

Deux ennemies irréductibles : la philosophie et la théologie selon Heidegger

Autor(en): **Schumacher, Bernard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **44 (1997)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760829>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BERNARD SCHUMACHER

Deux ennemies irréductibles

La philosophie et la théologie selon Heidegger

Kant propose, non sans ironie, une double interprétation de l'ancien adage «*philosophia ancilla theologiae*» qui se voit parfois affubler de la «fière prétention» théologique cantonnant la philosophie au rôle de servante. Aussi, le philosophe allemand se demande si la théologie tient «*le flambeau* devant sa gracieuse Dame» ou, au contraire, elle porte «derrière [elle] (...) *sa traîne*»¹? A son tour, Heidegger n'échappe pas à la confrontation du problème occasionné par le rapport entre la philosophie et la théologie. Ses années de formation sont marquées par les études théologiques et philosophiques de tradition néo-scholastique. Cette provenance théologique l'amène petit à petit, comme il le souligne lui-même, sur le chemin de la pensée². Influencé par les débats de la crise moderniste, le protestantisme et sa découverte de la phénoménologie, Heidegger se distance progressivement du système catholique pour se tourner dès les années vingt vers la théologie protestante libérale et historique, ainsi que vers une confrontation intensive avec les pensées d'Aristote, saint Paul, Luther, Kierkegaard et Husserl³. Ainsi, ce premier tournant l'éloigne de

¹ KANT, E., *Le Conflit des Facultés*, dans: *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1980ss., 3 tomes, t. III, 826.

² Voir HEIDEGGER, Martin, *Acheminement vers la parole*, trad. de l'allemand par J. Beaufret, W. Brockmeier et Fr. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, 95.

³ Heidegger voit dans le système du catholicisme un système philosophique aristotélien-scholastique enfermé dans un *Schulthomismus* sclérosé et vide de sens, dont E. Gilson a pu dire, non sans ironie, en répondant à la critique que lui fit Mandonnet (*Bulletin thomiste* [1924] 132–136) quant à l'ordre suivi dans l'exposition de la philosophie de Thomas d'Aquin dans son ouvrage *Thomisme* que «la philosophie de saint Thomas m'intéresse quand je lis Thomas, elle m'ennuie quand je lis les manuels thomistes. Certains sont très bien faits, mais je les trouve ennuyeux» (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989, 433–434). Voir au sujet de l'évolution de Heidegger concernant sa relation avec la foi de sa jeunesse: BUREN, John von, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994; KISIEL, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1993; OTT, Hugo, Mar-

l'idéal scolastique de la relation entre la philosophie et la théologie, marquée par l'adage que la philosophie est la servante de la théologie. En fait, décrivant l'acte philosophique à l'aide des caractéristiques d'autonomie, de questionnement radical et d'athéisme méthodique, Heidegger élabore une distinction radicale entre la philosophie et la théologie au niveau de leurs actes existentiels. Leur relation est désormais marquée par un saut existentiel, lequel implique l'abandon d'un état existentiel pour un autre.

Heidegger nuance cette position développée dès ses premiers cours comme privat-docent dans une conférence donnée en 1927 à Freiburg en Breisgau, intitulée «Phénoménologie et Théologie». Tout en maintenant une séparation exclusive entre les deux attitudes existentielles, il développe une possible cohabitation entre la philosophie et la théologie au niveau de leur scientificité. Dans un premier temps, notre propos discutera la définition heideggérienne de l'acte philosophique avant de se concentrer par la suite sur sa conférence «Phénoménologie et Théologie». Il nous faudra alors comparer la solution qui y est exposée avec celle qui est développée dans *Être et Temps*. Nous nous référerons à cet effet à la distinction ontique/ontologique. Cette exposition de la solution heideggérienne du rapport entre la philosophie et la théologie aussi bien au niveau existentiel que scientifique sera accompagnée par une prise de position critique.

I

Heidegger définit l'acte philosophique comme étant essentiellement marqué par le questionnement total et radical qui constitue son commencement et sa fin et qui est imprégné par une temporalisation, c'est-à-dire qu'il ne surgit qu'à partir et qu'à l'intérieur d'une ontologie de la temporalité. Une telle attitude questionnante est, en outre, accompagnée d'un a-théisme méthodique. Le philosophe de Freiburg ne défend pas un a-théisme qui s'opposerait au théisme, compris donc au sens théorique (comme négation de l'existence d'une divinité), mais d'un postulat surgissant à partir de l'*epoché* qui est constitutif à l'acte philosophique. Il n'est pas possible, selon Heidegger, d'argumenter rationnellement à partir des données de la foi, des prémisses théologiques ou de la présupposition de l'existence de Dieu, qui est mise entre parenthèses pour les besoins de la cause. L'analyse phénoménologique de l'être, du temps, du *Dasein* est essentiellement a-théiste. Elle ne connaît pas de possible théologie natu

relle. En effet, au sein des structures propres aux sciences ontiques régionales, on ne rencontre aucune possibilité a priori de l'être vers Dieu qui y serait inscrite.

«La recherche philosophique est et reste de l'a-théisme. C'est pourquoi, elle peut se permettre la «présomption de la pensée». Non seulement, elle se le permettra, mais elle constitue la nécessité interne de la philosophie, sa véritable force. C'est justement dans cet a-théisme qu'elle devient ce que disait un jour un Grand: un «gai savoir»⁴.

Seul l'a-thée, c'est-à-dire celui qui introduit l'*epoché* dans son analyse, peut philosopher.

En outre, l'acte philosophique authentique est pleinement autonome et libre évitant toute détermination ou influence extérieure et excluant tout élément hétéronome. Il est antérieur et par là neutre envers une conception du monde donnée préalablement, chrétienne ou autres, qui se situe au niveau ontique et qui représente des figures hétérogènes à la philosophie⁵. Cette neutralité de l'acte philosophique va de pair avec l'athéisme méthodique heideggérien.

