

Article 4 :

La question du sens de l'être dans le parcours de Martin Heidegger

Nicolas Yvon DENGONI KOYAYORO
Enseignant chercheur, Université de Bangui
Courriel : ydengoni@yahoo.com
Professeur Hubert MONO-NDAJANA
Université de Yaoundé 1

RESUME

La question du sens de l'être dans le parcours de Martin Heidegger est très fortement marquée par trois points à savoir : premièrement, la pensée aristotélicienne dans laquelle Heidegger découvre la question du sens de l'être, il lit dès 1907 le livre de Franz Brentano intitulé : *De la signification multiple de l'étant chez Aristote*. Il consacre la majorité de ses cours des années 1920 à l'interprétation phénoménologique des textes d'Aristote. Deuxièmement, la phénoménologie husserlienne lui a permis de lire les recherches logiques dans les années 1909. Le troisième point, la théologie. Dans son ouvrage, *Acheminement vers la parole*, l'auteur affirme « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais parvenu sur mon chemin de pensée » (Heidegger 1976 : 125).

Mots clés : « sens de l'être », « pensée aristotélicienne », phénoménologie, théologie.

ABSTRACT

The question of the sense of being in the course of Martin Heidegger is very strongly marked by three stages such as firstly aristotelian thinking in which Heidegger discovers the question of the sense of being, he read since 1907 the book of Franz Brentano entitled the multiple meaning of aristotle's being. He consecrates majority of his lessons of twenties in phenomenology interpretation of the books of Aristotle. The husserlian phenomenology allows him to read the logics searches in the nineties (1900). And finally, theology. In his book, Step towards word, the author says : « without this theology origin, I should never be upstart to my thought way ».

Keywords: "sense of being", "aristotelian thinking", phenomenology, theology.

Si cet article vous intéresse, vous pouvez [télécharger gratuitement ici](#).

Introduction

Il est bien vrai que la problématique de la question du sens de l'Être ne provenait pas directement de Martin Heidegger. Nous devons en principe aborder ce questionnement depuis l'Antiquité. Mais notre article va, se focaliser uniquement sur la question du sens de l'Être chez Martin Heidegger dans son célèbre ouvrage de 1927 intitulé : *Être et Temps*. Cette œuvre ne nous donne pas l'opportunité de remonter la pensée depuis l'Antiquité. Raison pour laquelle, notre réflexion sera axée sur la conception de la question du sens de l'Être dans le parcours de Martin Heidegger. Ceci nous entraînera à traiter de la transformation radicale de la question du sens de l'Être à partir des années 1920 par Heidegger. Il s'agira de réfléchir à la lumière des cours de Martin Heidegger à Fribourg et à Marbourg dont l'auteur expliquait le sens de l'être à partir de Platon, Aristote et Saint Thomas D'Aquin.

Il s'agissait pour Heidegger de faire une rupture avec la tradition. Pour cela, Aristote apparaît comme une nouvelle figure, libérée de toutes les interprétations traditionnelles. C'est ce que témoigne Hans-Georg Gadamer en ces termes : « Ce qui distinguait cette première interprétation d'Aristote, c'était surtout le fait qu'elle se défaisait des couches de lecture scolastique et déformante »¹. L'interprétation d'Aristote, a développé chez Heidegger le désir d'obtenir une meilleure compréhension du message chrétien et lui donne l'occasion de se délivrer du dogmatisme scolastique, de s'appuyer essentiellement sur *l'Éthique à Nicomaque* (Heidegger 1911) afin d'asseoir sa propre vision de l'essence de l'homme. De cette interprétation, Heidegger redécouvrait véritablement la problématique du « sens de l'être », dans la continuité de ses premières interrogations issues de sa lecture de 1907 du commentaire de Franz Brentano².

Dans les années 1920, Heidegger consacrait la majorité de ses cours (1921, 1922, 1924, 1926) à l'interprétation phénoménologique des textes d'Aristote. Dans *Être et Temps*, il définit l'Être de la manière suivante : d'abord, l'« Être » est le concept le plus universel. C'est dire qu'une compréhension de l'être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant.

¹ Cf. Pierre Destrée faisant référence à un ouvrage de Brague, s'interroge sur le paradoxe d'un Heidegger cherchant chez Aristote les moyens d'une compréhension de « l'être-au-monde », c'est-à-dire chez un penseur qui ne percevait l'homme que comme un étant « inta-mondain ». Pierre Destrée fait une mise à l'épreuve d'Aristote à partir de Heidegger. *Revue philosophique de Louvain*, volume 87, numéro 76, p.631

² Brentano Franz, *Aristote : Les diverses acceptions de l'être*(1862), Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2000, p. 128

L'universalité de l'être n'est pas celle du genre. L'être ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et selon l'espèce. Ensuite, le concept d' « Être » est indéfinissable, ce qui confirme son universalité (Heidegger 1986 : 4)³. Il ne peut en effet être conçu comme un étant ; il ne peut venir à la détermination selon que l'étant lui est attribué. Il n'est ni dérivable définitionnellement de concept supérieur, ni exposable à l'aide de concept inférieur. Enfin, l' « Être » est le concept évident, dans toute connaissance, dans tout énoncé, dans tout comportement par rapport à soi-même, il est fait usage de l' « Être », et l'expression est alors sans plus compréhensible (Heidegger, 1986 : 3-4). Il est question pour Heidegger dans cette œuvre, de reposer ou de renouveler la question du sens de l'être, dans la mesure où celle-ci était depuis Platon, apparemment tombée dans l'oubli : le but de cette œuvre, du moins sa finalité provisoire, était de fournir une interprétation du temps comme horizon de toute compréhension de l'être, en procédant à l'élaboration d'une ontologie fondamentale. Selon Heidegger, l'être ne fonctionne pas sans le temps et le temps non plus ne peut être compris en dehors du temps. Par conséquent, l'être et le temps sont intimement liés.

