

L'ONTO-THÉOLOGIE DANS L'OEUVRE DE MARTIN HEIDEGGER

Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale

François Jaran

Editions de Minuit | *Philosophie*

2006/3 - n° 91
pages 37 à 62

ISSN 0294-1805

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-philosophie-2006-3-page-37.htm>

Pour citer cet article :

Jaran François, « L'onto-théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger » Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale,
Philosophie, 2006/3 n° 91, p. 37-62. DOI : 10.3917/philo.091.0037

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'ONTO-THÉOLOGIE DANS L'ŒUVRE DE MARTIN HEIDEGGER

RÉCIT D'UNE CONFRONTATION AVEC LA PENSÉE OCCIDENTALE

L'une des contributions fondamentales de la pensée heideggérienne à notre compréhension de l'histoire de la philosophie est très certainement d'avoir reconduit la tradition occidentale à *la simplicité d'un problème fondamental* – celui de l'être –, problème que la philosophie n'aurait elle-même, dans le cours de son histoire, qu'à peine pressenti. Avec tout ce qu'elle comporte de risqué et de potentiellement erroné, cette démarche a le grand mérite d'offrir la possibilité de lire l'histoire de la philosophie comme une succession de réponses tacites à cette question qui se tient à l'arrière-plan de toute réflexion philosophique. En contrepartie, cette présentation de l'histoire de la pensée occidentale ne manquera pas de négliger les particularités de chaque démarche philosophique individuelle.

À défaut de saisir expressément cette question *oubliée*, la métaphysique aurait interrogé l'essence et l'existence de l'étant, octroyant tacitement, à chacun de ses stades, une signification à l'être de l'étant. Heidegger ne s'est donc pas contenté d'indiquer *cela* que la philosophie omet, il a aussi tenté de déterminer la *manière* de ce manquement, c'est-à-dire la logique du déploiement de la métaphysique. Les philosophes auraient en effet omis de traiter de la question de l'être d'une façon toute particulière : en abordant l'essence de l'étant à partir de l'existence d'un étant suprême dont la façon d'être servirait d'archétype pour l'essence de tout étant. C'est ce que Heidegger a lui-même appelé le traitement *onto-théologique* de la question de l'être de l'étant. Cette façon inadéquate d'aborder la question fondamentale de la philosophie se détermine ainsi suivant trois axes bien précis : ὄν – θεῖον – λόγος¹.

1. Rappelons que le concept d'onto-théologie constitue aujourd'hui un outil philosophique que les historiens de la philosophie n'hésitent pas à employer, quitte à le critiquer. Nous pensons bien entendu aux travaux de Jean-Luc Marion sur Descartes et sur Thomas d'Aquin (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris, 1986 ; « Saint Thomas et l'onto-théologie », *Revue thomiste*, 1995/95) et à l'ouvrage de Jean-François Courtine sur Suárez (*Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990), mais aussi à ceux d'Olivier Boulnois (« Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue thomiste*, 1995/95 ; « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », in Constantino Esposito et Pasquale Porro (éd.), *Heidegger e i medievali. Quaestio : Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000*, Bari, 2001) et de Jean-Christophe Bardout (*Malebranche et la métaphysique*, PUF, Paris, 1999). Mentionnons enfin l'ouvrage récemment paru de Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Vrin, Paris, 2005), qui n'a pu être considéré ici, mais dont le premier chapitre, « La constitution ontothéologique de la métaphysique », constitue une contribution énorme à la question abordée.

La formulation de cette thèse bien connue – selon laquelle toute pensée métaphysique est *constituée onto-théologiquement* – possède sa propre histoire. La publication des tomes de la *Gesamtausgabe* permet aujourd'hui de nous faire une idée précise des différentes transformations qu'a pu subir cette thèse, non pas tant dans son contenu – qui varie très peu – que dans le rôle qu'elle joue à l'intérieur même de la pensée heideggerienne. Comme nous tenterons de le faire valoir dans ce texte, le concept d'onto-théologie est sans doute celui qui se révèle être le plus fécond pour ce qui est de caractériser le rapport complexe que Heidegger a entretenu avec la tradition métaphysique – eu égard à son *histoire*, bien sûr, mais aussi à sa *possibilité*.

Nous commencerons par présenter une définition précise de la thèse en nous servant principalement des textes des années 1940 où est exposée la « formulation canonique » du concept. Cette définition nous aidera ensuite à retracer, à même le *corpus* heideggerien, les premières occurrences – silencieuses – des éléments constitutifs de l'onto-théologie qui mènent à la formulation de la thèse dans le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel de l'hiver 1930/31². Nous tenterons, au passage, de mettre au clair les liens qui peuvent exister entre la « métaphysique du *Dasein* » (1928-1930)³ et l'onto-théologie. Si l'onto-théologie est conçue, à partir des textes tardifs, comme une structure propre à cette pensée métaphysique qu'il s'agit de dépasser, nous verrons qu'elle possède un statut bien différent à l'époque de la métaphysique du *Dasein*.

I. LA MÉTAPHYSIQUE COMME « VÉRITÉ DE L'ÉTANT COMME TEL ET DANS SON ENSEMBLE »

Comme on le sait, ce fut Kant qui, dans la *Critique de la raison pure* (A 632/B 660), a employé pour la première fois le terme « ontothéologie » (*Ontotheologie*)⁴. Bien qu'il soit peu plausible qu'il ait ignoré l'existence du terme chez Kant, Heidegger n'a jamais reconnu la paternité kantienne de ce concept qu'il emploie dans un sens radicalement autre. L'usage que fait Kant du terme s'insère dans ce débat qu'il a mené depuis sa période « précritique » avec les tentatives de démontrer l'existence de Dieu à partir

2. Martin HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe*, tome 32 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 102 tomes, depuis 1975 ; abrégé *GA*).

3. Heidegger n'emploie l'expression « métaphysique du *Dasein* » pour caractériser sa propre entreprise qu'entre le semestre d'été 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *GA* 26, 125) et le semestre d'été 1930 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, *GA* 31, 206 ; tr. par Emmanuel Martineau, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, 197). Il faut cependant noter qu'immédiatement après la publication de *Sein und Zeit*, dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger a déjà commencé à employer le terme « métaphysique » dans une acception positive : « La science transcendantale de l'être n'a rien à voir avec la métaphysique vulgaire qui traite d'un étant quelconque qui se tiendrait derrière l'étant connu ; bien plutôt : le concept scientifique de métaphysique est identique au concept de philosophie en général : science transcendantale critique de l'être, c'est-à-dire ontologie » (*GA* 24, 23 ; nous soulignons).

4. On notera au passage que cette orthographe du mot, sans tiret, diffère de celle de Heidegger qui lui préfère « onto-théologie » ou « onto-théo-logie ».

de principes spéculatifs de la raison. Classifiant les différents types de théologie suivant la façon dont elles s'emploient à démontrer l'existence de Dieu, Kant définit l'*ontothéologie* comme cette théologie rationnelle transcendantale qui croit connaître l'existence de l'être originaire « par simples concepts, sans recours à l'expérience » – preuve dont Kant a démontré l'impossibilité plus tôt (Cf. A 592/B 620 sq.).

Le concept kantien d'ontothéologie est donc lié à ce que l'on appelle « l'argument ontologique » et qui caractérise certaines preuves de l'existence de Dieu au nombre desquelles on compte celle de Descartes. Cette acception kantienne du terme a d'ailleurs été explicitement revendiquée par certains auteurs qui ont parlé d'ontothéologie indépendamment de Heidegger⁵. Chez Heidegger, par contre, l'*onto-théologie* ne constitue pas un type de théologie, mais bien une caractérisation de la métaphysique eu égard à sa double façon d'interroger l'étant. Pour ce qui est de la compréhension du concept heideggérien d'onto-théologie, l'histoire antérieure du terme n'importe donc que très peu. Ce qui est décisif, c'est de voir qu'au-delà d'une certaine homonymie, les deux concepts diffèrent totalement.

C'est dans l'introduction ajoutée à la conférence *Was ist Metaphysik?* que Heidegger a employé pour la première fois, dans une publication, le terme « onto-théologie »⁶. Ce texte donne suite aux développements que la thèse reçut au cours des années 1940 dans le cadre des travaux menés sur Nietzsche⁷ et sur Hegel⁸. Le texte *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) reprendra quelques années plus tard ces développements en tentant de penser à partir d'une telle structure l'entrée du Dieu chrétien dans la philosophie d'origine grecque. C'est en prenant les textes des années 1940 comme référence que nous tenterons tout d'abord de cerner les traits essentiels de cette constitution de la métaphysique. Comme nous le verrons plus loin, les textes antérieurs aux années 1940 n'emploient que très rarement l'expression, lui préférant la plupart du temps des formulations distinctes⁹.

