



Heidegger et le destin de la métaphysique : du dépassement de la métaphysique

Yves Armand Akaffou ^a

Article history:

Keywords:

*Dasein, Metaphysic, Phenomenology,
Poetry, Theology*

Mots-clés :

*Dasein, Métaphysique, Phénoménologie,
Poésie, Théologie*

Abstract

These lines attempt to make explicit the metamorphoses of the meaning of metaphysics in Martin Heidegger. They constitute an analysis of the phenomenological issues of the project of overcoming metaphysics as it is accomplished through contact with poetry and theology. The overcoming of metaphysics is accomplished in the intersection of phenomenology and ontology on the terrain of poetry. This onto-phenomenology takes on the accents of a theio-poetics announcing the parousia of Being. With regard to its eschatological deployment, the thought of Being implies the following deduction: the destiny of metaphysics is metaphysics as the destiny of Being itself.

Résumé

Cette recherche s'emploie à expliciter les métamorphoses du sens de la métaphysique chez Martin Heidegger. Elle constitue une analyse des résonances phénoménologiques du projet du dépassement de la métaphysique tel qu'il s'accomplit au contact de la poésie et de la théologie. Le dépassement de la métaphysique s'accomplit dans le croisement de la phénoménologie et de l'ontologie sur le terrain de la poésie. Cette onto-phénoménologie prend les accents d'une théio-poétique annonçant la parousie de l'Être chez Heidegger. Au regard de son déploiement eschatologique, la pensée de l'Être implique la déduction suivante : le destin de la métaphysique, c'est la métaphysique comme destin de l'Être lui-même.

Revue internationale des lettres, langues et sciences sociales ©

Année. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license

(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Corresponding author:

Yves Armand Akaffou

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire

Email address: yvesakaf@gmail.com

^a [Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire](#)

Introduction

Le concept de « dépassement de la métaphysique » (Heidegger 80) s'accompagne du risque d'une méprise : il s'agirait d'abandonner le questionnement métaphysique sur le bas-côté de l'autoroute du monde moderne, peut-être parce qu'il ralentirait la course vers le progrès. Le risque est d'autant plus prononcé que dans un regain de positivisme, la philosophie, séduite par les sirènes de la technoscience, semble s'être accommodée de l'idée selon laquelle « toute métaphysique est dépourvue de sens » (Carnap et al. 160). Mais le geste heideggérien paraît d'un tout autre ordre. D'inspiration phénoménologique, quoiqu'en rupture profonde avec la phénoménologie transcendantale qui n'avait d'autre horizon que « la philosophie comme science rigoureuse » (Husserl), la pensée heideggérienne engage une opération de *destruktion* destinée à ramener la philosophie à son noyau ontologique en posant à nouveaux frais la question de l'Être : elle se veut onto-phénoménologique. Ainsi, en termes heideggériens, dépasser la métaphysique, loin de la jeter aux orties, n'est-ce pas précisément la refonder, notamment par la saisie de ses éclaircies aux saillies de la poésie ? Cette interrogation est portée par une double intention : en premier lieu, élucider le(s) sens et l'essence du concept de métaphysique chez Heidegger ; en deuxième lieu, analyser l'effectuation du tournant post-métaphysique de la pensée en avançant l'hypothèse que l'infléchissement poétique du philosophe heideggérien débouche sur une théologisation de la phénoménologie, qui nourrit l'idée d'une « phénoménologie sotériologique » (Boko 12) chez Heidegger. Afin de vérifier cette hypothèse, la réflexion se déploiera selon un cheminement à trois haltes pour porter à la clarté de l'évidence les différentes strates de signification de la métaphysique – d'abord, à l'époque de l'analytique existentielle du *Dasein*, puis à celle de l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) – avant de sonder le tournant poétique de la pensée heideggérienne et ses accents théologiques.

1. De la métaphysique comme disposition naturelle du *Dasein*

Le mot « métaphysique » signifie, littéralement, « au-delà du physique ». L'histoire de la philosophie enseigne que le concept a été forgé par Andronicos de Rhodes qui classait dans cette catégorie les ouvrages d'Aristote traitant de sujets qui relèvent de ce qui est au-delà de la sphère physique. Mais avec Heidegger, la métaphysique s'arrache à l'étroitesse de l'étymologie et à la compartimentation du savoir philosophique. Il y voit bien plus qu'une simple

discipline théoriquement constituée. La métaphysique relève du noyau essentiel de l'Homme, au sens où elle est constitutive de son être. Elle s'ancre dans le fond ek-statique de l'existence. Autrement dit, « la métaphysique appartient à la « nature de l'homme » » (Heidegger 71). La nature humaine s'entend ici comme pro-jet. Jeté dans la réalité du monde, l'Homme a à être. Il lui appartient de coïncider avec son essence. En son essence, l'humain est l'être pour lequel il y va de son être d'être en entente de l'Être. Son rapport « ententif » à l'Être fait de lui un *Dasein*. La métaphysique est le lieu où s'accomplit la possibilité de ce rapport. Heidegger la présente comme « l'advenir fondamental dans le *Dasein* » (71). Disposition naturelle de l'Homme, la métaphysique nomme l'événement de la venue au propre du *Dasein* en lui-même à partir de sa relation à l'Être.