1. La transformation de la question du sens de l'être dans les années 1920 par Martin Heidegger

L'année 1920 a été marquée par le renversement radical de l'ordre chronologique de la question du sens de l'être par Martin Heidegger. Ce dernier procède à la question du sens de l'être à partir d'abord d'Aristote, puis Platon et enfin Saint Thomas d'Aquin. Au tout début de cette année, Heidegger avait commencé à décrire la vie facticielle selon les accents directement tirés de sa lecture de l'expérience chrétienne. Son cours d'hiver de 1920 porte sur Saint Paul et celui de 1921, sur Saint Augustin. Selon l'opinion de l'un de ses élèves, Hans-Georg Gadamer, ce cours est « né des contacts féconds et passionnés que Heidegger a eu avec la théologie protestante de son temps à Marbourg en 1923 » (Gadamer, 2002 : 98).

De tout ce qui précède, il est à noter que le coup d'envoi de la réflexion sur la question du sens de l'Être dans le parcours de Heidegger a commencé par Brentano et si on peut encore le dire par le christianisme. Jean-Yves Lacoste, dans son *Dictionnaire de critique* note en tout début de son article sur Heidegger que le rapport de celui-ci au christianisme et à sa théologie

³ Disons qu'on ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, soit qu'on l'exprime soit qu'on le sous-entend. Donc pour définir l'être, il faudrait dire : c'est, et ainsi employer le mot définir dans sa définition.

est d'abord biographique. Ce qui fait que son éducation religieuse, lui avait donné l'occasion d'approcher la tradition scolastique et rend son parcours intellectuel atypique à une époque où les séminaires de philosophie sont dominés par le néo-kantisme.

Le christianisme a joué un rôle important dans le parcours de Martin Heidegger. C'est ce que remarque Didier Franck dans son ouvrage, *Heidegger et le Christianisme* (2004 : 144) en ces termes : « qui pourrait méconnaître que tout ce chemin s'accompagna silencieusement d'une explication avec le christianisme ? » On se rend compte que l'importance de la théologie⁴ dans la pensée de l'homme de Messkirch était déjà transparente dans l'aveu de Heidegger lui-même à travers les propos du philosophe contemporain français Didier Franck cité. Pour la mise au point de ses principaux concepts, le philosophe allemand emprunte largement aux grands penseurs chrétiens Luther et Augustin, notamment dans son approche de l'existence humaine, pour la construction de son Dasein et de ses traits fondamentaux. En plus de cela, Heidegger avait aussi entrepris ses propres recherches sur l'expérience très bien documentée, à partir des Epîtres de Saint Paul et des *confessions* de Saint Augustin sur la vie des premiers chrétiens, pour mettre en évidence sa vision traditionnaliste de la foi, c'est-à-dire de la structure « onto-théologique » de la métaphysique. Dans l'esprit de Heidegger, c'est Aristote qui constitue le point focal et la médiation de la question du sens de l'être et non les présocratiques ou même Socrate comme il était généralement admis. Mais pourquoi seulement Aristote ? Simplement parce que Heidegger fait le choix de croire qu'Aristote a compris Platon, et qu'il est arrivé à le dépasser. Heidegger pense toujours que les successeurs comprennent mieux les devanciers qu'ils ne se sont compris eux-mêmes. C'est ce que témoigne Friedrich Schleiermacher dans un adage selon lequel :

Il est possible pour l'interprète de comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Nous pourrions alors nous demander s'il existe une médiation herméneutique à l'œuvre d'Aristote ; Heidegger s'empresse alors d'expliquer qu'une telle médiation n'existe pas parce que selon lui, Aristote n'a été dépassé par personne. (Heidegger, 2001 : 205)

Nous constatons que les considérations herméneutiques ici ne sont pas vaines, c'est-à-partir d'elles que Heidegger pense arriver à retrouver ce qu'il conçoit comme étant la thèse centrale du sophiste de Platon, la relation intime qu'entretiennent entre elles la parole et la

⁴ Théologie est à comprendre ici au sens large, son objet est moins le Discours sur Dieu à partir du donné révélé que la compréhension de l'homme se tenant devant Dieu.

vérité. L'être vrai doit être le souci premier de toute parole. Ainsi, nous allons procéder comme exige la *révolution ontologique heideggérienne* : Aristote d'abord et Platon après.