L'ancien adage «philosophia ancilla theologiae» est rendu caduc. La philosophie n'est servante de personne. Heidegger souhaite fonder une philosophie comprise comme science absolument première, c'est-à-dire

⁴ HEIDEGGER, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, dans: Gesamtausgabe, Frankfurt/M., Klostermann, 1979, t. 20, 109–110. Voir IDEM, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung, dans: Gesamtausgabe, 1985, t. 61, 35ss., 197. ««Athée» non pas au sens d'une quelconque théorie, comme le matérialisme. Toute philosophie qui se comprend elle-même en ce qu'elle est, doit nécessairement, en tant que modalité facticielle de l'explicitation de la vie, savoir – et cela précisément quand elle a encore quelque «pressentiment» de Dieu – que l'arrachement par lequel elle reconduit la vie à elle-même est, en termes religieux, une façon de se déclarer contre Dieu. Mais c'est par là seulement qu'elle demeure loyale devant Dieu, c'est-à-dire à la hauteur de la seule possibilité dont elle dispose; athée signifie donc ici: délivré de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité. L'idée même de la philosophie de la religion, surtout si elle ne fait pas entrer en ligne de compte la facticité de l'homme, n'est-elle pas un pur non-sens?», dans: IDEM, Interprétations phénoménologiques d'Aristote, trad. de l'allemand par J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, note 2, 53.

⁵ Voir au sujet de cette neutralité de la philosophie et de son opposition à toute *Weltanschauung*: IDEM, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919), dans: Gesamtausgabe, 1987, t. 56/57, 11–12. Die Grundprobleme der Phänomenologie (semestre d'été 1927), dans: Gesamtausgabe, 1975, t. 24, 15. Dans *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. de l'allemand par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, 292–293), Heidegger note qu'une «prise de position idéologique (traduction maladroite de *Weltanschauung*, conception du monde, B.S.), c'est-à-dire toujours ontique et populaire, et particulièrement toute prise de position théologique – qu'elle soit approbative ou négative – n'arrive jamais à se placer dans la dimension de la problématique de la métaphysique du Dasein».

ontologique⁶, qui ne rendrait compte qu'à elle-même et ne trouverait son sens qu'en elle-même. Par ailleurs, il voudrait lui conserver en même temps son état de questionnement radical. Si elle devait être contaminée par la foi qui connaît déjà, selon Heidegger, la réponse à son questionnement originaire et fondamental – «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?» –, la philosophie s'évanouirait instantanément. Notre auteur soutient que, d'une part, le philosophe est incapable de faire comme s'il voulait croire ou connaître les données de la théologie qui sont de l'ordre de la foi seule et, d'autre part, le croyant ne peut pas philosopher, c'est-à-dire questionner le réel d'une manière plénière et radicale puisqu'il estime posséder déjà la réponse à la question originaire de la philosophie, à savoir que l'étant est créé par Dieu. Ainsi, le véritable «philosophe ne croit pas»⁷.

Heidegger précise cette dualité radicale entre l'acte philosophique et l'acte posé par la foi chrétienne dans son cours de 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique*:

«Celui, par exemple, pour qui la Bible est Révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?», la réponse, à savoir: l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu. Dieu lui-même, comme créateur incréé, «est». Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi peut certes de quelque manière suivre le questionner de notre question et y participer, mais il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant, avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut finalement faire comme si ...»⁸.

⁶ Comme nous le verrons plus bas, Heidegger classifie la science théologique au niveau ontique.

⁷ HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit, Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, Juli 1924, édité par H. Tietjen, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, 6.

⁸ Il continue: «Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie. La philosophie réside dans cette folie. «Une philosophie chrétienne» est un cercle carré et un malentendu. Il y a certes une élaboration, par une pensée questionnante, du monde dont on a fait chrétiennement l'expérience, c'est-à-dire de la foi, et c'est la théologie. Seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie pourrait gagner à être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie, et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée. Pour la foi authentiquement chrétienne la philosophie est une folie. Philosopher, c'est demander: «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?» Questionner véritablement ainsi, cela signifie: courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question, par le dévoilement de ce qu'elle exige de demander. Là où quelque chose de ce genre pro-vient (*geschieht*), il y a philosophie», dans: IDEM, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand par G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, 19–20. Voir aussi 149s.

Le passage de l'acte philosophique à l'acte théologique se caractérise par un saut existentiel qui implique l'abandon d'un état existentiel pour un autre. Les manières d'exister et de penser du théologien et du philosophe sont radicalement incompatibles. Il n'y a pas de place pour la croyance dans la réflexion sur l'être⁹, et là où le sujet se trouve en relation avec la Révélation, avec la dimension de la foi, la pensée s'arrête. C'est parce que la foi apporte la réponse à la question proprement philosophique que cette dernière se trouve empêchée de se développer selon sa modalité propre. Elle est supprimée. En effet, si l'on possède *la* réponse à une question, celle-ci n'a plus lieu d'être. Le véritable philosophe qui veut maintenir le principe du questionnement radical comme mode humain d'existence se voit contraint de différer constamment la réponse, et même d'y renoncer purement et simplement. Heidegger soutient que le philosophe ne peut poser véritablement la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?» que dans la mesure où il refuse d'accepter comme point de départ la réponse «parce que Dieu a créé la totalité de l'étant». Au contraire, si l'on tient pour certain que Dieu est créateur, alors on sait pourquoi il y a l'étant et non pas rien, et on ne pose plus la question de l'origine.

Heidegger précise que «l'inconditionnalité de la foi et la problématique de la pensée sont deux domaines dont un abîme fait la différence»¹⁰. Dans le cours donné à Freiburg au semestre d'été 1921 portant sur *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Heidegger reprend à son compte l'opposition luthérienne entre la foi et la raison. Dans le contexte de la tension entre deux traditions, celle de la métaphysique grecque et celle de l'expérience chrétienne originelle, il refuse d'interpréter le passage de I Rom. 20,6 comme soutenant la connaissance de Dieu par la raison naturelle, en se référant aux fameuses thèses luthériennes de la Dispute de Heidelberg de 1518, ainsi qu'à I Cor. 1,20ss., texte selon lequel Dieu a frappé de folie la sagesse du monde. Il cite à nouveau ce passage dans l'introduction de *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1938) en identifiant la sagesse du monde avec la philosophie:

«La théologie chrétienne se résoudra-t-elle enfin à prendre au sérieux la parole de l'Apôtre et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie?»¹¹

⁹ Heidegger s'oppose à la tradition philosophique occidentale qui développa la notion d'être dans le cadre d'une théologie naturelle.