Elle ne peut, à ce titre, être comprise et pensée adéquatement qu'à partir d'une plongée dans le flux de l'expérience intime du monde où se constitue et s'institue l'existence humaine en sa singularité et en sa concrétude. Le registre du discours objectivant est foncièrement inadéquat à l'intellection de ce qui est, au fond, la structure substantielle du *Dasein*. Heidegger nous invite donc à parcourir avec lui un des sentiers abrupts de l'être-au-monde, l'angoisse, pour saisir à même la facticité de l'Homme, le sens de l'Être et, partant, de la métaphysique.

L'angoisse, à distinguer de la peur, est une tonalité fondamentale (*Grundstimmung*), qui ramène l'Homme à sa nudité primaire. La peur est inspirée par une réalité objective. À l'inverse, l'angoisse ne s'origine en « rien » de déterminé et se caractérise, précisément, par l'étreinte du néant. Au fond, elle s'accomplit comme vertige de l'existence devant l'épreuve de la liberté, laquelle fait obligation à l'existant de s'acquitter d'une dette qu'il n'a jamais contractée, la dette d'être.

Bercé par la mélancolie de la vie, l'Homme angoissé sombre dans une profonde solitude qui le rend indifférent à l'égard du monde alentour (*Umwelt*). Débarrassé des oripeaux de l'existence, il se retrouve face à son essentielle nudité. La familiarité coutumièrement entretenue avec l'étant s'étirole pour laisser apparaître l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) du monde. L'angoissé est seul face à lui-même et doit s'ouvrir à la vérité de son être comme pure possibilité, c'est-à-dire comme « être-pour-la-mort ». Avec l'angoisse, la condition humaine s'éveille ainsi à elle-même comme pro-jet de l'Être, le « là »

de l'Être. L'existence apparaît comme l'exil qu'elle n'a jamais cessé d'être, quoique recouvert par les alluvions de l'inauthenticité d'être.

Par l'étreinte du néant originaire, l'angoisse révèle l'étant dans sa vérité : éclosion, jaillissement. Parce qu'il est dans sa nature de passer outre la présence massive des choses pour se tenir dans le néant qui les ouvrage, le *Dasein* peut véritablement se rapporter à l'étant comme tel et se faire le témoin de sa gratuite donation. Heidegger soutient ceci :

Dans la claire nuit du néant de l'angoisse s'élève pour la première fois l'ouverture originaire de l'étant comme tel : que l'étant est – et non pas rien. (...) L'essence de l'originaire néant néantissant repose en ceci : il porte premièrement le Da-sein devant l'étant comme tel. (Heidegger 61-62)

La possibilité de jeter le regard par-delà l'effectivité de l'étant fonde la métaphysique. Dans le vocabulaire heideggérien, cette capacité se désigne sous le concept de « transcendance du *Dasein* ». La transcendance fait allusion à la faculté qu'a l'Homme de se désarrimer des choses, de se déshabituer du monde pour se rapporter à cet au-delà de l'étant qui en est son autre : le néant. Or « être et néant appartiennent l'un à l'autre » (Heidegger 69), puisque l'Être n'est rien d'étant. Le dépassement de l'étant pour le néant est donc tension du *Dasein* vers l'Être lui-même, le pourquoi de l'étant, car « l'être lui-même en son essence (...) ne se manifeste que dans la transcendance du *Dasein* en instance dans le néant » (69).

La transcendance charpente intégralement l'existence jusque dans ses encoignures les plus insoupçonnées. Elle s'insinue dans nos rapports les plus insignifiants aux choses. En effet, l'étant ne vient à notre rencontre, dans l'articulation d'une contrée, que parce qu'il nous est possible d'accueillir sa venue aussi bien en mode théorétique que praxéologique. Il ne serait pas possible de rencontrer l'étant là-devant (*Vorhanden*), de se tenir dans sa proximité et d'entretenir un commerce avec lui, s'il n'était pas déjà inscrit dans notre constitution fondamentale la possibilité d'entrer en résonance avec les strates fondatrices de l'étant, lesquelles ne sont guère elles-mêmes là à titre d'étant.

Ainsi, le dépassement transcendantal possibilise, en un même mouvement, non seulement l'existence, mais aussi la philosophie entendue comme métaphysique. En un sens, il se rapproche du *thaumatzein* grec, lequel a un sens plus ontologique qu'ontique. Il désigne moins l'étonnement devant

un étant particulier que devant le dru déploiement de la présence. Les Grecs savaient se tenir dans cette capacité extatique qui consiste à se laisser subjugué par l'afflux de la présence de la Physis s'articulant, à la fois, comme dévoilement et voilement.