2. La conception de la question du sens de l'être chez Heidegger à partir d'Aristote

Bien qu'il ne soit pas contemporain de Heidegger, Aristote est le penseur dont Heidegger s'est le plus constamment et le plus profondément appuyé dans l'élaboration de son ontologie fondamentale. Même si le Maître ouvrage de 1927, curieusement n'en laisse à peu près rien paraître, il faut néanmoins reconnaître que la lecture d'Aristote était très déterminante pour Heidegger et que celle de Heidegger était également pour une interprétation renouvelée d'Aristote. Après sa sortie de la phénoménologie de Husserl, son intérêt se portait très rapidement sur la question du « *sens de l'être* », elle le guidera tout au long de son chemin de pensée. Elevé dans un milieu authentiquement catholique, le catholicisme et ses différentes lectures des œuvres de certains penseurs comme Franz Brentano, Saint Augustin et bien d'autres ont dû renforcer la capacité de sa réflexion sur la question du sens de l'être. Très loin d'Aristote, mais préfère aborder la question du sens de l'être à partir de ce penseur.

Quel intérêt allons-nous tirer de cette option heideggérienne, puisqu'ils ne sont pas des contemporains ? Pourquoi Heidegger veut réfléchir la question du sens de l'être à partir d'Aristote ? Ya-t-il chez Aristote une réflexion plus approfondie de la question du sens de l'être qui a poussé Heidegger à commencer sa réflexion à partir de ce philosophe ? L'ambition de Heidegger était de faire la synthèse originale de la recherche aristotélicienne sur l'être en tant qu'être et de la problématique transcendantale de la métaphysique comme œuvre de l'homme : ce dont-il s'agit au fond, c'est de mettre en lumière l'imbrication essentielle de l'être et (non de l'étant) comme tel et de la finitude dans l'homme (Heidegger, 1953 : 278). C'est vrai qu'Aristote avait posé le problème de l'être, mais il n'y avait répondu que par le détour des catégories de l'étant comme tel et de l'étant en totalité (Dieu). Aussi, il n'a pas développé la question de l'être comme problème de la possibilité intrinsèque de la compréhension de l'être.

De ce point de vue, Heidegger trouve que ce n'est pas avec Aristote que la philosophie avait gagné de se définir comme une philosophie de la finitude. C'est plus tôt avec Emmanuel Kant. En outre, chercher l'essence de l'être, suppose qu'une pareille recherche soit possible en considération de la nature de l'être qui l'entreprind. Mais, il faut souligner que les conditions de possibilité de la métaphysique doivent être cherchées au regard de l'être de l'étant. Même si Kant avait lié étroitement métaphysique et finitude, une chose est vraie, c'est qu'il n'a pas

atteint la finitude essentiellement existante du dasein. En deçà de la finitude de l'homme comme un étant parmi d'autres étants, qui doit rendre possible la connaissance d'un monde déjà donné, il y a la finitude radicale du dasein au regard de la connaissance ontologique. C'est pourquoi Heidegger n'a jamais cessé de poser le long de toute son œuvre avec le zèle infatigable d'un apôtre, pourrait-on dire, est celle de « sens de l'être ».

En précisant qu'il s'agit de considérer ce qui est en tant qu'il est et non pas en tant que « ceci » ou « cela », Aristote thématise ainsi le problème de la question du sens de l'être pour le saisir dans son absolu. Il montre qu'il s'agit de s'orienter vers la découverte des principes et des propriétés de l'être. Aristote, disciple de Platon à l'Académie pendant plus de vingt ans, a pris une distance critique vis-à-vis des thèses de son maître. Il a fait notamment une distinction entre l'universel et l'individuel. Les concepts de l'universel et de l'individuel ont été confondus par Platon. La distance entre le maître et l'élève a permis à ce dernier de fonder sa propre école, le Lycée. Il fut également précepteur d'Alexandre le Grand. Bien qu'Aristote n'ait pas inventé le terme de métaphysique, il passe, sans conteste, pour le père de cette discipline. Par cette dernière, il entend la science de l'Etre en tant qu'être.

La métaphysique a donc pour objet l'Etre en tant qu'être ; elle recherche les causes premières de l'Etre en tant qu'être en disant : « *Il y a une science qui étudie l'Etre en tant qu'être.* » (Aristote, 1964 : 171). L'Etre pris ici au sens d'un substantif et non d'un infinitif, désigne chez Aristote la réalité fondamentale, la forme pure. Aristote donne à la métaphysique comme objet l'Etre en tant qu'être, c'est-à-dire l'Etre en général ou l'Ousia. Le terme grec d'Ousia se traduit par substance, être et essence. Mais qu'en est-il de l'Etre en général ? Aristote écrit dans *La Métaphysique*, livre VI que : l'être se dit de plusieurs manières, d'où la polysémie de l'être. Ce philosophe grec analyse en effet l'être de plusieurs façons : l'être selon les catégories, l'être en acte et en puissance, l'être vrai et l'être faux. Avec Aristote, la philosophie se fait théologie dans le sens que Dieu est présenté comme un étant situé au-dessus des étants. Il est aussi à noter que pour lui, le problème de l'être se pose dans les termes suivants : il y'a les êtres mobiles représentés par les mathématiques, ce sont des êtres sensibles en puissance ; et il y a des êtres séparés mobiles, ce sont des êtres divins, parvenus à la perfection. Aristote part également de deux substances dans la nature à savoir : la substance à naître et à périr ; les substances éternelles.