¹⁰ HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. de l'allemand par A. Becker et G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 171.

¹¹ IDEM, *Qu'est-ce que la métaphysique?* trad. de l'allemand par H. Corbin, dans: IDEM, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, 41.

Ainsi, Heidegger exclut l'existence non seulement d'une théologie qui prendrait en considération des données philosophiques pour l'aider à élaborer son discours – voulant être toujours au courant des derniers progrès philosophiques pour en tenir compte dans sa réflexion –, mais aussi d'une philosophie chrétienne qu'il décrit comme un «cercle carré et un malentendu»¹², conception qui «dépasse en absurdité la quadrature du cercle»¹³. La Révélation apporterait la réponse à la question philosophique, détruisant de ce fait l'essence même de l'acte philosophique, c'est-à-dire le questionnement.

II

La même année que la publication de *Être et Temps*, Heidegger donne à Freiburg une conférence consacrée exclusivement à la question de la possibilité d'un dialogue entre la philosophie et la théologie: «Phénoménologie et Théologie». Rejetant la conception «vulgaire» qui voit dans le dialogue éventuel entre la philosophie et la théologie un «combat entre deux conceptions du monde»¹⁴, il aborde cette problématique au niveau épistémologique du rapport entre deux sciences. Pour ce faire, il se réfère à la distinction des sciences élaborée dans *Être et Temps* en deux niveaux distincts, fondée sur le principe de la différence ontologique, entre l'étant et l'être: on trouve, d'une part, les sciences ontiques, dont font partie la physique et les mathématiques, ainsi que la théologie, et dont l'objet ou le Positum est l'étant particulier qui se meut au sein d'une région précise et qui est en un sens déjà dévoilé avant que la science en question ne vienne le dévoiler, puisque cette dernière prolonge l'attitude préscientifique qui existe déjà à l'égard de cet étant et, d'autre part, une science ontologique, la philosophie, cette science par excellence, qui se caractérise par sa neutralité et son universalité. Elle est sans présupposés. Son objet est l'être qui est le fondement des étants et la condition a priori de leur possibilité, sans cependant être identique à cette essence d'étant (*Seiendheit*). L'être n'apparaît pas comme tel dans le monde, mais il détermine ce qui y apparaît. La science ontologique, qui transcende la régionalité des sciences ontiques, étant indépendante de toutes «régions», a

¹² Voir IDEM, Introduction à la métaphysique, 20; Phénoménologie et Théologie, dans: *Archives de Philosophie* 32 (1969) 356–395, 393.

¹³ IDEM, Nietzsche, trad. de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. II, 108. Voir *ibid.*, t. I, 16.

¹⁴ IDEM, «Phénoménologie et Théologie», 357. Ce texte ne fut publié que tardivement, à l'occasion des 80 ans de son auteur en 1969, en une version bilingue (allemand/français), qui ne reprend que l'essentiel de la seconde partie de la conférence en question.

pour but d'extraire la pré-compréhension des concepts propres aux sciences ontiques. La question de l'être est antérieure et sous-jacente à celle d'un étant particulier, même dans le cas de la relation de «l'être de l'homme envers Dieu»¹⁵, objet de la théologie.

«Le but que vise la question de l'être est donc une condition «a priori» de possibilité, pas seulement celle des sciences dont l'investigation mesure un étant de part en part comme tel ou tel et qui, ce faisant, se meuvent toujours déjà dans une entente de l'être, mais bien la condition de possibilité des ontologies qui se trouvent en deçà des sciences ontiques et en sont la base»¹⁶.

Il s'ensuit – selon *Être et Temps* – que les sciences ontiques sont différentes de la science ontologique, c'est-à-dire, pour notre objet d'analyse, que la théologie est fondamentalement plus proche de la chimie et des mathématiques que de la philosophie par excellence. La science ontologique fonde les sciences ontiques, tout en étant pleinement distincte et séparée par rapport à elles. Heidegger pose une frontière infranchissable entre les deux niveaux ontique et ontologique.

Il rompt avec la tradition philosophique en entreprenant dans *Être et Temps* une déconstruction de l'histoire de l'ontologie. Il ne cherche plus à partir de l'origine des étants leur causalité première, qui, selon Heidegger, n'ont pas d'importance pour la question du sens de l'être, mais uniquement cette dernière, qui est la question principale à toute philosophie. On dépasse ainsi l'étant pour arriver à l'être, qui fonde le phénomène du monde et détermine ce qui y apparaît. «Être et structure d'être se trouvent par-delà chaque étant et chaque possible détermination étante d'un étant.

¹⁵ «La théologie est à la recherche d'une explication de l'être de l'homme dans son rapport à Dieu qui soit plus originale en ce qu'elle se calquerait sur le sens de la foi elle-même et se cantonnerait en elle. Elle commence lentement à recomprendre ce qu'avait vu Luther à savoir que son système de dogmes repose sur un «fondement» qui n'a pas pris naissance d'un questionnement d'abord propre à la foi et dont l'appareil conceptuel est non seulement insuffisant pour la problématique théologique mais la recouvre et la défigure», *ibid.*, 34.

¹⁶ IDEM, *Être et Temps*, trad. de l'allemand par Fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 35. «L'auto-fondation de la science a besoin quant à elle d'une fondation, parce que lui appartient une compréhension pré-ontologique de l'être que les sciences de l'étant sont foncièrement incapables de tirer au jour. La fondation de l'auto-fondation des sciences de l'étant s'accomplit dans les *ontologies régionales*. C'est donc l'ontologie seulement qui accomplit la re-fondation d'une science ontique. La re-fondation d'une science de l'étant signifie: fondation et élaboration de l'ontologie qui lui est sous-jacente. Et ces ontologies se fondent à leur tour dans l'*ontologie fondamentale*, qui constitue le *centre de la philosophie*. Toute science de l'étant abrite nécessairement une ontologie latente, plus ou moins élaborée qui la fonde et la porte», dans: IDEM, *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la Raison Pure» de Kant*, trad. de l'allemand par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, 56.