Même si elle s'énonce au singulier, la transcendance, qui ne se confond nullement à un élan religieux, connaît une articulation ternaire. Elle repose sur l'unité de trois phénomènes structurants de l'*eksistence* : le projet d'un Monde (*Weltentwurf*), l'être-absorbé dans l'étant (*Eingenommenheit im Seienden*) et la vérité ontologique. Le premier correspond à l'être-jeté du *Dasein* dans le Monde qui se conquiert comme projet. Le *Dasein* est tiraillé entre la possibilité de coïncider avec son essence en se faisant l'espace d'ouverture de la venue en présence de l'Être, c'est-à-dire d'en être le « là » et la propension naturelle à se nourrir de la bouillie du « On » et à se dissiper dans les modalités de l'inauthenticité d'être. C'est en cela que l'être-absorbé dans l'étant, second trait saillant de la transcendance, est contemporain du projet du Monde. L'un et l'autre nous mettent en face de la finitude du *Dasein*. Jeté dans le Monde, absorbé par l'étant, il comprend néanmoins que son rapport aux choses est une modalité d'une infinité de possibles. Se comprenant comme pro-jet, il problématise la manifestation de l'étant en demandant « pourquoi ? » : l'acte de naissance de la métaphysique est alors signé.

De ce fait, l'herméneutique heideggerienne du *Dasein* aboutit à une refonte du sens du concept même de métaphysique. Le terme « méta » ne saurait encore renvoyer à ce qui serait au-delà du physique, encore moins à la catégorisation des écrits d'Aristote, mais à la transcendance du *Dasein*, à son passage au travers de l'étant et à son instance dans le néant originaire. Par conséquent, l'analytique du *Dasein* s'impose comme un réquisit fondamental du projet de (re)fondation de la métaphysique. Seule l'ontologie fondamentale peut acheminer vers l'essence de l'Homme comme lieu de surgissement du questionner métaphysique. Heidegger a de l'ontologie fondamentale une définition qui en dit long sur son rapport à la métaphysique, à l'époque d'*Être et Temps* :

Nous appelons ontologie fondamentale, l'analytique de l'essence finie de l'homme en tant qu'elle prépare le fondement d'une métaphysique « conforme à la nature de l'homme ». L'ontologie fondamentale n'est autre que la métaphysique du *Dasein* humain, telle qu'elle est nécessaire pour rendre la métaphysique possible. (Heidegger 57)

Il serait difficile de ne pas apercevoir les accents kantien de ces mots qui font inévitablement penser à la *metaphysica naturalis*. Ainsi qu'en témoigne François Jaran, « bien que Heidegger modifie le sens de cette *metaphysica naturalis*, il n'hésite pas à se réclamer de l'entreprise kantienne de l'instauration du « fondement d'une métaphysique "conforme à la nature de l'homme" » (Jaran 53).

Le projet heideggérien de cette époque se déploie, de manière assumée, dans le champ de la métaphysique. Il s'agit de reformer la métaphysique de l'intérieur en la délestant de toute conceptualité impropre. Le point de départ est la déconstruction de la métaphysique du sujet par une herméneutique de la facticité destinée à préparer la mise au jour du sens de l'Être. Heidegger assigne ainsi à la phénoménologie la mission de déconstruire la tradition philosophique pour « dé-couvrir » la source vive du penser – l'Être – recouverte par la noirceur d'un nihilisme historial qu'il convient de surmonter.

2. La métaphysique comme nihilisme

Être et Temps commence par un verdict sans appel : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger 25). La motivation essentielle de Heidegger est donc de réveiller la question de l'Être, de lui redonner droit de cité dans le champ de la pensée. Mais le réveil impose que soit pensé amplement le sommeil ontologique ayant conduit à la mise en veilleuse de l'Être. Autrement dit, il lui faut établir comment est arrivée cette amnésie ontologique de manière à laisser percevoir soit que l'oubli est consécutif à une commotion quelconque dans l'univers de la pensée, soit qu'il appartient secrètement au destin de l'Être lui-même. Ces préoccupations orientent la démarche heideggérienne après 1930 vers des contrées inhabituelles pour la philosophie, mais infiniment plus fécondes pour la pensée.

Redonner de l'élan à la question de l'Être requiert de la décaper de tous les alluvions sous lesquels l'a enfouie la tradition. La tâche n'est plus de reformer la métaphysique par le truchement d'une analytique existentielle, mais de la dépasser, de la surmonter (*überwinden*) afin que l'Être retrouve de sa superbe et que le penser corresponde à nouveau à son essence. C'est ici qu'intervient le « dépassement de la métaphysique », lequel doit s'entendre, en langage heideggérien, comme une appropriation plutôt qu'une réduction à

néant ou une pure et simple mise à l'écart. Il s'agit d'éveiller la métaphysique à la vérité de ce qui la constitue en dévoilant sa question directrice et les glissements de sens qui s'y opèrent au fil d'une pensée de l'histoire. En ce sens, « dépasser la métaphysique, c'est la livrer et la remettre à sa propre vérité » (Heidegger 90).