En plus de ces deux substances, Aristote utilise deux notions pour parler de Dieu. D'abord : la *phusis*, qui est un principe et dont la finalité se trouve en elle. Ensuite, le

mouvement circulaire qui entraîne l'idée du premier moteur qui se meut, qui symbolise Dieu ou un acte pur. Le premier moteur ne peut changer, il est éternel, immuable, il est un principe de vie éternelle. La vie de ce premier moteur est la plus parfaite qui soit, c'est la puissance, c'est l'acte de la contemplation la plus parfaite. Dieu est vivant, il est éternel, c'est le mouvement circulaire. Le temps existe donc dans une substance éternelle, cette substance éternelle est l'acte pur (Dieu). Le Dieu que cet argument révèle est *phusis*. L'auteur passe du Dieu *phusis* au Dieu spirituel qui est la pensée de la pensée et la figure la plus proche de la pensée de la pensée, la vie contemplative. La vie contemplative humaine en elle-même est divine et l'activité de Dieu est une activité bienheureuse, elle est contemplative. C'est à travers l'activité de la contemplation des substances simples que l'homme est le plus homme, qu'il atteint ce qu'il a de plus divin en lui. Cette activité doit aussi être transposée dans l'éternité c'est-à-dire dans la pensée de la pensée.

C'est ainsi que l'ontologie devient théologie, car Dieu constitue le fondement de tout ce qui existe. On identifie ce fondement, c'est-à-dire cet étant suprême, à l'Etre. Le thème de l'onto-théologie est devenu depuis quelques années une des grandes critiques des conceptions traditionnelles de Dieu, toutes celles qui ont eu une tendance à devenir théodicée (système de pensée raisonnable sur Dieu, pris comme fondement de toute réalité). Pour Heidegger, l'histoire de la métaphysique est comme une constitution onto-théologique. Elle montre qu'on a sans arrêt confondu la question de l'être avec l'analyse des étants. Et que l'être ne saurait se confondre, pense Heidegger, ni avec une chose, ni avec une substance, ni avec ce qu'on nomme improprement « un être »⁵. La confusion entre Etre et Dieu entraîne celle entre l'ontologie (science de l'Etre) et la théologie (science de Dieu). Dieu est donc l'étant particulier, la cause incréée et immobile de toutes choses. L'être est le premier moteur immobile.

Parlant de la métaphysique aristotélicienne, Heidegger s'exprime en ces termes : « Elle est selon son essence, à la fois ontologie au sens restreint, et théologie. » (Heidegger, 1968 : 40). L'idée de théologie ici renvoie directement à la source même initiale de la formation du philosophe allemand. Celle-ci, fait de Dieu (*causa sui*), c'est-à-dire un étant par excellence, qui fonde tous les autres étants. Mais Dieu, en fondant les étants, se laisse fonder lui-même comme étant. La cause n'est pas cause qu'étant incluse dans le sujet pensant. En bref : le premier moteur immobile d'Aristote est la substance première cause de la substantialité de toutes choses et par

⁵ Cf. <http://www.ict-toulouse.fr/bla/site/320.html> ou G. Ferreti, *Ontologie et théologie chez Kant*, relire Kant après Heidegger et Levinas, trad. P.Chapel de la Pachevie, éd. Cerf (philosophie et théologie), Paris, 2001

conséquent, cause de leur être (Gilson 1944 : 65). La substance aristotélicienne est, en dernière analyse, un sujet déterminé ou une substance suprasensible. Dès lors, la métaphysique apparaît comme l'étant indépendant des étants particuliers, mais aussi comme science de Dieu, qui est l'étant au-dessus des étants. L'Être en tant qu'objet de la métaphysique est abandonné ou oublié. C'est ce que nous fait savoir Aristote dans le sillage de Martin Heidegger. Le premier moteur auquel fait allusion Aristote n'est rien d'autre que l'Être. Il est universel et nécessaire. En tant que nécessaire, il se présente comme ce qui est. De ce point de vue, on peut le considérer comme un principe (Aristote, 1964 : 680).

En lisant la physique d'Aristote, Heidegger découvre chez l'un de ces grands philosophes grecs que, la présence symbolise l'Être en ce terme : « Être est ce qui est en soi le plus manifeste. » (Heidegger, 1962 : 163). Il est vrai que cette assertion se trouve dans l'œuvre d'une autre période de Heidegger, qui pourtant corrobore bel et bien à l'idée de Platon et Aristote qui parlent de la philosophie de présence. Ce qui revient à dire que chez Aristote, l'Être est ce qui se déroule, il est présence. Selon Aristote, l'universel, c'est le général et l'individuel n'est pas selon lui l'essence ou la substance ; c'est plutôt l'individuel qui l'est car la substance d'une chose est ce qui fait que cette chose est ce qu'elle est. Cependant, il conçoit la substance comme un mélange de forme et de matière.

Sa conception de l'être comme *substance* ou *ontologie*, et de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, influença profondément l'ensemble de la tradition philosophique occidentale. Les caractéristiques fondamentales de l'être chez Aristote sont la permanence et l'immutabilité ; cette conception est-elle purement platonicienne ? Pour Aristote, l'objet de la philosophie première est une nature qui est complètement différente de la nature de tout être sensible. C'est ainsi que chez Platon, cette pareille nature n'existe pas parmi les Idées ; celles-ci ne sont que des natures sensibles avec la caractéristique d'éternité qui ne cesse d'induire les gens en erreur. C'est de cette manière que la philosophie d'Aristote constitue un tournant décisif dans la pensée grecque. Tout d'abord, parce qu'elle est une histoire de la philosophie, c'est-à-dire, une actualisation des différents problèmes posés par ses prédécesseurs. Sa pensée reste cependant tributaire du platonisme. En effet, Aristote dissocie différents domaines de recherches à savoir :

- La physique, science du mobile, des corps, du périssable et de l'éphémère.
- La métaphysique, science de l'éternel, de l'universel, du séparé, science de l'être en tant qu'être.