L'être est le transcendent pur et simple»¹⁷. Cette transcendance n'aboutit cependant pas à la transcendance réelle d'un être créateur, mais à l'être qui apparaît dans le phénomène du monde. L'être n'est pas Dieu, mais est toujours l'être de l'étant, n'ayant pas de *Dasein* indépendamment de l'étant. «L'«Être» – ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde»¹⁸.

Heidegger s'écarte par conséquent de la tradition néo-scholastique qui pense l'essence de Dieu à l'aide de l'être. La catégorie d'être ne saurait avoir de place dans une véritable théologie qui se définit principalement par la foi. Celle-ci s'oppose à la pensée de l'être et si elle devait y avoir recours, la foi arrêterait d'être foi. Heidegger rejoint ici la position de Luther.

La science ontique dévoile un étant donné. Le Positum présupposé par la théologie n'est pas le christianisme (Christentum), car la théologie ne relève pas de l'histoire du christianisme, qui est de l'ordre de la science des religions, mais est constitué par la christianité (Christlichkeit), la qualité de ce qui est chrétien, c'est-à-dire ce qui fait du christianisme un événement originellement historique. Ce Positum spécifique à la science ontique de la théologie se définit par la foi en tant que mode d'existence du *Dasein* humain. Comme tel, cette foi ne provient pas de ce qui est cru, de la Révélation, c'est-à-dire de «l'étant qui, comme Révélation, produit initialement la foi; c'est pour la foi «chrétienne» le Christ, le Dieu crucifié»¹⁹. Heidegger distingue entre la foi comme dépôt, c'est-à-dire l'objet de l'acte de foi, et la foi comme acte. En d'autres mots, l'objet appelle une réponse de la part du sujet. Ce n'est toutefois pas la foi-dépôt à proprement parler qui est antérieure à la théologie, mais sa réalisation dans un mode d'existence du *Dasein* humain. Sans celle-ci, il ne pourrait pas y avoir de théologie. La foi chrétienne, telle qu'elle est comprise ici par Heidegger, s'inscrit dans la tradition luthérienne-paulinienne et la théologie de Bultmann, pour qui la Révélation se concentre sur la croix («theologia crucis»²⁰, en opposition à la «theologia gloriae»)

¹⁷ IDEM, Être et Temps 65.

¹⁸ IDEM, Lettre sur l'humanisme, trad. de l'allemand par R. Munier, édition bilingue, Paris, Aubier Montaigne, ³1983, 76–77.

¹⁹ IDEM, «Phénoménologie et Théologie», 367.

²⁰ Voir LOEWENICH, W. von, *Luthers theologia crucis*, Witten, Luther-Verlag, ⁵1967, 10ss., 76ss., 83ss.; M. LIENHARD (Martin Luther. Un temps, une vie, un message, Genève, Labor et Fides, ³1991, 337–339) précise que «la croix est en rapport avec la foi. Dieu agit par la croix pour créer l'espace, ou plutôt le vide, pour la foi qui s'accroche uniquement à la Parole. En même temps, il détruit ainsi la sagesse de l'homme qui pense pouvoir connaître Dieu par ses propres forces. L'effort de l'homme est annihilé, qui veut monter vers Dieu par ses oeuvres ou par sa raison. L'opposition à la raison est sans cesse exprimée (...). Ainsi, théologie de la croix et justification par la foi coïncident. «Celui qui veut être sauvé, doit devenir un fou» (WA 20, 429, 12–13).

comme événement historique qui ne peut être «connu» qu'à l'aide d'un acte de foi. Celui-ci, et uniquement celui-ci, rend possible une participation à l'événement de la Révélation et à ce qui est révélé en elle.

«Cet événement de la Révélation qui s'offre à la foi et qui, par conséquent, a lui-même lieu dans la fidélité, ne se dévoile qu'à la foi. (...) mais la foi en s'appropriant la Révélation constitue elle-même l'événement chrétien, c'est-à-dire le mode d'existence qui constitue la facticité de l'être-là dans sa christianité, comme une historicité spécifique. *Croire, c'est exister, dans l'intelligence croyante, en l'histoire révélée, c'est-à-dire s'accomplissant, avec le Crucifié*»²¹.

Cette participation à l'événement ne s'accomplit que dans l'acte de l'exister. La radicalité de la conception heideggerienne de la foi implique une séparation entre l'événement historique concret de la Révélation et la compréhension croyante de la Révélation. Heidegger insère la foi uniquement au sein de cette dernière, l'interprétant d'un point de vue existentiel. Ne devrait-on pas, au contraire, affirmer que la croyance en l'incarnation, la crucifixion et la résurrection de Jésus Christ présuppose l'historicité de la personne nommée Jésus? La théologie est, selon Heidegger, la science de la foi, c'est-à-dire qu'elle doit être comprise comme l'auto-interprétation de l'existence croyante qui ne s'appuie que sur la foi. Elle est révélée dans la fidélité et délimitée par la fidélité même. Non

Cela signifie recevoir la folie de Dieu en Christ comme sagesse qui sauve. Mais cela provoquera nécessairement la contradiction de l'homme naturel.» Nous retrouvons une similitude de pensée quant à la distinction radicale entre raison et foi (laquelle se focalise sur le Christ crucifié) dans le cours que professe Luther sur l'épître aux Romains y rejetant la philosophie: «Pour moi, l'obéissance que je crois devoir au Seigneur me pousse à aboyer contre la philosophie et à exhorter à l'Écriture Sainte. Peut-être que si un autre que moi le faisait, sans connaître cela de près, il n'en aurait pas le courage ou ne serait pas digne de foi. Tandis que moi, je m'y suis frotté depuis de nombreuses années et je sais, autant par expérience que par des échanges avec beaucoup de gens, que c'est une étude vaine et pernicieuse. C'est pourquoi je vous exhorte tous, tant que je peux, à achever rapidement les études de cette sorte et à viser uniquement, non pas à mettre ces choses en vigueur, ni à les défendre, mais plutôt à les apprendre comme nous apprenons de mauvaises aptitudes pour les rendre inoffensives et des erreurs pour les surmonter. De même, apprenons cela pour le rejeter ou tout au plus pour nous familiariser avec le langage de ceux auxquels nous avons affaire. Car il est temps que nous nous adonnions à d'autres études et que nous apprenions Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié.» (Martin LUTHER, Commentaire de Romains, 8, 19, écrit en 1516-1517, dans: Weimarer Ausgabe, t. 56, 371, lignes 17-27, cité dans: EBELING, G., Luther. Introduction à une réflexion théologique, trad. de l'allemand par A. Rigo et P. Bühler, Lausanne, Labor et Fides, 1983, 72-73).