La vérité de la métaphysique se situe en ce point précis : certes, la métaphysique a voulu dépasser l'étant, s'arracher à sa positivité pour en sonder la dimension de profondeur, mais elle n'a tenté de le faire que pour en saisir l'étantité. Abordée d'une manière résolument historique, elle est assimilée à un système de pensées se faisant quête fiévreuse du fondement de l'étant. L'Être a peut-être été pensé, mais exclusivement sous l'angle de la généralité et de la quiddité des choses comme principe explicatif de l'étant. Dans son empressement à expliquer l'ontique, le questionnement métaphysique a manqué de penser l'Être en lui-même et pour lui-même. Ce qui en fait une pensée de l'étant et donc oublieuse de l'Être :

La « métaphysique » est déjà pensée ici comme dispensation (*Geschick*) de la vérité de l'étant, c'est-à-dire de l'étantité (*Seiendheit*) entendue comme ce qui, bien qu'encore en retrait, n'en est pas moins par excellence une appropriation (*Ereignung*), à savoir celle de l'oubli de l'être. (Heidegger 80-81)

La pensée représentative, telle qu'elle se déploiera avec les Modernes, est l'exemple parfait de cet assèchement ontologique. La représentation désigne le geste par lequel le « je » se rend la chose présente à soi et par soi en la dépouillant de ses aspérités contingentes pour la fixer dans la stabilité du concept comme lieu de sa vérité. Par-là, l'Homme devient la mesure de toute chose. La vérité vient à résider dans le fait d'être représenté. Ce n'est qu'à la condition de sa représentation que l'étant se voit arraché au brouillard du non-être qui enveloppe sa présence aussi longtemps qu'il est laissé à lui-même. La représentation signe l'érection de l'étant dans la lumière de la vérité entendue comme certitude, évidence. Elle seule l'élève au rang de phénomène.

D'après Michel Henry, « ce qui est visé dans le concept de certitude, c'est la signification phénoménologique du pouvoir ontologique de la représentation » (101-102). Il fait ici référence à l'érection de la représentation en instance d'accréditation de l'existence phénoménale. La certitude de la représentation n'est rien d'autre que le titre pour désigner le « je » pensant comme source de la vérité, au sens où Descartes recommandait fermement de

« ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute » (Descartes 32). Le sujet se fait l'essence de la vérité.

La signification ultime de la vérité ainsi entendue est la subjectivité. La subjectivité renvoie à l'essence du sujet. L'essence de la subjectivité est la subjectité. Celle-ci fait signe vers l'*hypokeimenon*. « *Hypokeimenon* » désigne ce qui se tient en dessous et confère consistance, ce qui offre à l'étant l'assise d'une base ferme. C'est l'autre nom de la substance. Consécutivement à l'éclatement des Mondes antique et médiéval, le lieu de la subjectité se déplace pour trouver en l'*ego* l'assurance d'un point fixe à partir duquel l'étant peut être saisi en pleine lumière. S'institue, de ce fait, une subordination de l'ontologie à l'égologie.

De par sa propension à déterminer la phénoménalité comme calculabilité, la pensée moderne, sous le charme de l'apodicticité des idéalités mathématiques, fait passer le monde de la catégorie de la chose à celle de l'objet. En érigeant l'homme en sujet, elle réunit pour lui les conditions d'une parade seigneuriale dans l'étant. La pensée commence à se poser en termes de conquête et de maîtrise des choses. Le « je puis » prend alors le pas sur le « je suis ». Autant dire que l'édifice de la domination technicienne s'ancre fermement dans le sol de la métaphysique et doit ses piliers au mouvement d'une conceptualité aux appétits insatiables et, par essence, oublieuse de l'être. Pour cette raison même, la tradition métaphysique est d'essence nihiliste : « L'essence du nihilisme est l'histoire dans laquelle il n'en est rien, quant à l'Être » (Heidegger 272).

De ce fait, la métaphysique ne désigne pas uniquement l'histoire de la pensée. Bien plus, elle constitue le châssis de l'histoire matérielle qui n'acquiert d'intelligibilité qu'à la lumière de l'Être. L'Être, en effet, n'est pas une entité recluse dans le confort de l'éther. Il se donne en figures historiques dans un jeu d'ombre et de lumière, de dévoilement voilé. C'est le sens de l'histoire de l'Être (*Seinsgeschichte*) qui désigne la façon dont l'Être éclaire, de sa lumière, l'étant en restant lui-même drapé dans l'obscurité de son retrait tout au long de l'histoire. Si l'Être est la matrice de l'histoire, les penseurs deviennent donc les figures dispensationnelles chez qui se donne à voir le sens de la dispensation de la présence qui fait époque à un moment donné. Les époques, quant à elles, ne sont plus à penser prioritairement selon une datation calendaire de faits historiques, mais comme des guises de la donation historique de l'Être.