La métaphysique est une philosophie première qui recherche l'antériorité à la nature. En effet le mot métaphysique n'était pas connu d'Aristote, il emploie l'expression philosophie première. Néanmoins, il est possible de considérer que cet ensemble de réflexions constitue pour Aristote une certaine unité. On y trouve en particulier un certain nombre de problèmes qui sont relativement posés : qu'est-ce qui fait que la totalité de ce qui est, semble définir l'objet d'une science dénommée philosophie première (Aristote, 1964 : 86). La philosophie première ou métaphysique, est donc selon Aristote, la science la plus générale, par opposition aux sciences particulières. Selon cet auteur, la philosophie première est la science de l'être en tant qu'il est et non une des parties de la science des principes et des causes de l'être avec ses attributs essentiels. La philosophie première en posant la question de savoir, ce qui fait que tout ce qui est, est, se heurte à de multiples problèmes, du fait que ce qui se dit, a de multiples sens. Il est vrai que Parménide, Héraclite et Platon ont discuté le problème de l'être bien avant Aristote. Mais il faut reconnaître que la manière avec laquelle celui-ci l'aborde est fondamentalement nouvelle.

Cette nouveauté dans la manière de s'interroger le problème de l'être, c'est-à-dire au-delà de son rapport au non-être, implique une certaine ambiguïté qui semble avoir marqué toute l'histoire de la philosophie. Cette ambiguïté fondamentale de la question de l'être est intimement liée à la nature de l'être lui-même. La réflexion aristotélicienne sur la possibilité d'une métaphysique se déploie à partir des prémisses suivantes. Tout d'abord, il ne peut y avoir de science que d'un genre. Deuxièmement, l'être n'est pas un genre, il est à proprement parler, transgénérique, c'est-à-dire qu'il traverse tous les genres, comme le dit Heidegger : Mais l'universalité de l'être n'est pas celle du genre. L'être ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et l'espèce. L'universalité de l'être transcende toute universalité générique (Heidegger, 1986 : 89).

La science de l'être semble donc compromise par des principes épistémiques présentés dans des ouvrages ultérieurs. De cette incompatibilité entre l'être comme objet et la science comme méthode, Aristote est conduit à proposer les hypothèses suivantes : soit il n'y a pas de science de l'être, soit la science de l'être n'est pas une science, soit l'étude de l'être est soumise à un traitement spécial, proche de la dialectique. Oui nous précisons bien que ce sont des hypothèses qui ne peuvent pas être justifiées. Cependant, étudier l'être en tant qu'être implique une méthode toute particulière. La science de l'être, avant d'étudier son objet, doit s'interroger sur ses propres conditions de possibilité. De ce point de vue, que doit-on entendre précisément

par la métaphysique ? La métaphysique (*méta-physique*) désigne ce qui vient après la physique, elle continue une recherche sur les causes et les principes. Il s'agit d'aller au-delà de la physique sans pour autant faire de l'hyper-physique, au sens de transcendant. Pour Aristote, si la métaphysique désigne la science de l'être, elle étudie pourtant un grand nombre d'objets. La métaphysique est tout d'abord la science de l'étant en tant qu'étant. Elle se veut donc être une ontologie.

A ce niveau, l'être possède une pluralité de sens, mais cette pluralité se dit par rapport à une unité qui est la substance. Ainsi, Aristote affirme : l'être se comprend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une même nature (Aristote, 1964 : 84). Cette compréhension de l'être comme irréductible à une pluralité de sens s'explique par l'insatisfaction d'Aristote vis-à-vis de ses prédécesseurs. L'être figé de Parménide, l'être instable d'Héraclite, mais également la réduction de l'être aux accidents par les Sophistes ou encore le raisonnement boiteux des mégariques, ont obligé Aristote à forger cette théorie de l'être pour rentrer dans la logique de Heidegger comme quoi l'être se dit de plusieurs manière selon là où il se trouve. Aristote affirme : Etre par soi et être par accident, être en acte et être en puissance ; telles sont les distinctions auxquelles le philosophe est contraint par la résolution de l'apparence sophistique d'une part et par les apories mégariques d'autre part (Aristote, 1964 : 85). Cette assertion constitue pour Platon des dernières difficultés. Pour les résoudre, Platon avait opposé l'altérité à l'être et en avait fait ainsi un non-être. Conscient des contradictions de la solution platonicienne et de son incapacité à rendre compte du discours attributif, Aristote restitue l'altérité à l'être lui-même comme l'un de ses sens. Aussi, il reconnaît en même temps une altérité dans le langage sur l'être, sous la forme d'une pluralité de signification.