5. Nous pensons ici à Dieter Heinrich qui parlait de « l'ontothéologie dans la métaphysique moderne » (*Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen, 1960) et, à sa suite, Xavier Tillette (« L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », *Archives de Philosophie*, 1962/25). C'est aussi dans ce sens qu'Arthur Schopenhauer a parlé d'une « proposition ontothéologique de Descartes », celle sur laquelle il appuie son argument ontologique (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 8, *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel, Stuttgart/Frankfurt a. M., 1962, Bd. III : *Kleinere Schriften*, 26).

6. Un tableau de l'ensemble des occurrences des termes « onto-théologie » et « onto-théologique » dans le *corpus* heideggérien a été placé en Annexe.

7. Principalement le texte *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (1944/46) publié dans le deuxième tome du *Nietzsche* (GA 6.2).

8. Dans des textes tels que *Erläuterung der « Einleitung » zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »* (1942, in *Hegel*, GA 68) et *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43, in *Holzwege*, GA 5).

9. Les textes connus aujourd'hui des *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65) et de *Besinnung* (GA 66) sont très prolifiques pour ce qui est de l'essence de la métaphysique mais n'emploient que de façon anecdotique l'expression « onto-théologie ». Ces textes de la fin des années 1930 et certains du début des années 1940 emploient des formulations généralement plus complexes pour caractériser l'essence de la métaphysique. Voir, par exemple, *Die Zeit des Weltbildes* (1938, GA 5, 104 sq. ; tr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard-tel, 1986, 135 sq.), *Der europäische Nihilismus* (1940, GA 6.2, 120 sq. et 149 sq. ; tr. *Nietzsche II*, Gallimard, 1971, 111 sq. et 136 sq.) et *Nietzsches Metaphysik* (1941/42, GA 50, 3 sq.).

En substance, la thèse dit ceci : « La métaphysique dit ce qu'est l'étant en tant qu'étant. Elle renferme un λόγος (énoncé) sur l'ὄν (l'étant). (...) De la sorte, la métaphysique représente partout l'étant comme tel dans son ensemble, l'étantité de l'étant (l'οὐσία de l'ὄν). Mais la métaphysique représente d'une double manière l'étantité de l'étant : d'abord la totalité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux (ὄν καθόλου, κοινόν) mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον) »¹⁰. La métaphysique a donc un thème unique (la totalité de l'étant, ὄν καθόλου) qu'elle aborde à chaque fois et à toutes les époques suivant deux manières : selon la généralité (κοινόν) et selon la primauté (ἀκρότατον).

La question de la métaphysique est unique – « Qu'est-ce que l'étant ? » – mais elle s'énonce de façon double : « Qu'est-ce que l'étant ? s'énonce d'une part : qu'est-ce que (en général) l'étant ? et d'autre part elle s'énonce : qu'est-ce que (lequel) est (absolument) l'étant ? »¹¹. Il faut voir dans l'unité de la question métaphysique un signe de ce que l'étant n'est pas interrogé dans ces deux optiques de façon *successive*, mais bien de façon *simultanée*. La métaphysique n'est pas tout d'abord ontologique, puis théologique, ou encore, théologique, puis ontologique. Elle est toujours à la fois ontologique et théologique, c'est-à-dire onto-théologique, au sens d'un doublet (*Zwiefalt*) et non d'un « et », d'une addition¹². Afin de bien comprendre l'expression unitaire « onto-théologie », il faut donc insister sur l'indivisibilité du concept, sur sa *simultanéité*. La métaphysique ne se scinde jamais en ontologie et théologie au même titre où la philosophie peut se scinder en physique, logique et éthique. Elle est, par essence, le déploiement double d'une question unique.

Cette unité du double pli de la métaphysique, il faut la penser dans sa *circularité*. Les deux ordres de question (ontologique, théologique) ne font pas que survenir simultanément, ils sont aussi dépendants l'un de l'autre et se co-déterminent. La question portant sur les traits les plus généraux de l'étant (question sur *l'être de l'étant*) détermine ce qui pour la métaphysique vaut comme étant. Cette « définition » de *ce qui est* s'applique à l'étant en entier, à *tout ce qui est*, incluant l'étant qui occupe le premier rang dans le domaine de l'étant – étant suprême, *ens summum*, θεός. Or, en régime métaphysique, cet étant suprême ne fait pas qu'occuper le premier rang : dans la mesure où sa façon d'être est déterminante pour l'être de tout étant, il joue le rôle de *fondement* pour l'être de l'étant. Le θεός est, en effet, ce

10. *Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? », Wegmarken, GA 9, 378 ; tr. Questions I et II (abrégé QI&II), Gallimard-tel, 1990, 39-40.*

11. « Die zwiefältige Frage : Was ist das Seiende ? lautet einmal : Was ist (überhaupt) das Seiende ? Die Frage lautet zum anderen : Was (welches) ist das (schlechthin) Seiende ? » (*Kants These über das Sein, GA 9, 449 ; tr. QI&II, 383*). On peut aussi penser ce trait de la métaphysique à partir de la dichotomie entre essence et existence : « La théologie emprunte l'*essentia* de l'étant à l'ontologie. L'ontologie, sciemment ou non, transfère l'étant eu égard à son *existentia*, c'est-à-dire en tant que ce qui existe, dans le premier fondement, que la théologie représente. L'essence onto-théologique de la métaphysique pense l'étant eu égard à l'*essentia* et à l'*existentia* » (*Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, GA 6.2, 314 ; tr. 279-280*).

12. « Mit "Zwiefalt" schon mehr gesagt als das bloße "und" von ὄν ἢ ὄν "und" θεῖον » (*Kants These über das Sein, GA 9, 449, Anm. b*).

« fondement producteur » qui établit l'unité de l'étant, déterminant du même coup l'être de l'étant.

Cette interdépendance de l'ontologie et de la théologie réduit la métaphysique à une circularité, à une « fondation réciproque » que le logicien ne saurait tolérer. Ni la théologie ni l'ontologie n'occupe de fait le premier rang, chacune étant fondement de l'autre : « L'être comme fond fonde l'étant, mais l'étant de son côté fonde à sa manière l'être et le cause. L'étant ne le peut, toutefois, que pour autant qu'il "est" la plénitude de l'être : l'étant maximum »¹³. Celui qui cherche un fondement ultime pour la métaphysique ne manquera pas d'être déçu : la fondation d'une telle science est par essence circulaire. Bien que l'on ait pu récemment chercher à privilégier la fondation théo-logique de l'étant, Heidegger semble toujours insister sur la circularité du questionnement métaphysique¹⁴.

Enfin, un troisième trait déterminant – et qui, en quelque sorte, effectue la synthèse des deux premiers moments que sont la *simultanéité* et la *circularité* – pour ce qui est de la notion d'onto-théologie est son caractère de *structure*. En ce sens, la métaphysique n'est pas seulement *onto-théologique*, elle est surtout *structurée* onto-théologiquement. L'onto-théologie constitue la structure (*Struktur*), la constitution (*Verfassung*), le cadre (*Rahmen*) ou l'armature (*Baufüge*) de la métaphysique¹⁵. La thèse de l'onto-théologie soutient en effet que la question « doublement unique » a été déployée dans le cours de l'histoire suivant une *structure* qui n'a jamais été transcressée. Conçue comme « structure unique », comme « loi universelle » de la pensée occidentale, l'onto-théologie serait le *cadre* à l'intérieur duquel la pensée s'est développée. Une telle thèse refuse à la pensée métaphysique toute

13. *Identität und Differenz* (abrégé *I. u. D.*), Pfullingen, Neske, 1957, 64 ; tr. *QI&II*, 303.

14. Dans son article « Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie », Jean-Luc MARION caractérise l'onto-théologie selon une triple relation de fondation : « Dans sa constitution onto-théologique, une métaphysique s'organise selon les multiples sens d'une unique fondation ; car c'est bien d'après la fondation que s'en définissent les deux termes – soit la fondation conceptuelle (*Gründung*) des étants dans l'être, soit la fondation causale et selon la raison suffisante (*Begründung*) des étants par un étant par excellence. (...) Mais il y a sans doute ici place non seulement pour un redoublement de la seconde fondation – comme le suggère Heidegger – mais bien pour une troisième fondation de plein droit : celle non plus seulement des autres étants mais bien de l'être même (et de sa fondation conceptuelle) par l'étant suprême (et sa fondation efficiente) » (34-35). Cette lecture particulière de l'onto-théologie s'inspire des résultats de l'étude *Sur le prisme métaphysique de Descartes* dans laquelle Marion montre que la pensée cartésienne ne peut être réduite à une seule onto-théologie mais qu'elle est bien plutôt constituée par deux figures de l'onto-théologie (celle de la *cogitatio* et celle de la *causa*) dont la seconde est fondement de la première. Il resterait à déterminer si ce schéma se retrouve ailleurs que chez Descartes ou si celui-ci ne caractérise pas plutôt uniquement cette pensée d'exception qui constitue la transition entre deux ères métaphysiques. Notons enfin que dans un texte un peu plus récent (« La science toujours cherchée et toujours manquante », in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Jean-Marc NARBONNE et Luc LANGLOIS (éd.), Vrin/PUL, Paris/Québec, 1999), Marion préfère insister sur la simultanéité des deux fondations (« Le principe universel fonde la cause, qui, en retour, se fonde en lui – chacun ne fonde qu'en se laissant fonder », 29), se rapprochant alors de la suggestion proprement heideggérienne.