Pour autant, il ne suffit pas d'un coup d'œil sur l'histoire pour y voir l'Être. La chose est plus complexe : s'il faut prendre en vue l'histoire, c'est justement pour constater les modalités de l'oubli de l'Être, ce qui signifie y reconnaître son absence, son non-être. Et puisque l'Être brille par son absence au sein de l'histoire, l'histoire de l'Être veut alors aussi dire l'histoire du non-être de l'Être, dans la double modalité de son retrait et de l'oubli de ce retrait. De l'Être, il n'est finalement point question dans la tradition philosophique, bien que celle-ci se fasse l'écho de sa dispensation temporelle. Il faut remonter jusqu'aux marges anté-philosophiques de l'histoire pour apercevoir des traces de l'Être et les premières lueurs de sa fulguration qui n'aura duré que le temps d'un éclair.

Passé la rosée du matin grec, dont les penseurs matinaux auront été les témoins, l'idéalisme platonicien consacrera le lever du soleil de la raison logique, laquelle brillera jusqu'à sa réalisation effective dans le phénomène de la technique moderne. Tout le processus d'amnésie ontologique de la philosophie achève ainsi sa course dans le phénomène de la technique, dernière étape avant un possible nouveau commencement de la pensée. Heidegger écrit : « Nous prenons ici « la technique » en un sens si essentiel qu'il équivaut à celui de « la métaphysique achevée » » (Heidegger 92). L'autre commencement (*andere Anfang*) ou l'aube nouvelle requiert un dépassement de la métaphysique par une pensée cheminant dans les contrées de la poésie.

3. De l'esthétique théologique comme effectuation du dépassement de la métaphysique

Afin de comprendre ce que Heidegger entend par « poésie » – la mission et le sens de celle-ci –, il convient de considérer le commerce entretenu par le philosophe avec Hölderlin, donné pour figure archétypique de l'art poétique. Il y a chez le romantique allemand, une posture médiane, voire médiumnique, qui fait du poète le vecteur de l'Être, la pierre de touche par où se livre et de délivre le verbe essentiel. Expression de l'Être qui se donne à penser dans sa tonalité propre, la poésie, pour Heidegger, de ce point de vue, ne peut être une expression culturelle usuelle. Comme telle, elle abrite la métaphysique qui ne saurait ainsi être jetée aux calendes de la péremption, mais plutôt remplacée, par la poésie, dans la consistance matricielle qui fait d'elle le même de la pensée.

Heidegger, en effet, met à l'index une poésie rompant tant avec la sacralité originaire des penseurs matinaux, qu'avec la profondeur mystique d'Hölderlin. Cette poésie de frauduleuse engeance en oublie que le dire poétique est avant et après tout, comme le note Joël Balazut, essence profonde de la langue comme « dévoilement et comme forme originelle de la pensée, laquelle est toujours pensée de l'étant en son être. Les mots pour dire la mission authentique du poète, Heidegger en aspire la sève des vers de Hölderlin : « *Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, Ihr Dichter ! mit entblößtem Haupte zu stehen, Des Vater Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand Zu fassen und dem Volk ins Lied Gebüllt die himmlische Gabe zu reichen* »⁸ (Hölderlin 278).

Le dire poétique est donc ici la parole saisie à même les rayons de l'Être pour être communiquée aux mortels. Elle n'est pas de l'ordre du jeu ou de la fantaisie mais revêt, sous les accents de Hölderlin, l'office d'une forme de sacrificature s'accomplissant comme médiation entre l'Être et le peuple. Le poète en tant que voix oraculaire devient à sa façon le guide du peuple, en tant que légataire de la parole de l'Être. La dimension métaphysique de la poésie exprimée en la posture hiératique du poète est chère à Hölderlin. Dès lors, si la révolution française passe sous les fourches caudines de la critique du poète, c'est parce qu'elle respire à ses yeux d'un déficit d'enracinement dans la poésie qui est avant tout parole de l'Être. Il faut entendre que la disqualification du discours de l'Être est pour Hölderlin la cause de l'échec d'une telle révolution. Comme le relève Bernard Sichère, aux yeux du poète, l'essentiel résidait ailleurs que dans la dimension essentiellement politique :

C'est d'une réalité d'une ampleur tout autre qu'il s'agit : de la possibilité ou non de relever le défi qui consiste à assumer, dans l'espace de la poésie, l'héritage de l'histoire occidentale telle qu'il est possible de le déchiffrer à l'aune de l'impasse, du désastre, que s'est révélée être la « Révolution française. Ce qui signifie : assumer la relation de l'homme à l'être telle qu'elle s'est affirmée à la source de cette histoire, non sous la forme de la philosophie, mais, avant même toute philosophie, sous la forme fondamentale (en ceci qu'elle fonde un « monde ») du divin et de la poésie comme célébration du divin, ainsi qu'il nous invite lui-même à le