La pluralité du sens de l'être naît donc de la confrontation avec les penseurs qui ignorent, les présocratiques (Parménide), les Sophistes (Protagoras) et Platon. Parménide dans son poème propose une forme de monisme ontologique. Pour lui, l'être est, le non-être n'est pas. D'après Aristote, il y a chez Platon des éternelles essences. Le cercle parfait est et sera toujours bref. La philosophie d'Aristote recherche les essences à cause de son importance et de sa nécessité. Penser, écrivait Platon, c'est toujours penser quelque chose, quelque chose qui est. Aussi, l'être ne va-t-il jamais sans un minimum de détermination, celle que confèrent l'unité et le nombre. Prolongeant la réflexion platonicienne, Plotin conclura que l'un et le nombre préexistent à la pensée et aux êtres, tant est vrai qu'on ne peut rien penser sans leur concours. De là, est née une philosophie originale qui fait de l'un le principe premier et de l'être un ensemble systématique

bien ordonnancé. L'interprétation d'Aristote par Heidegger a pour axe son propre projet ontologique de découverte du sens de l'être à travers une analyse phénoménologique des modalités de l'existence humaine définie en dernier ressort par une temporalité finie, c'est-à-dire mortelle nous témoigne l'introduction du cours de Heidegger sur le sophiste de Platon.

3. La conception de la question du sens de l'Être chez Heidegger à partir de Platon

Le fossé énorme de période entre Platon et Heidegger ne pouvait pas en principe nous permettre d'associer leur pensée autour de la question du sens de l'être. Mais à notre étonnement, le philosophe allemand a décidé d'aborder la question du sens de l'être à partir de Platon. Pourquoi cette préférence du philosophe allemand de commencer la question du sens de l'être à partir de ce philosophe grec? Ya-t-il quelque chose chez Platon que Heidegger veut savoir? Heidegger veut-il nous prouver implicitement ou explicitement que Platon ne pense ou ne pose-t-il pas concrètement la question du sens de l'être ? Dans *Être et temps* tout comme dans certains ouvrages de Heidegger, le nom de Platon revient souvent. En effet, Platon est un des disciples majeurs de la pensée occidentale, et de l'Antiquité grecque en particulier. Son œuvre, essentiellement sous forme de dialogue, se présente comme une recherche rigoureuse de la vérité, sans limitation de domaine. Sa réflexion porte aussi bien sur la politique que sur la morale, l'esthétique ou la science.

La confiance dans la capacité humaine de connaître la réalité est ce qui constitue l'unité de l'œuvre de Platon. Contre les Sophistes, qui enseignent l'art de convaincre et de plaire, Platon pose la question du discours vrai. Le réel est connaissable ; et que l'homme n'est pas limité dans ses impressions. Parce qu'il sent, et il peut avoir accès à une réalité qui le dépasse. Son œuvre s'oriente aussi dans deux directions complémentaires d'une part, la recherche de la vérité à propos des réalités déterminées, par exemple : la justice, le monde ; d'autre part, elle cherche aussi à justifier la possibilité même de connaître cette vérité. Quant à la question du sens de l'être, Platon a été le premier à désigner l'être par le caractère de l'*a priori* dans son interprétation de l'être en tant qu'Idée. L'être est ce qui vient avant par la nature, les étants naturels, les choses sensibles en général sont par conséquent ce qui vient après, elles sont *a posteriori*. Chez Platon, l'Être véritable, c'est l'*Eidos* (Idée). L'ontologie platonicienne distingue l'Être du devenir, le savoir de l'opinion. En bon disciple d'Héraclite, Platon affirme que la réalité du devenir caractérise le monde sensible. Ce dernier est le lieu des apparences

changeantes. Sur ce point précis du devenir, Héraclite ne se range pas du côté de Parménide pour qui le devenir est illusoire.

Platon va plutôt rejoindre comme disciple Parménide pour qui, seul est réel l'Être éternel, et le savoir distinct de l'opinion. Il convient de rappeler que Parménide distinguait deux voies, celle de la vérité (savoir) et celle de l'opinion (opinion conçue ici par Parménide, influençant Platon comme illusion, comme non-vérité et comme non-être). Chez Platon, les Idées se révèlent à la fois comme source de lumière, comme seule véritable chose à contempler. La vérité devient la perception exacte. De ce fait, l'Être se réduit à l'étant. Dans l'ontologie platonicienne se trouve la thèse parménidienne selon laquelle l'être et la pensée sont une seule et même chose. L'être est éternel, intemporel et immuable. Cependant à l'opposé de Parménide, Platon conçoit la pluralité des Êtres. Il pense l'être à partir et au profit de l'étant, mais, ne le saisit pas dans sa vérité. L'idée platonicienne ne désigne pas l'être en tant qu'être comme chez Aristote, mais seulement l'être en tant qu'essence de l'étant. Chez ce dernier, il n'y a pas de monisme ontologique, car il ne parle pas d'un être unique, mais des êtres. Le monisme ontologique est la caractéristique de la pensée parménidienne.

Dans la *République*, Platon affirme que : « *toutes les fois qu'une pluralité d'individus possède un nom, elle possède aussi une Idée ou une Forme correspondante* » (Heidegger, 2001 : 184). L'auteur fait situer le discours ici dans l'Être. Ainsi, la multiplicité des noms entraîne un pluralisme ontologique. Il accorde au monde intelligible le primat sur le monde sensible. Le monde intelligible ou idéal est celui des Idées ou des Essences tandis que le monde sensible est celui des phénomènes, des ombres ou des reflets. Essayons de bien repréciser sa pensée en ce domaine.

Livre IV. T

La métaphysique, science de l'être en tant qu'être

Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'Être, mais, découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement 25 de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences mathématiques. Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres cherchaient, en fait, les principes absolument premiers, ces éléments qu'ils cherchaient étaient 30 nécessairement aussi les éléments de l'Être en tant qu'être, et non de l'être par accident. C'est pourquoi

nous devons, nous aussi, appréhender les causes premières de l'Être en tant qu'être (Livre IV, L).