²¹ HEIDEGGER, «Phénoménologie et Théologie», 369. Il continue en précisant que «la foi, en tant que renaissance, est, en même temps, *cette* histoire à l'événement de laquelle la Théologie elle-même doit contribuer pour sa part; et c'est seulement en tant qu'elle s'insère ainsi dans la foi, considérée comme événement historique caractérisé, que la Théologie a son sens et son droit» (371).

seulement l'objet de la théologie est l'acte de croire et ce qui est cru, mais elle jaillit elle-même de la foi.

Heidegger insiste qu'il n'y a pas de théologie sans la foi. Il refuse ainsi la possibilité d'une science théologique athée, c'est-à-dire qui considérerait uniquement le dépôt de la foi sans être porté préalablement par un acte de foi. «Toute connaissance théologique en sa légitimité foncière est fondée sur la foi elle-même, elle en surgit et rebondit sans cesse vers elle»²². En effet, on ne rencontre pas dans les structures propres aux ontologies régionales une possibilité a priori de l'être vers Dieu qui y serait inscrite. Il n'y a pas de possible théologie naturelle ou de connaissances scientifiques qui viendraient rendre plausible, renforcer ou même justifier l'évidence de la foi. Heidegger nie le caractère essentiel de toute recherche théologique telle qu'elle a été comprise par la tradition occidentale – Dieu comme objet formel de sa recherche, toutes choses étant perçues par l'intellect «sub ratione Dei» –, en séparant la foi d'une connaissance spéculative rationnelle. Par conséquent, la théologie n'appartient plus au domaine des sciences qui peuvent être fondées rationnellement, mais elle se fonde elle-même par la foi qui échappe à toute rationalisation. Elle est une science du croyant, qui surgit de la foi et dont l'objet est la foi. Elle prend ainsi une place à part parmi les sciences ontiques, place qui ne lui avait pas été octroyée dans *Être et Temps* où l'ontologie fondamentale fondait toutes les sciences positives, y compris la théologie. Dès lors, celle-ci est avant tout une science historico-pratique qui n'a pas Dieu pour objet de recherche. Elle n'est pas une science purement spéculative de Dieu ou une science de l'expérience religieuse humaine²³.

Bien que la science théologique n'ait pas besoin de la philosophie pour établir sa positivité qui se fonde elle-même par la croyance – la christianité –, elle se réfère néanmoins, précise Heidegger, à la philosophie comme science ontologique du *Dasein*, mais uniquement en ce qui concerne sa scientificité, c'est-à-dire au niveau des concepts utilisés. Alors que l'attitude existentielle de la foi exclut celle de la philosophie, Heidegger maintient que seule la foi, qui présente et fonde la science théologique, est capable d'entrer en relation avec la philosophie. En se référant à la différence ontique/ontologique, il note que «toute interpré-

²² Ibid., 383.

²³ Heidegger précise que «le contenu spécifique de l'objet de la Théologie exige qu'une connaissance théologique adéquate ne se cristallise jamais en un savoir, flottant librement, d'un contenu quelconque. Pas davantage la transparence théologique et l'interprétation conceptuelle de la foi ne peuvent ni fonder et assurer la foi en sa légitimité, ni rendre en aucune façon plus facile de l'admettre et de demeurer en elle. La Théologie ne peut que rendre la foi plus difficile, c'est-à-dire rendre plus évident que la fidélité ne peut être acquise, non pas par elle – la Théologie comme science –, mais uniquement par la foi», *ibid.*, 373–375. Voir aussi 379.

tation ontique se meut sur un fondement ontologique tout d'abord et le plus souvent caché»²⁴, qui se définit par «le dévoilement constitutif d'un étant donné et déjà dévoilé en quelque façon»²⁵. L'objet d'un tel fondement consiste en une région précise de l'être. Concernant la théologie, il s'agit de l'être de l'homme envers Dieu.

On peut dès lors se demander comment s'explique la possibilité de dévoilement, si le Positum de la théologie – qui est de l'ordre de la foi et de la foi seule – ne peut pas être connu ou déduit d'une analyse phénoménologique du *Dasein*? Celle-ci met entre parenthèses, comme nous l'avons vu, toute idée de Dieu. Elle est donc essentiellement a-théiste, puisqu'elle ne connaît pas d'a priori religieux et refuse l'existence dans les étants d'une possibilité de l'être envers Dieu. Comment l'ontologie fondamentale – la philosophie – est-elle capable de déterminer le Positum d'une science – la théologie – qui échappe à toute fondation étant donné qu'elle appartient à un tout autre ordre, celui de la foi? Pour résoudre cette difficulté laissée sans réponse dans *Être et Temps*, Heidegger fait appel dans «Phénoménologie et théologie» à sa conception de la foi comme renaissance, qui signifie un mode de l'exister historique du *Dasein* et qui implique un passage d'un état de non-croyance à celui de croyance, d'une ancienne à une nouvelle existence. L'existence préchrétienne du *Dasein* n'est pas écartée ou repoussée par la foi, comme la croyance repousserait l'incroyance, mais elle est dépassée dans la mesure où elle est assumée, maintenue et conservée dans la nouvelle création, dans l'existence croyante.

«Tous les concepts théologiques fondamentaux (...) ont chaque fois un contenu préchrétien, contenu certes existentiellement impuissant, c'est-à-dire *ontiquement* dépassé, mais qui, précisément de ce chef les détermine *ontologiquement* et qui peut donc être appréhendé de façon purement rationnelle. Tous les concepts théologiques fondamentaux renferment nécessairement en eux la compréhension de l'être que l'être-là humain comme tel a de lui-même dans la mesure où il existe simplement»²⁶.

La science théologique doit donc recourir à la philosophie, de manière certes limitée, comme il est dit ci-dessus, et non plus de façon inévitable, comme Heidegger le soutenait dans *Être et Temps*. Elle véhicule en effet toujours une certaine conception de l'être de l'homme en général qui est de l'ordre du savoir ontologique, lequel détermine la signification des notions essentielles de la théologie. Afin d'essayer de mieux faire ressortir

²⁴ Ibid., 385.