15. La conférence de 1957, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, parlait d'une « constitution » (*Verfassung*) mais aussi d'une « structure » (*Struktur*) de la métaphysique (*I. u. D.*, 47 ; tr. 291) ; on retrouve les expressions « cadre » (*Rahmen, Rahmenbau*) dans l'*Einleitung in die Philosophie* de l'hiver 1928/29 (*GA* 27, 249 et 389) ; enfin, le texte *Mein Weg in die Phänomenologie* parlait d'« armature » (*Baufüge*) (*Zur Sache des Denkens* (abrégé *ZSD*), Max Niemeyer, Tübingen, 1969, 82 ; tr. *Questions III et IV* (abrégé *QIII&IV*), Gallimard-tel, 1990, 327).

capacité de transgression, c'est-à-dire toute innovation réelle par rapport à son origine onto-théologique.

Dans la mesure où nous souhaitons ici constater l'apparition dans le *corpus* heideggérien de cette thèse portant sur l'essence de la pensée occidentale, nous allons nous guider sur trois traits essentiels de la thèse heideggérienne : (1) la *simultanéité* : la métaphysique pense l'étant *en même temps* selon sa généralité et sa primauté ; (2) la *circularité* : une détermination de l'être de l'étant implique toujours l'indication d'un étant modèle qui sert de fondement à l'être de l'étant ; ou, à l'inverse : la détermination d'un étant modèle donne la mesure à tout étant et se tient ainsi au fondement de la détermination de l'être de l'étant qui, à son tour, légitime la primauté de l'étant modèle et (3) la *structure* : la pensée métaphysique obéit à une structure double et circulaire qu'elle ne peut, de l'intérieur, ni apercevoir ni remettre en cause.

II. LES SOURCES DU CONCEPT D'ONTO-THÉOLOGIE

Après avoir exposé les éléments constitutifs de ladite thèse, nous souhaitons aborder la question des « sources » de l'onto-théologie. Bien que l'expression n'apparaisse qu'avec le cours de l'hiver 1930/31 sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, l'idée comme telle d'une constitution onto-théologique de la métaphysique est plus ancienne. Il est en effet possible de faire remonter au cours de l'hiver 1924/25 sur le *Sophiste* de Platon (GA 19) la première élaboration de cette idée. Comme l'ont montré des études récentes¹⁶, il semble que ce soit la lecture de l'ouvrage bien connu de Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923), qui ait forcé Heidegger à prendre position dans le débat sur l'unité de la *Métaphysique* d'Aristote et à évoquer pour la première fois cette tension propre à toute pensée philosophique. Comme nous le verrons ici, les questions qui surgissent de ce débat contiennent déjà tous les développements qui suivront sur la constitution onto-théologique de la métaphysique – bien qu'il ne soit pas encore question de *métaphysique*¹⁷.

16. Nous pensons principalement à l'article d'Enrico BERTI, « La metafisica di Aristotele : "onto-teologia" o "filosofia prima" ? », in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1993/86, mais aussi à des travaux qui s'en inspirent : Jean-François COURTINE, « Métaphysique et ontothéologie », in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, et Olivier BOULNOIS, « Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot ».

17. Heidegger n'aborde de plein front la question de l'essence de la *métaphysique* qu'à partir du cours de l'hiver 1927/28 où est posée pour la première fois la question : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 11). Les écrits antérieurs préfèrent parler, à l'instar de *Sein und Zeit*, de « l'ontologie traditionnelle ». S'il est question de « métaphysique » dans ces textes, c'est pour évoquer une tradition dogmatique et superstitieuse de la philosophie (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, 3 ; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Trans-Europ-Repress, 1992, 4 et 12) ou pour stigmatiser un certain courant philosophique populaire du début du xx^e siècle (GA 63, 20 ; *Platon : Sophistes*, GA 19, 256 et 447 ; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 182001 (abrégé *S. u. Z.*), 2 ; GA 24, 19). Avant la « métaphysique du *Dasein* », seul l'essai *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* de 1916 avait envisagé de façon positive la métaphysique (*Frühe Schriften*, GA 1, 406).

Mais si l'on suit le récit autobiographique du texte *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), la question portant sur la « tension » entre ontologie et théologie aurait été présente depuis les années de formation : « J'assistais encore à un cours de théologie dans les années qui suivirent 1911, au cours de dogmatique de Carl Braig précisément. (...) C'est par lui que j'entendis parler pour la première fois, lors de quelques promenades, au cours desquelles il me fut donné de l'accompagner, de l'importance de Schelling et de Hegel pour la théologie spéculative en opposition à la doctrine scolastique. C'est ainsi que *la tension entre ontologie et théologie spéculative* entra dans l'horizon de ma recherche comme *l'armature de la métaphysique* »¹⁸. Si cette expression : « l'armature de la métaphysique » (*das Bauegefüge der Metaphysik*) fait référence – cela est hautement vraisemblable – à la *constitution onto-théologique* de la métaphysique, Heidegger souhaite ici souligner que cette tension entre l'ontologie et la théologie lui serait apparue au tout début de ses études de philosophie.

Or, s'il est tout à fait vraisemblable que Heidegger ait rencontré dans un cours de théologie la problématique concernant l'unité de l'objet de la métaphysique, on ne peut néanmoins en conclure qu'il avait déjà en main une telle conceptualité. Il est en effet important ici de distinguer entre l'existence de ces débats entourant la nature de l'objet de la métaphysique d'inspiration aristotélicienne¹⁹ et la présentation explicite de la thèse de l'onto-théologie. Cette thèse ne se contente en effet pas de rendre manifeste cette tension interne à la pensée d'Aristote et à l'aristotélisme, mais cherche bien plutôt à découvrir une règle générale de la pensée qui régirait la philosophie entière et dont la *Métaphysique* d'Aristote ne contiendrait pas la première *formulation* mais la première tentative de résolution explicite du problème.

Les textes aujourd'hui disponibles nous permettent de constater que les éléments nécessaires à la formulation de la thèse de l'onto-théologie n'apparaissent pas, dans l'œuvre de Heidegger, avant le milieu des années 1920, dans un débat avec l'explication génético-évolutive de la *Métaphysique* faite par Jaeger. Invoquant une évolution de la pensée aristotélicienne qui permettrait une résolution *chronologique* des contradictions internes à la *Métaphysique*, Jaeger permet une nouvelle fois à l'œuvre d'Aristote de recouvrer une certaine unité – une « unité évolutive », cette fois. Cette interprétation – que Heidegger remettra en question dans son cours sur le *Sophiste* – émet l'hypothèse d'une transformation de la pensée aristotélicienne qui, d'une théologie platonisante, évoluerait vers une ontologie de la substance qui prend ses distances d'avec Platon.

Le cours sur le *Sophiste* de Platon s'ouvre sur un hommage à Paul Natorp (mort la même année 1924) dont Heidegger s'inspirera sans doute dans son interprétation des apories de la *Métaphysique* d'Aristote. Selon

18. ZSD, 82 ; tr. *QIII&IV*, 327. Nous soulignons.

19. Nous pensons aux débats que l'on retrouve chez Bonitz ou Natorp à la fin du XIX^e siècle, mais aussi à ceux, beaucoup plus anciens, concernant le problème de l'identification de l'*ens inquantum ens* et de Dieu chez Avicenne ou chez Averroès. L'exposition systématique que fait Francisco Suárez de la *Métaphysique* d'Aristote constitue elle aussi une contribution à ses débats.