L'Idée platonicienne constitue la réalité, la substance des choses. Elle est différente de l'idée au sens vulgaire selon les Grecs. Dans son sens vulgaire, l'idée est subjective, elle est une imagination. Mais avec Platon, l'idée est objective, caractéristique de ce qui est, c'est-à-dire l'Être. C'est ainsi que les essences conçues comme Idées ou Formes, vivent éternellement et ne sont saisissables que par l'esprit. Alors que les objets sensibles le sont par les sens : l'essence, elle-même, qui existe dans nos demandes et dans nos réponses, nous la définissons comme l'être véritable, est-elle toujours la même et se manifeste de la même façon ? (Platon, 1950 : 2001). L'Essence ou Idée est une réalité, être véritable, non perçue, mais plus réelle que les objets sensibles. Les choses sensibles sont des images ou des copies de ces réalités éternelles immuables et universelles que sont les Idées.

4. La conception de la question du sens de l'être chez Heidegger à partir de Saint Thomas d'Aquin

Est-il possible de confronter deux pensées aussi éloignées l'une de l'autre que celle de Saint Thomas d'Aquin et de Heidegger ? Leur éloignement historique et spirituel semble creuser un fossé infranchissable. Et même si Heidegger repose des questions anciennes comme celle de l'être, il le fait à l'intérieur d'une philosophie de la finitude qui est essentiellement postkantienne. Cependant, la loi fondamentale de la pensée ne consiste pas dans un progrès constant de la réflexion de telle sorte qu'une doctrine postérieure dans le temps doive être approfondie dans la dimension ontologique du dévoilement de l'être. De ce point de vue, Heidegger et Saint Thomas d'Aquin occupent une place privilégiée dans la tradition occidentale. Même si dans les années 1920 surtout dans ses cours de Fribourg et de Marbourg, Heidegger fait très rarement recours au philosophe du Moyen-âge.

Leur effort commun, plus explicite chez Heidegger quoique non moins vrai chez le Docteur du Moyen-Age, pour situer l'être par-delà le règne des essences et de l'intemporel comme aussi par-delà l'étant donné, constitue une base qu'on ne trouve dans aucune autre philosophie, pour le dialogue entre ces deux penseurs. C'est pour dire que Heidegger et Saint Thomas d'Aquin malgré le fossé infranchissable qui les sépare, rien ne les empêchent d'avoir

fourni des efforts communs quant à la réflexion sur la question du sens de l'être. C'est ce qui a fait que Heidegger veut vaille que vaille réfléchir la question du sens de l'être à partir de Saint Thomas. Théologien avant d'être philosophe, Saint Thomas d'Aquin pense que seule la métaphysique de l'être de l'esprit est capable d'achever pleinement une réflexion sur la vérité comme dévoilement de l'être.

C'est de cette manière que la question fondamentale de la possibilité intrinsèque de la compréhension de l'être reçoit une réponse parfaitement adéquate dans la pensée de Saint Thomas. Voilà pourquoi Heidegger voulait réfléchir la question du sens de l'être à partir de Saint Thomas. Comme sosie intellectuel d'Aristote qu'il reprend point par point les points de vue de ce dernier. Pour ce faire, il n'est pas étonnant de retrouver Saint Thomas sur la trajectoire de la question du sens de l'être. Saint Thomas prônait par ailleurs la question de la conciliation entre la foi et la raison. Dans *la Somme Théologique*, il précise que si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez pas l'intelligence.

Pour Saint Thomas l'acquisition de l'intelligence, passe nécessairement par la foi. En outre, la raison et la foi jouent un rôle de complémentarité. Car là où la raison est défaillante, la foi doit nécessairement prendre le relai. D'où le sens de la complémentarité en ces termes : Entre une raison qui vient de Dieu et une révélation qui vient aussi de Dieu, l'accord doit s'établir nécessairement (Heidegger, 1985 : 31). Signalons aussi que Saint Thomas en revenant à la *Métaphysique* d'Aristote, se voit amener à développer davantage l'étude de l'existence (*l'esse*). Créer en effet, c'est proprement causer ou produire *l'esse* des réalités⁶. Saint Thomas d'Aquin a des disciples tels que : Jacques Maritain et Etienne Gilson. Il n'est pas inutile de connaître leurs positions par rapport à la question de l'être ou de la Métaphysique. Avant cela, il faudrait reconnaître que saint Thomas d'Aquin distingue en effet l'être sans plus (*esse simpliciter*) qui est une participation à l'être même, d'une participation à une détermination de l'être, d'une « quelque chose » (*ad hoc quod sit aliquid*), (Léo-Elders, 1980 : 545). Il faut reconnaître qu'à côté de la théologie, Saint Thomas d'Aquin propose un discours proprement philosophique sur la réalité⁷. La métaphysique thomassienne se situe dans une dynamique qui découle de l'ontologie jusqu'à la théologie qui en est en quelque sorte le couronnement en suivant le

⁶ Saint Thomas, *La Somme théologique*. C'est une œuvre monumentale, en latin, dont l'accès direct est difficile. Elle avait été traduite en français par l'abbé Drioux, Paris, Belin, 1851, 7 vol. Paris, Cerf, 1993, avec des mises à jour dans la seconde édition de 2002.