⁸ Notre traduction : « Mais c'est à nous qu'il revient, sous les orages de Dieu, poètes, de nous tenir la tête découverte, de saisir de nos propres mains le rayon du Père, le Père lui-même, et d'offrir au peuple, enveloppé dans le chant, le don céleste ».

penser dans l'essai De la religion : « Ainsi toute religion serait, dans son essence, poétique ». (220-221)

La poésie – telle que Heidegger l'investit sous l'angle de Hölderlin – est loin des réclamations ludiques d'un art parnassien. Elle est moins jeu qu'enjeu, parce que quête de sens et d'essence où se trouve défini un nouveau registre d'intelligibilité symbolisé par le Quadriparti (*Geviert*). Le Quadriparti est l'unité harmonieuse des contrées de l'agencement mondial comme aménagement du séjour humain dans le devenir historique. C'est la nomination du monde en tant que toile, réseau en lequel l'existence a cours dans une présence systémique et une tension constante du même vers l'autre et de l'autre vers le même. Chaque élément du Quadriparti, à savoir le ciel, la terre, les mortels et les célestes, renvoie aux autres dans une proximité et une réflexion qui exproprie chacun de lui-même pour mieux le faire advenir à lui-même, pour mieux l'approprier. En langage heideggérien cela s'appelle une « transpropriation expropriante » (*enteignende Vereignen*) (Heidegger 214).

Ciel, terre, mortels et divins forment l'armature du monde. Leur quadrature est en dehors du champ du calculable et n'a pas le sens d'un empilement d'éléments cosmiques. L'unité quadripartite met plutôt en scène la vibration incalculable des voix du destin en une unité stellaire. Telle une étoile à quatre branches, le quadruple plissement du monde indique à l'existence humaine l'orient de sa trajectoire. C'est l'étoile du destin qui éclaire et oriente le mortel dans la béance du déjà-là, rend visible l'étant et découvre l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) des choses enveloppées dans l'obscurité de la familiarité. Il faut bien au « berger de l'Être » (Heidegger 109) une étoile du berger pour ne pas perdre le Nord !

Par la structure unitaire et spéculaire de la compénétration des Quatre, Heidegger tourne la page du duopole sujet/objet cher à la métaphysique aussi bien que son fond onto-théologique et marque l'ouverture du chemin vers un nouveau paysage. La pensée s'infléchit d'elle-même vers le dire poétique pour s'ouvrir à l'ampleur originelle d'un monde tissé de présence(s), brillant de la lumière de l'Être et qui est à penser dans la perspective d'un désenclavement égologique. La contrée du pays natal, de la patrie, du *Heimat*, découvre alors sa topologie essentielle au penser. À partir des hauteurs de la poésie pensante et de la pensée poématisante, s'aperçoit le pays du séjour cordial auprès de tout ce qui vient en présence.

La cosmologie du Quadriparti privilégie la figure du cercle. Le mouvement tournant qui convie ciel et terre, mortels et divins au banquet mondial décrit une valse où chacun des Quatre bouge au rythme des autres, devient un peu des autres, se colore de leur être pour mieux advenir à ce qu'il est en propre. Cela renvoie à « la danse sanctifiée » de Hölderlin (Hölderlin 20) sous les airs du chant sacré. Heidegger précise :

Aucun des Quatre n'étreint avec force ce qu'il a en particulier et à part des autres. Chacun des Quatre, au contraire, à l'intérieur de leur transpropriation, est exproprié vers quelque chose qui lui est propre. Cette transpropriation expropriante est le jeu de miroir du Quadriparti. C'est à partir d'elle que la simplicité des Quatre est unie par la confiance (*Getraut*). (Heidegger 214)

Il apparaît que l'esthétique théologique du Quadriparti est à distinguer de l'ontothéologie qui subordonne l'être au divin et présuppose une structure hiérarchique de la relation entre ce dernier et l'humanité. L'ontothéologie, il faut le rappeler, s'entend de la sainte alliance de la métaphysique et de la théologie qui aboutit à la réduction de l'être au divin, lui-même pris dans les rets d'une chaîne de causalités qui lui donne la fonction d'un principe explicatif de l'étant comme *causa sui*. À l'inverse, dans la logique du *Geviert*, divins et mortels, ciel et terre s'articulent dans un mouvement qui est simultanément diction d'une mêmeté originaire et production d'une différenciante unité par-delà toute représentation. Heidegger situe à l'entrecroisement des Quatre, ce qui est bien autre chose qu'un intermédiaire, bien autre chose qu'un point médiant : le sacré. Phénoménologiquement, non chronologiquement, le sacré précède les Quatre en tant que l'espace de leur emboîtement, l'instance de leur phénoménalisation, ce qui fonde et organise leur rencontre, la sève qui les innerve.