²⁵ Ibid., 365.

²⁶ Ibid., 387.

tir ce type de relation spécial, Heidegger se réfère à deux concepts: la faute et le péché. Alors que la faute est une détermination ontologique constitutive du *Dasein* qui s'exprime dans *Être et Temps* par la notion de souci, le péché *in se*, compris comme rejet de Dieu, ne peut se manifester que dans l'ordre de la foi, c'est-à-dire que «seul le croyant peut exister en fait comme pécheur»²⁷. Heidegger ne précise ici pas suffisamment entre divers degrés d'existence. Le non-croyant peut en effet aussi très bien exister en soi comme pécheur, bien qu'il ne connaisse pas le péché comme révélé par l'objet de la foi. Un état d'être peut très bien exister indépendamment du fait que le sujet en a conscience. Heidegger continue en précisant que le péché n'est cependant pas déductible rationnellement de la faute, de cet état plus général de l'être-en-faute. Bien qu'il n'est pas possible de construire un concept théologique à partir de données ontologiques, le concept ontologique de faute est néanmoins «déterminant et formel par la manière dont il indique le caractère ontologique du domaine de l'être où se tient nécessairement le concept du péché en tant que concept existentiel»²⁸. L'ontologie présente un contenu formel préchrétien des concepts fondamentaux théologiques, concepts philosophiques que la théologie interprète dans la mesure où elle dépose leur contenu originaire pour les revivifier en accord avec la foi. La notion de péché réinterprète le concept de faute à la lumière de la foi. Il ne s'agit pas là de deux concepts différents qui se situeraient à deux niveaux distincts. L'existence préchrétienne continue à être préservée dans l'existence chrétienne.

Heidegger prend ici ses distances par rapport à la position soutenue dans *Être et Temps* dans la mesure où il ne reconnaît plus à la philosophie un rôle fondateur, de direction de la théologie, mais il lui accorde uniquement un rôle «co-recteur» du «contenu ontique, c'est-à-dire préchrétien des concepts théologiques fondamentaux»²⁹. Cette co-rection n'est qu'une indication formelle qui renvoie le concept théologique à son dévoilement spécifique et originaire. La philosophie ne tient pas en laisse la théologie, qui est en elle-même pleinement autonome aussi bien quant à son mode d'être que quant à son contenu, l'un et l'autre rendus possibles par la foi, laquelle remplit le rôle de direction.

La science théologique décrite dans «Phénoménologie et théologie» occupe ainsi une place spéciale parmi les sciences positives, dans la mesure où son domaine échappe à l'ontologie fondamentale. Les concepts ontologiques ne comportent aucune direction ou renvoi à leur emploi possible par la théologie. La philosophie ne peut prétendre jouer un rôle

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 389.

²⁹ Ibid.

de co-rection envers la théologie comme science que dans le cas où celle-ci emploie des concepts non-théologiques, préchrétiens dissous et qui prennent une nouvelle existence, sans cependant que l'ancienne existence soit rejetée et reniée. Il faut néanmoins préciser que ce rôle de co-rection n'appartient pas à la nature de l'acte philosophique, qui est en soi libre et pleinement autonome, mais est exigé par la scientificité de la théologie. Cette distinction permet à Heidegger de maintenir en même temps l'opposition existentielle entre la philosophie et la théologie ainsi que leur cohabitation, leur communion possible comme sciences.

III

Heidegger distingue de manière trop radicale entre deux vérités qu'il oppose l'une à l'autre: d'une part, la vérité conforme à la Révélation, qu'on pourrait décrire, selon lui, comme la vérité du ou pour le croyant; d'autre part, la vérité libre de toute Révélation, qu'il décrit comme la vérité du philosophe, du «non-croyant». Celle-ci correspond à l'être dévoilé comme tel. Outre le fait que la tradition philosophique et théologique occidentale a soutenu l'existence d'une seule et même sagesse que les sujets humains cherchent à connaître à l'aide des instruments respectifs aux sciences philosophique et théologique, la raison philosophique ne se réduit toutefois pas à la caractéristique de co-rection du donné de la foi, mais constitue un élément essentiel de la théologie scientifique. Celle-ci se réfère certes à la Révélation, qui lui est connue par la foi (on pourrait parler ici d'un saut existentiel), mais aussi à la raison, qu'elle utilise comme instrument en vue d'éclaircir, d'approfondir, voire de corriger ses concepts, ainsi que de construire une compréhension systématique du contenu de la foi. Rahner précise à la suite de la tradition théologique catholique qu'«à l'intérieur de la théologie, il faut «philosopher»³⁰. La réflexion théologique ne signifie pas une restitution ou une répétition de belles paroles, de phrases issues d'une foi ecclésiale. Elle ne serait alors qu'une science historique ou une propagande de la foi. Au contraire, elle se propose de saisir, à l'aide d'un processus raisonnable, ce que signifie le tout Autre, qui appartient au domaine de l'inconnu et du mystérieux. Dans ce cheminement de la découverte, la raison prend une place irremplaçable, sans

³⁰ Rahner spécifie aussitôt qu'il faut entendre par «philosopher» l'effort intellectuel se portant sur la révélation de Dieu *in Christo* dans l'annonce de l'Église». Par ailleurs, il s'agit de mettre «en oeuvre tous les moyens et méthodes de pensée», de relier «l'acte de foi et le contenu de la foi à tout ce que l'homme (...) éprouve, demande et sait», dans: «La réflexion philosophique en théologie» dans: *Écrits théologiques*, trad. de l'allemand par H. Bourboulon, t. XI, Paris, Desclée de Brouwer, Mame, 1970, 52-53.

toutefois remplir le rôle de fondement de la Révélation, qui lui échappe par essence.