Natorp²⁰ – qui rompait avec toute tentative d'interprétation unitaire de la métaphysique d'Aristote –, l'ouvrage serait constitué de deux recherches entre elles distinctes et incompatibles : l'une portant sur la substance sensible (livres Z, H et Θ), l'autre sur la substance suprasensible (livres M, N et Λ). L'essai de réconciliation des deux recherches (K 1-8 et les deux dernières phrases de E 1) serait donc inauthentique, voire l'œuvre d'un disciple maladroit²¹. Face à une telle interprétation de l'ouvrage d'Aristote, Jaeger présente dans son livre de 1923 une nouvelle manière d'« unifier » la *Métaphysique* d'Aristote. Mais celui-ci ne se contente pas – comme Suárez – de reconnaître et de systématiser la dualité qui existe dans la définition de la métaphysique (*metaphysica generalis/metaphysica specialis*), mais propose une solution qui élimine la contradiction en montrant qu'elle est le résultat de la juxtaposition, dans un seul ouvrage, de « métaphysiques » d'époques différentes – une *Urmetaphysik* et une *Spätmetaphysik*.

Cette solution ne satisfait aucunement Heidegger qui voit dans les contradictions internes au travail d'Aristote un combat de la pensée avec elle-même, avec sa propre essence²². Comment l'interrogation métaphysique peut-elle à la fois aborder l'étant en tant qu'étant et l'étant en tant que premier ? Comment l'universalité de la recherche métaphysique est-elle compatible avec sa primauté ? Dans cette optique aporétique, le livre E 1 – la πρώτης φιλοσοφία est « universelle parce que première » (1026 a 30) – ne donnerait que l'apparence d'une solution à un problème qui demeure en réalité irrésolu. Ce n'est pas le lieu ici de confronter les différentes interprétations de la *Métaphysique* d'Aristote, ni d'esquisser une possible solution au problème. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt de montrer comment la prise de position heideggérienne à l'égard de ces débats a pu conduire à la formulation de la thèse de l'onto-théologie.

L'interprétation proprement heideggérienne du lien qui unit les deux recherches contenues dans la *Métaphysique* d'Aristote est tout d'abord présentée dans le cours de l'hiver 1924/25. Heidegger y écrit : « Cette idée de la philosophie première telle qu'Aristote la caractérise, comme la science originaire de l'étant, se recoupe chez lui avec une autre science fondamentale, qu'il désigne comme θεολογική »²³. La philosophie première consisterait donc en deux sciences – une θεολογική ἐπιστήμη et une « science

20. « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », *Philosophische Monatshefte*, 1888/24, 37-65 et 540-574. Voir, pour le commentaire, Enrico BERTI, *loc. cit.*, 264 et Jean-François COURTINE, « Métaphysique et ontothéologie », 142-145.

21. Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, 40.

22. Notons que dans les cours antérieurs à celui sur le *Sophiste*, Heidegger se réfère à quelques reprises aux textes de Jaeger et ce, sans jamais le critiquer. Dans les premières pages du cours sur Aristote de l'été 1924, Heidegger recommande même à ses élèves la lecture de l'*Aristoteles* de Jaeger (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, 4). Dans ce même cours, Heidegger penche en faveur de l'interprétation de Jaeger et contre celle de Natorp quant à l'authenticité du livre K (*ibid.*, 323). Dans le cours sur le *Sophiste* de Platon, tout semble s'inverser : un hommage est rendu à Natorp et la critique tombe lourdement sur l'ouvrage de Jaeger.

23. GA 19, 221 ; tr. par Jean-François COURTINE, Pascal DAVID, Dominique PRADELLE et Philippe QUESNE, *Platon : Le Sophiste*, Gallimard, 2001, 211.

qui considère l'ὄν ἢ ὄν »²⁴ – qui porteraient tour à tour le titre de philosophie première²⁵.

Or – et c'est sans doute ici qu'il innove le plus par rapport aux autres interprétations de la métaphysique –, Heidegger soutient que ce dédoublement (*Doppelung*) n'est pas unique à la *Métaphysique* d'Aristote et aux philosophies qui s'en inspirent, mais qu'il s'est maintenu dans toute l'histoire de la philosophie « au Moyen Âge et jusque dans l'ontologie moderne » et qu'il était déjà présent chez Platon²⁶. Afin de bien comprendre l'opposition ou la division qui règne au sein de la métaphysique d'Aristote, Heidegger propose tout d'abord de définir ce que chacune des deux sciences – θεολογική ἐπιστήμη et science de l'ὄν ἢ ὄν – a pour tâche d'accomplir. D'une part, la θεολογική aurait comme visée « l'élucidation de l'étant dans son ensemble » (*des Seienden im Ganzen*), du ὄλον²⁷. Cette élucidation prendrait la forme, dans la *Métaphysique* d'Aristote, d'une mise en lumière – dont l'optique n'est aucunement religieuse – des origines ou du fondement de cette totalité, c'est-à-dire du moteur immobile compris comme la présence (*Anwesenheit*) la plus propre et la plus élevée²⁸. De l'autre, l'ontologie²⁹ aurait pour thème « l'étant pour autant qu'il est présent dans toutes ses déterminations »³⁰, sans égard, donc, à sa particularité. Dans une note marginale ajoutée plus tard, Heidegger souligne que les thèmes de la métaphysique se répartissent selon une dichotomie qui s'établira dans le vocabulaire heideggérien vers la fin des années 1920 et qui servira à caractériser la *double nature* de la métaphysique : « L'étant dans son ensemble. L'étant comme tel » (*Das Seiende im Ganzen. Das Seiende als solches*)³¹. La métaphysique – titre que Heidegger, rappelons-le, ne donne pas encore à la tradition philosophique – interroge donc simultanément dans deux directions distinctes : elle interroge, d'une part, l'étant dans son ensemble (ὄλον) à partir de l'étant le plus haut (τιμιώτατον γένος) et, de l'autre, les déterminations de l'étant en tant qu'étant. Heidegger envisage ainsi ces deux modes de questionnement comme les « deux dimensions originaires de la méditation portant sur l'être »³², rejetant par là l'idée qu'elles pour-

24. *Ibid.*

25. Néanmoins, Heidegger réserve généralement le terme πρώτη φιλοσοφία pour nommer la problématique ontologique et celui de θεολογική ἐπιστήμη pour l'aspect proprement théologique de la pensée aristotélicienne.

26. « De ce dédoublement, on peut suivre la trace au Moyen Âge et jusque dans l'ontologie moderne. » Puis, plus bas : « Pourquoi la science et la philosophie grecques en sont-elles arrivées à ces deux sciences fondamentales ? Chez Platon elles sont encore tout à fait *promiscue* ; elles sont chez lui encore beaucoup moins élucidées que chez Aristote ; pourtant, Platon se meut en réalité déjà dans ces deux dimensions » (GA 19, 222 ; tr. 211-212).

27. *Ibid.*

28. « La théologie a pour tâche d'élucider, dans ses origines, en ce par quoi il est véritablement, l'étant comme ensemble, le ὄλον, l'étant du monde, la nature, le ciel et, pour le dire rapidement, tout ce qui est sous le ciel. Remarquons que cette élucidation de l'étant dans son ensemble – de la nature – par le recours au moteur immobile, n'a rien à voir avec une preuve de l'existence de Dieu sur la base d'une déduction causale » (*ibid.* ; tr. mod. 212).

29. Heidegger parle d'« ontologie » même s'il s'agit bien entendu d'un anachronisme.

30. GA 19, 223 ; tr. 212.

31. *Ibid.* Ce n'est qu'avec le cours de l'hiver 1928/29 (GA 27) que ces concepts s'établissent fermement dans le vocabulaire heideggérien.

32. *Ibid.*

raient constituer deux stades de l'évolution de la pensée d'Aristote ou une incohérence à l'intérieur du système aristotélicien.

Enfin, pour bien manifester qu'il a déjà reconnu les trois axes propres au questionnement onto-théologique, Heidegger conclut cette section sur la philosophie première aristotélicienne ainsi : « En vérité – et nous en arrivons ainsi à la dernière caractéristique de la science fondamentale grecque, de la πρώτη φιλοσοφία – cette science est orientée, en dernière instance, sur le λόγος – ou, pour le dire de manière plus précise, elle est ainsi orientée parce que son thème est l'étant dans la mesure où il est ὄν λεγόμενον, donc l'étant abordé discursivement, l'étant dans la mesure où il est thématique pour le λόγος »³³.

Nous retrouvons ici – semble-t-il – tous les éléments qui caractériseront la thèse de la « constitution onto-théologique de la métaphysique » : l'ὄν ἢ ὄν, le θεῖον et le λόγος. Mais selon la caractérisation que nous avons faite plus tôt de la thèse heideggérienne – *simultanéité, circularité* et *structure* –, manque encore ici cette réflexion particulière sur la relation qu'entretiennent dans la philosophie l'ontologie et la théologie³⁴. À l'hiver 1924/25, aucune mention n'est faite du mode de co-appartenance de ces deux dimensions du questionnement métaphysique. Mais dès le cours du semestre d'été 1926 intitulé *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22), Heidegger reprend, pour les compléter, les développements du cours sur le *Sophiste*. Ce cours constitue la première partie de la première exposition systématique, dans l'œuvre de Heidegger, de l'histoire de la philosophie au fil conducteur de la question de l'être³⁵. En prenant pour modèle la recherche menée par Aristote au livre Λ de la *Métaphysique* – où est présentée l'histoire de la philosophie à partir d'un concept qu'elle n'a pas explicitement thématiqué, l'ἀρχή, mais qui est à chaque fois présent –, Heidegger présente chacun des philosophes de cette histoire en tentant de montrer ce qu'ils ont pensé tacitement au sujet de l'être³⁶.