« Le sacré est l'Ouvert s'ouvrant » (Dubois 334). Le sacré n'a pas le sens de la sacristie, du sacramentaire, parce qu'il n'est justement pas de l'ordre du religieux. Le sacré heideggérien se rapproche plutôt du chaos grec, cette béance primordiale et ténébreuse qui précède ciel et terre. Christian Sommer fait remarquer à ce propos :

Ainsi Heidegger pense-t-il fonder la béance de l'abîme terrestre comme l'ouverture et l'éclaircissement de la « vérité » dans son déploiement essentiel (*Wesung*). Or cette réappropriation heideggérienne de l'abîme (*Ab-grund*) comme béance terrestre (chaos) nous permet de comprendre la définition de la nature

comme sacrée (*heilige Natur*) délimitée par l'*Abgrund*, c'est-à-dire séparée de tout étant qu'elle sous-tend et fonde toujours déjà. (Sommer 144)

Il s'en déduit que le sacré est l'essence de la « nature », l'instance de son déploiement numineux qui trouve résonance dans la terre (*Erde*). En d'autres termes, Heidegger « naturalise » le sacré. Il l'arrache à l'ailleurs des arrière-mondes philosophico-théologiques pour l'asseoir dans la concrétude du Quadriparti. Il n'y a guère d'arrière-monde apriorique qui densifierait l'Oouvert. Heidegger reprend à son compte les mots de Goethe : « Qu'on n'aille rien chercher derrière les phénomènes : ils sont eux-mêmes la doctrine » (Heidegger 296). Dans l'inconsistance de la flamme de bougie, sur le vieux pont branlant qui surplombe le Rhin autant qu'autour du four d'Héraclite, le sacré trouve à se nicher. Heidegger suit en cela Hölderlin. Le poète disait : « Nature sacrée ! Tu es en moi et hors de moi la même. Peut-être n'est-il pas si difficile d'unir ce qui est hors de moi au divin qui est en moi » (Baron 351).

En faisant résider le sacré dans la demeure du monde commun, Heidegger reconnaît aux choses la densité et le poids que la rationalité conquérante leur a niés. Il réintroduit dans l'immanence du monde ambiant l'aura de la transcendance en tant que condition nécessaire de l'entière présence à soi du mortel. Il fait briller les choses d'un éclat nouveau, leur reconnaît une valeur intrinsèque qui ne saurait s'estimer par le calcul. La catégorie du sacré s'oppose à la structure de la pensée calculante. Se raccorder au sens du sacré pour voir briller autrement le monde où se dévoile la déité de(s) dieu(x), telle est, en vérité, l'espace essentiel à partir duquel l'existence du mortel peut s'accomplir conformément à son essence authentiquement pensante et habitante.

Il est difficile de ne pas remarquer, en suivant ce chemin de penser, l'abandon par Heidegger des catégories d'Homme et même de *Dasein*, au profit de celle de mortel. Peut-être est-ce encore pour réaffirmer avec force son pas de côté hors de la tradition philosophique en vue de s'approcher toujours plus de la marge post-métaphysique de l'histoire. C'est un énième signe de sa rupture avec l'idée de subjectivité et d'individualité dans la perspective d'éveiller l'homme à la simplicité et la pauvreté de l'existence qui ne parvient à son épanouissement que dans la relation soutenue avec la terre, le ciel et les célestes. Le concept de « mortel » vient également rappeler que la toile de l'être est tissée du fil du néant.

Une deuxième remarque s'impose : Heidegger est réfractaire au Dieu de la tradition métaphysique tout entier transparent à la raison. Le « Dieu divin » qu'il préfère à celui des philosophes est à penser à partir du sacré, non l'inverse. Ce n'est pas le dieu divin qui fonde le sacré. C'est plutôt le sacré qui donne assise divine au divin : « Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité » (Heidegger 135). Le sacré nommant l'Ouvert primordial dans la nudité de son inobjectivité, le divin ne peut trouver à se déployer nulle part ailleurs que dans la sphère de l'Ouvert. Le dieu de Heidegger est dans l'intimité et l'unité du monde comme Quadriparti (*Geviert*). Par-là, le mot de Jean Beaufret se trouve confirmé : « Ainsi le divin n'est l'une des « contrées du monde » que pour n'en être pas le centre. Plus sacré encore que tout Dieu est dès lors le monde, que la Bible au contraire réduisait à une créature divine » (Beaufret 48).

La question du nouveau commencement pousse la pensée heideggérienne vers la critique de l'objectivation de Dieu par la philosophie. En annonçant un dieu à venir, Heidegger invite à s'ouvrir à la déité qui n'est aucunement réductible au carcan d'une religion encore moins recluse dans un quelconque arrière-monde. Cette déité est à trouver dans l'immanence du monde qu'il faut réapprendre à habiter. À partir de là il peut se justifier de considérer les dieux de l'autre commencement comme une redite, sinon une sorte de parousie de l'antique divin tel que les Grecs l'ont aperçu.