Cette aide indispensable qu'apporte la philosophie à la théologie n'implique cependant pas que la première perde son autonomie. En effet, la philosophie reste par essence pleinement autonome et libre, tout en étant cependant l'associée de la théologie, dans la mesure où ces deux sciences cherchent à saisir le fondement ultime de la totalité du monde et de l'être humain (bien que l'objet propre de la philosophie soit l'étant en tant qu'étant et que celui de la théologie soit Dieu). Le philosophe qui souhaite, par exemple, réfléchir au mal ou à la souffrance, doit prendre en considération toutes les données possibles que l'être humain possède à cet égard, données provenant, par exemple, de la psychologie et de l'histoire, de la médecine et de l'anthropologie culturelle, ainsi que de la théologie. S'il devait mettre entre parenthèses les renseignements fournis par cette dernière ou d'autres données connues, qu'elles soient démontrées expérimentalement ou simplement crues, il ne pourrait plus prétendre philosopher véritablement, étant donné qu'il ne considérerait plus philosophiquement l'objet de son investigation sous ses divers aspects possibles pour le saisir en profondeur. Il ne s'agit pas de savoir si dans une exposition philosophique systématique on retrouve aussi des phrases théologiques, mais si son sujet considère dans sa réflexion les données de croyance qu'il porte en lui. En effet, si le philosophe qui croit d'une manière ou d'une autre (évidemment pas de manière superficielle et non sans sens critique) en la véracité des données sur le monde (données qui font l'objet d'une connaissance non pas purement rationnelle, mais supra-rationnelle ou a priori), devait exclure celles-ci de sa réflexion, il cesserait ipso facto d'être un philosophe. En mettant entre parenthèses des connaissances tenues pour vraies, le philosophe ne considérerait plus son objet (qui est le monde et l'existence dans sa totalité, du point de vue de l'entier, et non pas uniquement de l'expérience) sous tous les aspects possibles.

Cette ouverture de la part du philosophe à des données pré-philosophiques (qui sont de l'ordre de la croyance de foi, de l'a priori) ne signifie cependant pas qu'il cesse d'être philosophe pour se muer en théologien. Aussi, on peut se demander si le philosophe qui considère de manière sérieuse des données relevant de la médecine ou de la psychologie, est en train de faire de la médecine ou de la psychologie. Cette exigence selon laquelle le philosophe ne doit exclure formellement de sa réflexion aucune connaissance accessible concernant le sujet traité, ni mettre entre parenthèses des données crues tenues pour vraies, est intrinsèque à la structure de l'acte philosophique.

En outre, la philosophie ne peut pas s'enfermer, comme le fait Heidegger, dans une attitude où l'idéal de la science philosophique serait la neutralité absolue, accompagnée d'un a-théisme méthodologique, refusant par principe et a priori de tenir compte des prises de position ultimes qui reposent sur des actes de croyance. Philosopher, activité qui représente un type de relation fondamentale entre le sujet et la réalité qu'il analyse, n'est possible qu'à partir de la totalité de l'existence humaine, impliquant notamment les dernières et ultimes prises de position qui sont de l'ordre de la croyance, qu'elles soient positives ou négatives. Le philosophe allemand Fichte va même jusqu'à dire que «ce que l'on choisit comme philosophie dépend (...) de l'homme que l'on est»³¹. Le philosophe ne peut donc pas vivre un dualisme qui sépare son mode de penser de son mode d'être, car il s'agit d'états inséparables à l'intérieur de la totalité de son existence. La frontière entre les domaines ontologique (la philosophie) et ontique (ici la théologie reposant sur la foi) est, contrairement à ce que soutient Heidegger, perméable.

Le philosophe surgit et se développe à partir d'une existence concrète individuelle invariablement marquée par une conception du monde. Toute question particulière jaillit à partir d'un contexte d'une totalité propre à un héritage culturel et à une tradition, qui sont antérieurs et sous-jacents aux actes et aux réflexions individuels. Bien que le sujet soit incarné dans une tradition et une culture données, il est néanmoins libre de choisir une autre tradition pour prendre un autre point de vue. Cependant, il lui est impossible de prendre, comme le souligne Nagel³², le point de vue de nulle part, c'est-à-dire de s'abstraire complètement de toute tradition en vue d'assumer un point de vue complètement subjectif. Le désir d'objectiver la totalité du réel en intégrant pleinement le point de vue subjectif par voie de réduction au point de vue de l'objectif est, selon Nagel, un idéal inaccessible et totalitaire. Ceci supprime la perspective du monde inaliénable de l'individu ne tenant pas compte des conceptions spécifiques du monde sous prétexte que les choses doivent être connues non pas d'un certain point de vue, mais comme elles sont en elles-mêmes. Nagel ne discrédite toutefois pas la connaissance objective du réel en s'enfermant dans un relativisme subjectiviste (comme dans l'idéalisme ou l'historicisme) et reste attentif au fait que la connaissance objective, tout

³¹ FICHTE, F.G., Première et seconde introductions à la doctrine de science (1797), dans: Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797), trad. de l'allemand par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2^e1980, 1^{ère} introduction, Ve section, 253.

³² Voir NAGEL, Thomas, Le point de vue de nulle part, trad. de l'anglais par S. Kronlund, Paris, L'éclat, 1993; Questions mortelles, trad. de l'anglais par P. Engel et Cl. Engel-Tiercelin, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

en étant nécessaire comme méthode de connaissance et de compréhension en elle-même du monde, est incapable à elle seule de fournir une compréhension de la réalité qui remplacerait les divers points de vue subjectifs d'où elle prend son origine. Bien qu'il soit nécessaire et vital à l'être humain de transcender son point de vue subjectif en vue de progresser vers une compréhension plus plénière de la réalité et de soi-même, il lui est cependant impossible de nier ce même point de vue qui constitue un aspect intégral de sa personne.

Etant donné qu'une compréhension personnelle subjective du monde, même avec ses actes de foi a priori, constitue un élément indispensable pour un examen objectif, une réflexion philosophique s'exerce toujours à partir d'un point de vue précis et est pour ainsi dire profondément incarnée. Cette position ne signifie toutefois pas un historicisme qui ne permet la formation d'une pensée qu'à l'intérieur de paramètres historico-temporels bien précis. Certes, l'historicité du sujet pensant doit être prise en compte, mais elle ne peut constituer l'essence de l'origine de la pensée. Celle-ci ne peut pas non plus être désincarnée et se réfugier dans les sphères de l'a-temporalité, des idées platoniciennes. Chaque mode de penser prend son origine et se développe à partir et dans une certaine tradition. MacIntyre a bien démontré qu'il n'existe pas «de terrain théoriquement neutre ou pré-théorique, d'où l'on puisse partir pour trancher parmi les positions en jeu»³³. Toute connaissance expérimentale se réfère toujours à des observations théoriques pré-structurées qui se trouvent dans un contexte plus large. Chaque tradition possède ses propres critères de raisonnement, son fond de croyance et d'a priori, sa conception de la vérité et de la connaissance. Elle se caractérise par l'absence de critère neutre³⁴.