33. *Ibid.*, 224 ; tr. 213.

34. Dans son étude « La science toujours cherchée et toujours manquante », Jean-Luc MARION remarque, avec justesse : « La puissante originalité de la thèse d'une constitution onto-théologique ne tient pas à la distinction dans la métaphysique d'une ontologie et d'une théologie (le schéma scolaire *metaphysica generalis / metaphysica specialis* y suffit largement), mais à l'explication de leur articulation mutuelle » (*loc. cit.*, 29).

35. Le cours de l'été 1926 va de Thalès à Aristote, le cours de l'hiver 1926/27 (*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, inédit) devrait continuer la présentation jusqu'à Kant. Commentant ces deux cours, Heidegger écrivait dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie* : « On peut d'ailleurs montrer historiquement que toutes les grandes philosophies depuis l'Antiquité se comprennent en réalité plus ou moins explicitement comme ontologie, et que c'est en tant que telles qu'elles ont été recherchées. Mais on peut également montrer que ces tentatives ont toujours échoué à nouveau, et pourquoi elles ont dû échouer ainsi. Dans mes cours des deux précédents semestres sur "La philosophie antique" et "L'histoire de la philosophie de saint Thomas à Kant", j'en ai fourni la démonstration historique » (GA 24, 16 ; tr. par Jean-François COURTINE, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1985, 29-30).

36. Cette méthode est à certains égards comparable à celle qu'emploie Platon dans le *Sophiste* (245 e sq.). Dans ce dialogue, Platon dégage du combat de géants (γίγαντομαχία) que se livrent les « amis des formes » et les « fils de la terre » un concept minimal de l'être (« la puissance d'agir ou de pâtir », δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν) qui, sans avoir été explicitement thématiqué par l'une ou l'autre des parties, peut servir à les caractériser toutes deux.

L'exposition de la structure interne de la *Métaphysique* d'Aristote est ici beaucoup plus directe que les quelques indications données dans le cours sur le *Sophiste*. La science fondamentale chez Aristote, la philosophie première, est ici appréhendée non pas tant en ce qu'elle est doublement orientée mais surtout en ce que ces deux orientations se coordonnent en une circularité caractéristique de la réflexion sur « l'étant en tant qu'étant ». Aborder l'étant en tant qu'étant, cela peut tout d'abord vouloir dire « mettre au jour l'étant qui satisfait le plus adéquatement à l'idée d'être », « l'étant originaire dont provient l'étant dérivé »³⁷. Mais cela peut aussi signifier interroger « l'être de l'étant en général, pas seulement de l'étant proprement dit (*eigentlich*), mais aussi de l'étant dérivé quant à son être »³⁸. La philosophie – qui a pour tâche de répondre à la question portant sur l'étant en tant qu'étant – est donc à la fois théologie, science de l'étant véritable et le plus haut, et ontologie, science de l'être – et ce, non pas successivement mais bien *en même temps*. C'est en effet « du même coup »³⁹ que sont posées la question portant sur l'être de l'étant et celle « de savoir en quel étant s'atteste le plus purement l'être proprement dit »⁴⁰. Et la simultanéité de ces deux questions n'est pas quelque chose de contingent, mais bien une « nécessité »⁴¹ du problème en question : ce n'est qu'à même l'étant le plus propre que peut être obtenue l'idée de l'être et ce n'est qu'à partir d'une idée déterminée de l'être que peut être identifié l'étant le plus propre.

Mais si Heidegger insiste tant ici sur la simultanéité de ce questionnement métaphysique dédoublé, c'est encore une fois pour prendre position par rapport à Jaeger. Contre toute tentative de solution évolutive (Jaeger) ou philosophique (la « pure fiction » de Thomas⁴²), Heidegger préfère « reconnaître qu'il y a là quelque chose d'insoluble »⁴³. « Insoluble » mais non *incompréhensible*. L'idée de l'être que la πρώτη φιλοσοφία – dans son versant ontologique – prétend aborder ne se donne jamais pour soi, mais seulement à partir d'un étant déterminé qu'il est donné à une deuxième science – la θεολογική ἐπιστήμη – d'étudier. La *simultanéité* et la *circularité* du questionnement métaphysique ont été reconnues par Heidegger.

Ici encore, Heidegger soutient que le problème de l'unité de la pensée métaphysique n'est pas le problème d'un penseur particulier ou d'une époque particulière, mais bien le problème le plus profond de toute la tradition métaphysique. Le fait que cette tension entre ontologie et théologie ne se retrouve pas seulement chez Aristote mais aussi au Moyen Âge, chez Kant et chez Hegel⁴⁴ vient appuyer l'idée heideggérienne selon laquelle toute la métaphysique – voire toute la pensée occidentale – serait constituée onto-théologiquement. Et ce non pour avoir suivi aveuglément Aristote, mais bien comme le résultat d'une nécessité de la pensée philosophique

37. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, 286 ; tr. par Alain BOUTOT, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Gallimard, 2003, 304.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, 307 ; tr. 324.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, 180 et 307 ; tr. 200 et 324.

42. *Ibid.*, 146 ; tr. 163.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, 261 ; tr. 279. Pour ce qui est de Kant, voir GA 24, 37-38.

elle-même. La thèse audacieuse que déploie ici Heidegger considère donc la pensée d'Aristote non pas comme l'origine de la problématique onto-théologique mais bien comme la première réponse explicite à cette tension interne au questionnement philosophique.

Dans le cours de l'été 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, c'est d'ailleurs à partir de cette tension que Heidegger pense l'essence de la métaphysique⁴⁵. Prenant Kant comme exemple, Heidegger soutient que ce n'est pas un hasard si c'est en interrogeant la cognoscibilité de l'existence de l'étant suprême qu'il en vient à énoncer sa *thèse sur l'être*. Cette orientation de la science de l'être sur l'étant divin est tellement liée à l'histoire de l'ontologie que « déjà Aristote nommait θεολογία la πρώτη φιλοσοφία, la philosophie première »⁴⁶. « Ici se manifeste ce trait singulier, sur lequel nous butons toujours à nouveau en philosophie, avant Kant, mais aussi dans la philosophie post-kantienne, et surtout chez Hegel, que le problème de l'être en général se rattache très étroitement au problème de Dieu, de la détermination de son essence et de la démonstration de son existence »⁴⁷. Nous voyons clairement que dès cette époque, Heidegger ne limite pas le problème à l'Antiquité ni même à la philosophie médiévale⁴⁸ mais qu'il le retrouve aussi dans la philosophie scolastique⁴⁹, chez Kant et dans la philosophie post-kantienne jusque chez Hegel.

Mais la question portant sur l'essence *de la métaphysique* – et non de la philosophie – n'est comme telle posée qu'à partir de l'hiver 1927/28 dans la *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ce cours s'ouvre en effet sur cette question fondamentale qui deviendra bientôt le titre d'une des conférences les plus connues de Heidegger : « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Or, l'exposition de l'essence de la métaphysique se fait en référence à l'œuvre d'Aristote et reprend des thèmes déjà déployés dans les cours analysés plus haut. Après avoir évoqué l'histoire du mot et son origine bibliothécaire, Heidegger en présente le « contenu » : « d'abord il y est demandé (...) quel est le fondement ultime de l'étant, et Aristote désigne cette interrogation comme question de la théologie ; d'autre part, il s'y trouve des essais qui prennent pour objet de recherche le tout de l'étant comme tel pour autant qu'il est étant, et cette discipline qui s'enquiert de l'étant en tant qu'étant, de la signification de l'être de l'étant est désignée comme πρώτη φιλοσοφία, philosophie première »⁵⁰. Les deux sciences ici évoquées – théologie et ontologie – ont ceci de particulier qu'elles constituent chacune une façon de dépasser l'étant donné

45. La présence constante dans ces cours de l'idée – inexprimée comme telle – de la constitution onto-théologique de la pensée philosophique nous laisse croire que le cours de l'hiver 1926/27 (*GA 23*) présentera une lecture *onto-théologique* de la philosophie depuis Thomas d'Aquin jusqu'à Kant.

