de la vérité», ἐκ τῆς ἀληθείας, celui qui «fait la vérité». «Être témoin» veut dire être ἐκ τῆς ἀληθείας, s'avancer dans le témoignage qu'est l'ἀλήθεια elle-même, c'est-à-dire s'avancer, à part du monde et contre lui, mais en lui, dans la manifestation. Tel est alors le sens de l'énigmatique «défenseur». Si la vérité est le témoin, le πνεῦμα τῆς ἀληθείας, «l'esprit de la vérité» avec son témoignage est lui-même l'accomplissement de son auto-attestation et de tout témoignage, l'accomplissement de la Manifestation. Le πνεῦμα τῆς ἀληθείας est lui-même la Manifestation.

Mais alors, dans l'auto-attestation de l'ἀλήθεια, un «monde» tout autre que le grec s'est peut-être ouvert, le «monde» qui nous sépare d'Héraclite. Cet autre monde se laisse-t-il reconduire au monde du commandement, et par conséquent à la mutation dans l'essence de l'ἀλήθεια que décrit Heidegger? La difficulté qu'il faudrait considérer pour être en mesure de répondre est celle du sens du *Reich Gottes* que nous avons vu s'ouvrir, le sens du Κύριος et de son «nouveau commandement»³¹. Qui est le «Seigneur», lorsqu'il est pensé à partir de l'amour, et quel est son «règne»?

Bibliographie

(Pour les œuvres de Heidegger éditées en langue originale chez V. Klostermann, voir la bibliographie à la fin de la *Présentation* dans ce volume, p. 36-37.)

BULTMANN Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, 21. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

BULTMANN Rudolf, *Exegetica*, Tübingen: Mohr, 1967.

31 13, 34: ἐντολὴν καινὴν; 15, 12: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ.

HEIDEGGER Martin, *Parménide*, trad. PIEL Thomas, Paris: Gallimard, 2011 (GA 54, Francfort: Klostermann, 1992).

PRZYWARA Erich, *Christentum gemäß Johannes*, Nürnberg: Glock und Lutz, 1954.