³³ MACINTYRE, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1990, 173. Voir 181.

³⁴ Une telle position semble impliquer un certain relativisme dans la mesure où la solution philosophique d'un problème précis ne peut surgir qu'à l'intérieur d'une certaine tradition. La solution à cette problématique me semble se trouver dans la transcendence du critère de rationalité existant à l'intérieur d'une tradition en se référant non seulement à un point commun de rationalité logique, mais aussi et surtout en questionnant sa propre tradition dans son intégration intellectuelle avec la tradition rivale au moyen d'une *Einführung*. Dans la mesure où l'on entre dans la manière de penser de la tradition rivale et qu'on développe les conséquences ultimes de son argumentation, on peut révéler les faiblesses de sa propre tradition, y compris l'incapacité de résoudre divers problèmes et dilemmes. (Voir IDEM, *Quelle justice? Quelle rationalité?*, trad. de l'anglais par M. Vignaux d'Hollande, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 182). La prétention de supériorité d'une tradition sur une autre tradition (chacune avec sa propre théorie et pratique décrites et élaborées dans ses propres termes) ne peut être démontrée que si la première tradition est capable d'expliquer et de

Ainsi, contrairement à ce que Heidegger soutient – du moins théoriquement –, toute philosophie est imprégnée d'une *Weltanschauung*, c'est-à-dire qu'elle se développe toujours à l'intérieur d'une tradition donnée, ainsi que d'une certaine croyance. Lorsqu'il philosophe, le philosophe met tout en jeu, aussi bien sa personne que ses connaissances rationnelles comme de croyance. L'idéal d'une neutralité absolue de la science philosophique, sa caractéristique d'athéisme (mettant entre parenthèses toute conception du monde), accompagnée d'un questionnement total, n'est-il pas utopique? On peut se demander à ce sujet si l'analyse philosophique heideggérienne est réellement neutre par rapport à une conception du monde ou si au contraire, comme quelques écrits postérieurs à *Être et Temps* le laisseraient supposer, sa pensée est soutenue par une *Weltanschauung* anti-théiste. Ne pourrait-on pas même y trouver une sorte de théologie immanente?

Cette critique de la méthode a-thée, de la mise entre parenthèses de toute conception du monde conduit à une autre constatation. Heidegger souligne avec justesse que le questionnement est consubstantiel à l'acte philosophique, c'est-à-dire que le philosophe est engagé sur un chemin interminable. Ne pouvant pas sortir de l'état d'étonnement qui lui est naturel, le philosophe ne peut jamais prétendre avoir répondu définitivement à une de ses questions qui touchent le fondement ultime du monde et de l'existence. Comme le fait ressortir Jaspers, «faire de la philosophie, c'est être en route»³⁵. Le point de départ du philosophe n'est pas la délimitation claire et distincte ou méthodique d'un savoir pur, d'une conceptualisation totale du monde et de l'être, mais plutôt le questionnement de la raison ultime du monde et du *Dasein*, accompagnée d'une écoute accueillante de la voix silencieuse du mystère du monde, où se dévoile l'avènement de la vérité de l'être. La philosophie, qui ne possède jamais de réponses définitives, et encore moins *la* réponse, pose éternellement la question qui n'a pas de fin et qui échappe à toute réponse. Cette situation ne conduit cependant pas à une résignation agnostique, ni au désespoir, car la recherche amoureuse de la sagesse est mue par *Le Principe Espérance*³⁶, principe qui détermine également la structure de la connaissance³⁷. L'objet de la recherche philosophique n'est pas donné dans une

résoudre non seulement ses propres problèmes et ses limites, mais aussi ceux de l'autre tradition et ce de meilleure façon que cette dernière ne peut le faire.

³⁵ JASPERS, Karl, Introduction à la philosophie, Paris, Plon, 1965, 11.

³⁶ BLOCH, Ernst, Le Principe Espérance, trad. de l'allemand par Fr. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976ss., 3 volumes.

³⁷ Voir RICOEUR, Paul, Hope and the Structure of Philosophical Systems, dans: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 44 (1970) 55-69; LADRIERE, Jean, Raison et eschatologie, dans: *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 55,

compréhension totale définitive, mais en espérance. Contrairement à la position de Heidegger, qui rejette par principe toute possibilité de réponse, soutenant qu'elle porterait atteinte au caractère du questionnement propre à l'acte philosophique, la recherche amoureuse de la sagesse, à laquelle, par exemple, s'est voué Platon qui est moins attachée à une discipline académique bien définie qu'à la recherche d'une réponse, même fragmentaire et même venant d'ailleurs. A l'instant où la dialectique se heurte à un mystère insoluble, Platon «préfère à la négation ou au scepticisme l'option hardie d'une croyance, indémontrable certes, mais justifiée néanmoins par son efficacité morale et sa fécondité pragmatique»³⁸.

La position heideggérienne conduit la philosophie à devenir la servante de sa méthodologie a-thée qui insiste sur une pureté à l'égard de toute conception du monde préétablie. C'est seulement lorsqu'on aura libéré la gracieuse Dame de sa soumission à cette méthodologie, qu'il sera possible d'aborder le type de relation entre elle et la théologie.

n°4, 173–192; PIEPER, J., «Verteidigungsrede für die Philosophie», dans: Werke in acht Bänden, t. III: Schriften zum Philosophiebegriff, édité par B. Wald, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, 128s., 135s., 151.

³⁸ FRUTIGER, M., Les Mythes de Platon, Paris, Alcan, 1930, 224. Platon ne choisit pas entre *logos* et *mythos*, car, comme le précise G. Droz dans: Les mythes platoniciens (Paris, Seuil, 1992, 19), «il sait ou sent bien leur nécessaire complémentarité».