⁷ Pour une présentation moderne et avec les problématiques contemporaines de la métaphysique et de la théologie de Saint Thomas d'Aquin, voir J.B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, PUF, Paris, 1988, pp. 36-38.

mouvement intrinsèque de *L'exitus reditus*. Les étants, en tant que créés, participent de ce mouvement vers Dieu, qui constitue à la fois leur cause première et leur fin dernière⁸. Prise donc de part la théologie, l'ontologie thomasienne ne peut ni ne doit se comprendre indépendamment de cette théologie et ses vérités révélées : notamment que tout être est créé, qu'il y a un univers visible, celui des hommes et un univers invisible celui des anges, que tout a commencé et que toute forme de l'être actuelle prendra fin.

L'analogie de l'être constitue en effet, le concept clef de toute la métaphysique thomasienne, car il rend compte de l'unicité du réel tout en maintenant sa multiplicité. Il lui imprime un mouvement dynamique et hiérarchique vers Dieu, terme vers lequel tout tend et s'ordonne. Ce concept s'impose à Thomas d'Aquin lorsqu'il cherche à nommer Dieu à la question treize de *La Somme théologique*. L'être en tant qu'être n'est ni univoque, ni équivoque, il est analogue, mais d'une analogie de proportionnalité⁹. De cette conception, ressort deux choses. D'une part, l'être en tant qu'être n'est pas univoque, c'est-à-dire qu'il n'est pas exactement le même dans toutes les choses, par exemple, l'être d'une tasse n'est pas exactement le même être que celui d'un livre. Et aussi, l'être de la substance, qui subsiste en lui-même, n'est pas le même que l'être de l'accident, qui cette fois-ci a besoin d'une substance pour subsister. A ce niveau, Thomas d'Aquin affirme que l'être n'est pas différencié par des différences extrinsèques. Il contient en lui-même toutes les déterminations particulières. D'autre part, l'être en tant qu'être n'est pas non plus équivoque, c'est-à-dire qu'il n'est pas exactement différent dans toutes les choses. L'être ne se réalise pas de la même façon dans toutes les choses, tout en étant le même. Ainsi, conclut Saint Thomas d'Aquin, l'être se réalise à des degrés divers dans les choses, en se proportionnant à la diversité de ces degrés.

CONCLUSION

En réfléchissant sur la question du sens de l'Être dans le parcours de Martin Heidegger, il est maintenant important de dire en quoi cette analyse aboutie. En effet, cette réflexion nous a édifiés sur le parcours de Martin Heidegger, un parcours marqué très fortement par la lecture de la thèse de Franz Brentano, de Luther, de Saint Augustin, aussi, du christianisme. C'est pour cette raison que lui-même fait ce témoignage: tout a démarré avec la lecture de la récente

⁸ Boulnois Olivier, *La métaphysique selon Saint Thomas d'Aquin*, dans le collectif Thomas d'Aquin, Cerf, Paris, 2010, pp. 42-45

⁹ Propre terme de Saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*.

découverte du commentaire de Luther sur les Epîtres aux Romains. Celle-ci va constituer chez le jeune Heidegger, la principale clef de l'interprétation heideggérienne d'Aristote en mettant en évidence les penseurs grecs, un véritable sens phénoménologique des effets que la tradition philosophique aurait méconnue. Platon, Aristote et Saint Thomas d'Aquin ont été pour Heidegger une source intarissable à partir de laquelle, l'homme de Messkirch avait décidé de commencer sa réflexion de la question du sens de l'être dans les années 1920 avant la sortie triomphante de son maître ouvrage *Être et Temps* en 1927. Martin Heidegger a véritablement renversé l'ordre chronologique préétabli, en commençant sa réflexion sur la question du sens de l'être par Aristote.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- **Aristote**, *Ethique à Nicomaque*, Flammarion, Paris, 1911
 - *La Métaphysique*, livre premier, Vrin, Paris, 1964
- **Boulnois Olivier**, *La métaphysique selon Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2010
- **Brentano Franz**, *Aristote : les diverses acceptions de l'être*, Vrin, Paris, 2000
- **Didier Franck**, *Heidegger et le Christianisme*, PUF, Paris, 2004
- **Gadamer Hans-Georg**, *Les chemins de Heidegger*, Vrin, Paris, 2002
- **Gilson Etienne**, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1984
 - *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris, 1939
- **Heidegger**, *Platon, le sophiste*, Gallimard, Paris, 2001
 - *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953
 - *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1985
 - *La phénoménologie de la vie religieuse*, Gallimard, Paris, 2012
 - *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976
 - *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Gallimard, Paris, 2005
 - *Qu'est-ce que la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953
- **Léo Elders**, « connaissance de l'être et l'entrée en métaphysique », in *Revue thomiste*, Paris, 1980
 - « L'Être et Dieu », in *Revue thomiste*, Vrin, Paris, 1962
- **Maritain Jacques**, *Sept leçons sur l'être*, Tequi, Paris, 1934
 - *Approche sans entrave*, Fayard, Paris, 1973
 - « Réflexion sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être », in *Revue thomiste*, Vrin, Paris, 1968
- **Platon**, « Phédon », in *œuvres complètes* 1, Gallimard, Paris, 1950
 - *La république*, Livre III, Nathan, Paris, 1981
- **Saint Thomas d'Aquin**, *La somme théologique*, Bélin, Paris, 2002