46. *GA 24*, 38 ; tr. 49.

47. *Ibid.*, 38-39 ; tr. 50.

48. *Ibid.*, 111.

49. *Ibid.*, 38.

50. *GA 25*, 11-12 ; tr. par Emmanuel MARTINEAU, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Gallimard, 1982, 33.

dans l'expérience : vers la totalité du monde et son fondement dans le premier cas, vers l'être de l'étant dans le second.

Dans les cours qui vont suivre, Heidegger va souligner avec toujours plus de précision la scission du concept de métaphysique et insister sur la double orientation du questionnement philosophique qui vise à la fois *l'étant dans son ensemble eu égard à son fondement* (théologie) et *l'étant en tant qu'étant* (ontologie). Or, comme il a été souligné plus tôt, l'une des caractéristiques fondamentales du concept d'onto-théologie est qu'il évoque une *structure* de la pensée métaphysique. Selon cette thèse en effet, la métaphysique se plierait constamment à un *cadre* qui l'empêcherait, de se transcender et d'aborder de plein front la « vraie » question fondamentale, celle de l'être. Cet élément de l'onto-théologie – c'est-à-dire l'emploi d'un vocabulaire emprunté à l'architecture ou à la géométrie – n'apparaît qu'à l'hiver 1928/29 dans *l'Einleitung in die Philosophie*.

Évoquant la division fondamentale au sein de la métaphysique d'École entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*, Heidegger explique que cette division est en son essence déterminée par la philosophie antique qui avait fait de la métaphysique la « connaissance de l'étant comme tel dans son ensemble ». Pour parler de cette orientation de la métaphysique, Heidegger parle désormais de « cadre »⁵¹ (*Rahmenbau*). Se profile à l'horizon ce dont nous avons parlé dans l'introduction : la thèse heideggérienne de l'onto-théologie reconnaît à la métaphysique une structure, un cadre au sein duquel elle doit se développer et auquel elle doit toujours s'ajuster : « Les problèmes sont coincés (*eingezwängt*) dans cette systématique ; ils ne demeurent vivants que dans la mesure où ce cadre (*Rahmen*) leur donne de l'espace, et ces problèmes ne se révèlent qu'à partir de ce cadre »⁵². Ce cadre qui permet à la métaphysique de se donner un contenu constitue donc en même temps sa prison, le joug qui la contraint et ne lui permet qu'une marge de manœuvre relative. Mais ce cadre ne s'est pas imposé arbitrairement. Heidegger soutient en effet que cette « articulation de la métaphysique » (*Gliederung der Metaphysik*) peut nous permettre de découvrir des indications quant au lieu où chercher la « problématique originale »⁵³. Bien que ce cadre de la métaphysique traditionnelle ne représente selon lui que les restes « dégénérés » de cette problématique, il est possible de remonter le temps et de tenter une incursion dans cette problématique à partir de la structure ainsi reconnue.

À la fin des années 1920 et au début des années 1930, Heidegger caractérise la métaphysique selon cette formule brève : « connaissance fondamentale de l'étant comme tel et dans son ensemble »⁵⁴. Dans l'histoire de la métaphysique, l'interrogation « théo-logique » – c'est-à-dire portant sur l'étant dans son ensemble – s'est orientée presque dès le départ sur ce qui, au sein de l'étant, est le plus manifeste et sert de fondement au tout de

51. GA 27, 249.

52. *Ibid.*, 389.

53. *Ibid.*, 389, note 2.

54. *Kant und das Problem der Metaphysik* (abrégé KPM), GA 3, 8 ; tr. par Alphonse DE WAELENS et Walter BIEMEL, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard-tel, 1981, 68.

l'étant. L'interrogation portant sur le genre par excellence (τιμιώτατον γένος) a remplacé l'interrogation sur l'étant compris comme ensemble (ὅον). Bien qu'Aristote ait lui-même lancé la métaphysique dans cette direction en tentant de résoudre le problème de l'être du monde à partir du premier moteur, il y aurait dans l'œuvre du Stagirite une réflexion sur l'étant dans son ensemble, sur le monde, qui soit autonome de ces questions sur l'étant le plus haut⁵⁵. Comme nous le verrons maintenant, dans le cadre de la « métaphysique du *Dasein* », Heidegger prétend redonner vie à ce questionnement sur *l'étant dans son ensemble* en tentant de l'orienter autrement que sur la recherche du fondement de l'étant. Selon Heidegger, s'ouvrirait dans la *Métaphysique* d'Aristote cet espace pour un questionnement sur le monde qui ne se réduise par à la question du fondement de l'étant⁵⁶.

III. LE PROBLÈME DE L'UNITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE DANS LA « MÉTAPHYSIQUE DU *DASEIN* »

Après avoir pratiquement ignoré le thème de la « métaphysique » au cours des années 1920, Heidegger en vient, immédiatement après la publication de *Sein und Zeit*, non seulement à en interroger l'essence et à en déterminer les enjeux, mais surtout à s'en réclamer en adoptant pour sa propre pensée le titre de « métaphysique du *Dasein* ». Cette nouvelle « instauration des fondements de la métaphysique » s'inspire des acquis de *Sein und Zeit* et prétend s'appuyer sur ce fondement sans fond (*abgründiger Grund*) que constitue le *Dasein*, cet étant qui se caractérise par la compréhension qu'il a de l'être.

Dans le cours de l'été 1928, rapportant la dernière conversation qu'il eut avec Max Scheler avant sa mort, Heidegger évoque la nécessité de retourner à la métaphysique : « Compte tenu de la désolation totale de la situation philosophique actuelle, l'instant est venu de tenter à nouveau le saut dans la métaphysique véritable, c'est-à-dire de la développer de fond en comble »⁵⁷. Ce saut dans la métaphysique – dont les « traces » les plus évidents sont sans doute l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik*, la conférence *Was ist Metaphysik ?* et le cours *Die Grundbegriffe der Metaphysik* – se caractérise tout d'abord par une réinsertion à l'intérieur d'une problématique proprement métaphysique des thématiques développées

55. La question du premier moteur, chez Aristote, serait orientée sur une « mise en lumière de l'étant dans son ensemble » (GA 22, 324-325 ; tr. 341-342 ; voir aussi, 175 sq. ; tr. 194 sq.). La réduction de la problématique du premier moteur à celle de l'étant suprasensible serait une « parfaite mésinterprétation de ce qui, chez Aristote, est en tant que θεῖον laissé au moins comme problème » (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, 66 ; tr. par Daniel PANIS, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, Gallimard, 1992, 75).

56. Voir, entre autres, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, 24-26 ; KPM, GA 3, 7 et 220 ; tr. 67 et 277 ; GA 29/30, 65-66 ; tr. 74-75.

57. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 165.

dans *Sein und Zeit*⁵⁸. Concrètement, cela se traduit par une thématization expresse du phénomène – nouveau chez Heidegger – de la *transcendance* qui constitue désormais « l'essence métaphysique du *Dasein* ». Cette « phase métaphysique » contraste évidemment avec l'image que l'on s'est faite d'un Heidegger qui se serait toujours affairé à *détruire* ou à *dépasser* la métaphysique. Les textes de la fin des années 1920 témoignent de cette volonté encore présente de prendre les apories de la tradition comme matériel de base et source d'inspiration de la recherche philosophique. Après le « tournant », comme on le sait, ce retour à Platon et à Aristote que prônait *Sein und Zeit* sera abandonné au nom d'une « autre » pensée.

Pour une très courte durée, Heidegger intégrera les rangs des « métaphysiciens » et tentera de déployer une entreprise métaphysique, s'inspirant principalement des efforts de pionnier d'Aristote et de ceux de Kant pour établir une « métaphysique de la métaphysique ». Bien que notre tâche ne soit pas ici de mettre en lumière cette période métaphysique de l'œuvre de Heidegger, nous souhaitons nous arrêter sur certains textes qui montrent que Heidegger a suivi, dans cette « métaphysique du *Dasein* », les voies tracées par la problématique de l'ontothéologie. Ce détour par la métaphysique heideggérienne nous permettra de voir que l'ontothéologie, à cette époque du moins, ne se résume pas à cette grande critique sans appel de toute la tradition et qu'elle ouvre au contraire une voie d'accès aux problèmes fondamentaux de la philosophie.