Le retour possible de la splendeur des célestes dans la demeure du monde, le paysage d'Ithaque et sa berge accueillante qui se crayonnent au fil du dire heideggérien font assurément penser à « la Grèce antique, la Grèce sacrée d'avant le rationalisme naissant, toute pleine encore de la présence des dieux, telle que l'ont pressentie Nietzsche et surtout Hölderlin » (Munier 20). Ce clin d'œil à la Grèce antique et ses mythologèmes, nourrit l'hypothèse d'une remythologisation de la pensée, consubstantielle au projet de dépassement de la métaphysique (Sommer 14). En s'adossant à Hölderlin, cette remythologisation aboutit à une poétique théologique destinée à préparer la possibilité d'un rattachement (*Rückbindung*) de l'Homme au dieu qui vient.

Conclusion

Sous la plume de Heidegger, la métaphysique jouit d'un destin particulier, symptomatique du caractère dynamique de sa pensée. Au-delà du schématisme caricatural auquel pourrait être ramené le tournant, une réflexion

sur le sens de la métaphysique permet de réaliser que l'unité de la pensée de Heidegger est tissée de ruptures conceptuelles. À l'aune de l'histoire de l'Être, la métaphysique se présente comme un entre-deux entre une berge anté-métaphysique dont les penseurs matinaux sont la figure prototypique et une berge post-métaphysique de la pensée dont Hölderlin est l'oracle. La critique de la métaphysique s'accompagne d'une inclinaison théologique de la phénoménologie sous l'influence de la cosmogonie grecque. Considérant les rapports de Heidegger avec la théologie, résumés de fort belle manière par cette formule : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir » (Heidegger 95), il devient possible de penser que l'avenir de la phénoménologie passe par les terres de la théologie. En attendant, l'on retient que le destin de la métaphysique, c'est la métaphysique comme destin (de l'Être).

Travaux cités

- Baron, Jean-Louis Vieillard. « L'image de la Grèce chez Hölderlin et Heine » in, Courtine, Jean-François (dir). *Hölderlin. Cahier de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1989, 538 p.
- Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger – IV. Le chemin de Heidegger*, Paris, Minit, 1985, 136 p.
- Boko, Sédjro Bernadin. « Vers une phénoménologie sotériologique : du « seul un dieu peut nous sauver » de Heidegger au « seul un dieu vivant peut nous sauver » de Michel Henry », in *Respeth* [En ligne] numéro 8, 2020, p. 12-30. Consulté le 13 avril 2024 sur www.respeth.org.
- Carnap, Rudolph, et al. *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, traduit de l'allemand par Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, Ludovic Soutif et John Vickers, Paris, Vrin, 2010, 352 p.
- Descartes, René. *Discours de la méthode* suivi de *Les passions de l'âme*, Paris, Bookings international, 1995, 251 p.
- Dubois, Christian. *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000, 368 p.
- Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, 476 p.
- Heidegger, Martin. *Écrits politiques*, traduit de l'allemand par François Fédier, Paris, Gallimard, 1995, 336 p.
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, 1958, 378 p.
- Heidegger, Martin. *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vézin, Paris, Gallimard, 1986, 591 p.

- Heidegger, Martin. *Lettre sur l'humanisme*, traduit de l'allemand par Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1983, 191 p.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque de philosophie », 1971, 408 p.
- Heidegger, Martin. *Questions III et IV*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 1976, 489 p.
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 1963, 928 p.
- Hölderlin, Friedrich. « Pain et Vin », in COURTINE (Jean-François), (dir), *Hölderlin. Cahier de l'Herne*, traduit de l'allemand par François Fédier, Paris, Éditions de l'Herne, 1989, 538 p.
- Hölderlin, Friedrich. *Gedichte 1784 – 1843*, Augsburg, Jazzybee Verlag, 2015, 372 p.
- Jaran, François. « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du Dasein comme source d'une metaphysica naturalis », in *Les études philosophiques*, 2006/1, numéro 76, p. 47-61. Consulté le 16 avril 2024 sur www.cairn.info.
- Munier, Roger. « Introduction à Martin Heidegger », in *Lettre sur l'humanisme*, traduit de l'allemand par Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1983, 190 p.
- Sichere, Bernard. « À quoi bon des poètes en temps de détresse ? », in *Études*, 2008/9, tome 409, p. 219-230. Consulté le 23 août 2024 sur www.cairn.info.
- Sommer, Christian. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, 230 p.

Comment citer cette source / How to cite this source:

MLA : Akaffou, Yves Armand. "Heidegger et le destin de la métaphysique : du dépassement de la métaphysique." *Uirtus*, vol. 4, no. 2, août 2024, pp. 84-99, <https://doi.org/10.59384/uirtus.2024.2631>.