Ce saut dans la métaphysique que prône Heidegger à la fin des années 1920 et au tout début des années 1930 doit être compris comme un retour aux problèmes non résolus, oubliés ou jamais aperçus explicitement de la métaphysique. Si Heidegger se réclame de la métaphysique, c'est pour montrer que les réponses qu'ont données Platon et Aristote à la question de l'étant ne sont pas des réponses définitives – même si elles ont été tenues pour telles dans tout le cours de l'histoire de la métaphysique⁵⁹. L'intention de Heidegger est donc de poser à nouveaux frais la question de l'étant pour ainsi tenter de reconduire la « reine des sciences » jusqu'à la question du sens de l'être. Ce sont donc les *problèmes* de la métaphysique et non ses *solutions* qui intéressent alors Heidegger⁶⁰. À la suite de Kant⁶¹, Heidegger prétend réveiller les problèmes fondamentaux de la métaphysique.

Or, c'est justement le problème de l'unité de la métaphysique tel qu'il

58. Pour cette réinterprétation de l'ouvrage de 1927 à la lumière de la métaphysique du *Dasein*, voir GA 27, 276 et KPM, GA 3, 203 et 239 ; tr. 257 et 295.

59. « À la question [directrice de la philosophie occidentale, τί τὸ ὄν ;], Platon et Aristote ont apporté, non pas tant directement que par l'ensemble de leur travail, une certaine réponse, réponse qui par la suite, à travers l'histoire entière de la métaphysique occidentale jusqu'à sa conclusion grandiose par Hegel, devait au fond être tenue pour la réponse définitive » (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, 37 ; tr. par Emmanuel MARTINEAU, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, 45).

60. La « métaphysique » représente alors le « titre d'un problème » (*Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, 35). Voir aussi KPM, GA 3, 8 et 220-221 ; tr. 68 et 277 ; GA 29/30, 85 ; tr. 92.

61. « En amorçant ainsi l'instauration du fondement de la métaphysique, Kant entre immédiatement en discussion avec Aristote et Platon. Pour la première fois l'ontologie devient ici un problème. Par là, l'édifice de la métaphysique traditionnelle subit son premier et plus profond ébranlement », KPM, GA 3, 12 ; tr. 71-72.

s'est tout d'abord présenté à Aristote que Heidegger prétend aborder. La tâche qu'il se propose alors n'est cependant pas de résoudre ce « curieux dédoublement » de la philosophie première, ni même de l'éliminer en le ramenant à l'unité, mais bien d'« éclaircir les sources de cette apparente dualité et la nature de la connexion des deux déterminations »⁶² de la métaphysique. Cette relation obscure entre la question de l'ὄν ἢ ὅν et du θεῖον – qui, après Aristote, n'a plus *jamais* été interrogée⁶³ – doit être mise en question quant à son unité et à son origine.

La métaphysique a interrogé l'étant dans son ensemble et en tant que tel, mais cela, elle l'a fait de façon inauthentique, c'est-à-dire en perpétuant les malentendus qui sont nés de la mauvaise interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote⁶⁴. Tous les projets métaphysiques qui ont été déployés depuis l'Antiquité répondent à une structure fondamentale de la pensée philosophique qui constitue pour elle une sorte de joug. Mais au départ chez Aristote, soutient Heidegger, cette structure constituait une problématique vivante qu'Aristote lui-même n'a aucunement résolue⁶⁵. La résolution des contradictions internes à la *Métaphysique* – tentée par la théologie médiévale ou la philologie moderne – ne serait qu'une échappatoire face à la question fondamentale : comment comprendre le lien qui unit le problème de l'étant dans son ensemble et le problème de l'étant comme tel ? Cette question qui ne trouva pas de réponse chez Aristote disparut avec l'apparition du concept *bibliothécaire* de « Métaphysique » qui, sans rien résoudre, offrit une *apparence* d'unité entre la théologie et l'ontologie.

Nous souhaitons souligner ici que la métaphysique du *Dasein* a elle-même suivi les traces de cette structure double de la métaphysique et qu'elle a tenté de penser plus radicalement – c'est-à-dire en mettant à jour leur racine – les problèmes que la métaphysique traditionnelle n'a jamais fait qu'entrevoir. Aux côtés de la problématique proprement ontologique, Heidegger aurait ainsi ouvert un espace de questionnement où l'étant ne serait pas abordé eu égard à son être ou à son étantité, mais bien eu égard au fait qu'il forme un *ensemble*, un *tout* – sans pour autant réduire cette recherche à une interrogation sur le fondement de l'étant. De nombreux passages – certains bien connus, d'autres moins – tirés de cette partie de l'œuvre de Heidegger viennent légitimer notre affirmation. Nous allons brièvement exposer certains d'entre eux dans le seul but de montrer que la métaphysique du *Dasein* a conçu la problématique onto-théologique non pas tant comme une voie erronée du questionnement philosophique que comme un chemin possible vers la problématique originale.

62. *Ibid.* 8 ; tr. 68. Dans son cours sur l'idéalisme allemand du semestre d'été 1929, Heidegger soutient que pour réveiller la problématique endormie de la métaphysique, il faut répéter la question aristotélicienne de l'unité de la philosophie première : « En quoi consistent ces orientations de question (*Fragerichtungen*) : ὄν ἢ ὅν – θεῖον ? Sont-elles l'une à côté de l'autre de manière fortuite ou vont-elles ensemble de façon nécessaire et en soi ? » (*GA* 28, 34).

63. *GA* 29/30, 51-53 ; tr. 61-63.

64. *Ibid.*, 67 ; tr. 75.

65. *GA* 28, 26 sq.

Les deux premiers textes qui vont ici nous servir d'appui sont tirés des *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* dans lesquels Heidegger dresse des parallèles explicites entre la division aristotélicienne de la métaphysique (πρώτη φιλοσοφία / θεολογική ἐπιστήμη) et des divisions qui existent au sein de sa propre pensée. Le premier texte, souvent commenté, est tiré du fameux appendice inséré au centre de la seconde partie et qui s'intitule « Description de l'idée et de la fonction d'une ontologie fondamentale »⁶⁶. Ce texte constitue, comme on le sait, le premier remaniement sérieux de cette « ontologie fondamentale » qui avait été exposée une année auparavant dans *Sein und Zeit*⁶⁷. Le plan initial de l'ontologie fondamentale consistait en deux parties essentielles – une « analytique du *Dasein* » et une « analyse de la temporalité de l'être ». À l'été 1928, Heidegger ajoute une troisième partie à cette ontologie fondamentale, partie qui ne doit pas être conçue comme un pas supplémentaire ajouté à l'analyse de la temporalité de l'être, mais comme un revirement (*Kehre*) de cette analyse, une inversion (*Umschlag*) qui permettrait à l'ontologie fondamentale enfin déployée de retourner à son point de départ ontique⁶⁸. Ce pan ontique de la recherche ontologique, Heidegger l'appelle tout simplement « métontologie » – ce qui vient après (μετά) l'ontologie.

Ce qui nous importe ici n'est pas de tenter une interprétation de cette métontologie, mais bien de souligner que Heidegger établit lui-même un parallèle entre la problématique métaphysique aristotélicienne et celle du rapport entre ontologie fondamentale et métontologie : « Dans leur unité, l'ontologie fondamentale et la métontologie constituent le concept de la métaphysique. Mais ce qui s'exprime ici, c'est la transformation du seul et unique problème fondamental de la philosophie elle-même, qui fut évoqué plus haut dans l'introduction avec le double concept de la philosophie comme πρώτη φιλοσοφία et θεολογία »⁶⁹. Heidegger caractérise donc cette « version remaniée » de l'ontologie fondamentale comme une nouvelle réponse au « problème fondamental de la philosophie » qui a tenu en haleine les recherches métaphysiques d'Aristote⁷⁰. Même si la nature de cette métontologie fait problème, on doit reconnaître que Heidegger signale ici que cette métaphysique dont il est question présente, à l'instar de la *philosophie première d'Aristote*, une structure double – ontologie fondamentale et métontologie.

66. GA 26, 196 sq.

67. Voir, à ce sujet, Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 1994, 481 sq. et Jean GRONDIN, « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Dioti*, 1999/6, 179 sq.

68. « Cette analytique temporelle [de l'être] est en même temps le tournant par lequel l'ontologie elle-même retourne explicitement dans l'ontique métaphysique (*metaphysische Ontik*) dans laquelle elle se tient toujours de manière tacite » (GA 26, 201).

69. *Ibid.*, 202.

70. Un passage très schématique du cours de l'été 1926 vient d'ailleurs confirmer cette étroite liaison entre la métontologie et la θεολογική ἐπιστήμη aristotélicienne : « La question de l'être se transcende elle-même. *Le problème ontologique se retourne !* Métontologique ; θεολογική ; l'étant dans son ensemble » (GA 22, 106 ; tr. mod. 121-122).

Mais ce passage n'est pas le seul dans ce cours à reconnaître un lien entre la division traditionnelle de la métaphysique et la pensée heideggerienne. Alors qu'il abordait, dans l'introduction au cours, la définition de la philosophie qu'Aristote donne dans la *Métaphysique* (Γ 1 et E 1), Heidegger établissait déjà un parallèle avec sa pensée, mais cette fois, en référence directe à ce qui avait été déployé dans *Sein und Zeit* : « Gardons en tête que la philosophie, en tant que philosophie première, a un caractère double : connaissance de l'être [πρώτη φιλοσοφία] et connaissance du surpuisant [θεολογική ἐπιστήμη]. (Ce caractère double correspond au doublet dans *Être et temps* de l'existence et de l'être-jeté) »⁷¹. Heidegger reconnaît donc ici – sans cependant donner plus d'explications – que ce dédoublement de la *Métaphysique* d'Aristote a trouvé un certain écho dans *Sein und Zeit*. Mais en quoi consiste exactement le doublet ici mentionné et en quoi peut-il correspondre à la division aristotélicienne de la métaphysique ?

L'existence (*Existenz*) et l'être-jeté (*Geworfenheit*) se présentent dans *Sein und Zeit* comme deux des trois traits fondamentaux de l'être du *Dasein*, du souci (*Sorge*). Selon les §§ 41 et 58, en effet, le souci embrasserait l'unité des déterminations d'être que sont l'existence (ou le projet, *Entwurf*), la facticité (ou l'être-jeté) et la déchéance (*Verfallen*). Ce doublet de l'existence et de l'être-jeté dont parle la remarque citée est un thème abordé à plusieurs reprises par Heidegger sous la formule unique « projet jeté » (*geworfener Entwurf*)⁷². Selon cette caractérisation du *Dasein*, celui-ci se tiendrait à la rencontre d'une *puissance* de projeter les possibilités d'un monde – le *projet* – et d'une *impuissance* complète face au retrait ou à la fermeture de certaines de ces possibilités – l'*être-jeté*. Seule une analyse complète de cette notion nous permettrait d'interpréter ce qu'entend Heidegger lorsqu'il établit un lien avec la division aristotélicienne de la métaphysique.

Il est cependant fort possible que la remarque renvoie à l'essai contemporain du cours de 1928, *Vom Wesen des Grundes*, dans lequel Heidegger tente de montrer que c'est de la rencontre de ces deux structures opposées – projet et être-jeté – que surgissent les questions de la métaphysique, c'est-à-dire celles qui interrogent la possibilité des choses, par-delà leur effectivité⁷³. Mais ce renvoi à ces quelques notions de *Sein und Zeit* demeure obscur. Ce qui nous importe ici, c'est surtout de souligner qu'à deux reprises dans ce cours de l'été 1928, Heidegger établit des rapports – vagues, reconnaissons-le – entre son entreprise philosophique et l'antique dédoublement onto-théologique de la métaphysique. Si ces quelques remarques sont à peine développées, nous allons voir que dans le cours suivant, Heidegger insiste sans retenue aucune sur les parallèles qui existent entre son entreprise et celle de la métaphysique traditionnelle.

C'est alors à partir de la dichotomie entre problème de l'être et problème du monde que Heidegger va tenter de caractériser les tâches de sa pensée

71. GA 26, 13.

72. Voir, par exemple, *S. u. Z.*, 181 et 284-285 ; *KPM*, GA 3, 235-236 ; tr. 291.

73. Sur ces questions, nous renvoyons à notre article « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études philosophiques* 2006/1, 47-61.

métaphysique. Bien que le problème du monde constituait déjà un problème fondamental dans *Sein und Zeit*, on peut néanmoins soutenir qu'il n'était qu'une sorte de « tremplin » en vue d'une solution à la question de l'être. Selon le plan exposé en 1927, le monde se tenait en effet du côté de l'analytique du *Dasein*, stade préparatoire à l'analyse de la temporalité de l'être. Dans les cours de l'hiver 1928/29 et de l'hiver 1929/30, le problème du monde va désormais se présenter comme une problématique connexe à celle de l'être, formant avec elle la problématique complète de la philosophie.

Comme nous l'avons vu, la métaphysique est alors définie par Heidegger comme « la connaissance fondamentale de l'étant comme tel et dans son ensemble »⁷⁴. L'équivalence reconnue entre ce que Heidegger appelle « l'étant dans son ensemble » et son concept de monde⁷⁵ permet de penser la philosophie comme la tension entre les problèmes de l'être et du monde : « Le problème du monde est uni de façon originnaire au problème de l'être ; le problème de l'être et le problème du monde déterminent tout d'abord dans leur unité le concept authentique de métaphysique »⁷⁶. Mais le rapport entre chacun de ces problèmes est davantage esquissé qu'élaboré : « Le problème de l'être – appréhendé en son originalité – se déploie nécessairement en ce que nous appelons le problème du monde »⁷⁷. Puis, plus loin : « De son côté, le problème du monde, une fois déployé, ne se laisse pas isoler, mais perce à nouveau et rebondit sur la construction du problème de l'être. Le problème de l'être se déploie en problème du monde, le problème du monde s'enfonce en retour dans le problème de l'être, – ce qui signifie : les deux problèmes constituent la problématique en soi unitaire de la philosophie »⁷⁸. Or, comme ce cours s'affaire à le montrer, c'est à partir du phénomène unitaire de la transcendance – dont les deux faces essentielles sont la compréhension de l'être et l'être-au-monde – que doit être pensée cette tension interne à la pensée philosophique : « Ce qui point là comme la problématique unitaire des problèmes de l'être et du monde, c'est le problème de la transcendance »⁷⁹. L'unité de la philosophie peut être comprise à partir de l'unité de deux faces opposées d'un seul et même phénomène. Mais le phénomène de la transcendance ne se convertit pas pour autant en thème premier de la philosophie. Comme l'écrivit alors à maintes reprises Heidegger, la transcendance n'est pas le thème de la philosophie, mais l'activité même du philosophe : « philosopher, c'est

74. *KPM*, *GA* 3, 7 ; tr. 68. Notons que cette définition n'est pas propre à l'époque de la métaphysique du *Dasein* et qu'elle sera longtemps conservée. À simple titre d'exemple, voir *Nietzsches Metaphysik* (1941/42), *GA* 50, 3.

75. À ce sujet, voir principalement *GA* 29/30, 8, 12 et 251 ; tr. 22, 25-26 et 255, mais aussi *GA* 27, 240.

76. « Ursprünglich einig mit dem Seinsproblem ist das Weltproblem, und erst Seinsproblem und Weltproblem in ihrer Einheit bestimmen den echten Begriff der Metaphysik » (*GA* 27, 323-324).

77. *Ibid.*, 391. Voir aussi, *GA* 26, 282 : « La projection d'un monde dans la liberté n'est rien d'autre que la temporalisation de la compréhension de l'être ».

78. *GA* 27, 394.

79. *Ibid.*, 395.

transcender expressément »⁸⁰. C'est donc dans l'unité problématique de l'être-au-monde et de la compréhension de l'être que doit être cherchée l'unité de la philosophie. Une fois de plus, Heidegger reconnaît que sa propre entreprise métaphysique est, à l'instar de celle d'Aristote, orientée doublement : vers l'être et vers le monde.

Bien que l'on puisse établir un parallèle entre ce qui est dit de l'essence de la métaphysique traditionnelle et de celle de la métaphysique du *Dasein* en suivant cette double orientation, on doit cependant rappeler que Heidegger n'emploie pas encore l'expression « onto-théologie ». Le terme n'apparaît en effet qu'au semestre d'hiver 1930/31, alors que le projet d'une métaphysique du *Dasein* a disparu et que le terme « métaphysique » ne sert plus qu'à caractériser « l'ontologie traditionnelle »⁸¹. La coïncidence de ces deux événements – l'abandon de la métaphysique du *Dasein*, l'apparition du concept d'onto-théologie – n'est peut-être pas fortuite.

IV. L'APPARITION TEXTUELLE DU CONCEPT DE L'ONTO-THÉOLOGIE

L'expression « onto-théologie » n'apparaît finalement qu'au semestre d'hiver 1930/31, dans un cours consacré à une interprétation des premières sections de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Mais d'après tout ce que l'on vient de voir, il serait malaisé de soutenir que c'est seulement alors qu'est apparue à Heidegger l'idée d'une structure onto-théologique de la tradition métaphysique. Heidegger soutient en effet depuis le milieu des années 1920 que la philosophie est, dans toute son histoire, orientée à la fois ontologiquement et théologiquement. Au moment où apparaît textuellement le concept de l'onto-théologie, Heidegger a déjà soutenu dans nombre de ses cours que la métaphysique était ainsi constituée.

Lorsque l'expression apparaît, elle se présente comme une caractérisation de la pensée philosophique lue à partir de son aboutissement chez Hegel. Cet achèvement de la métaphysique, Heidegger le lit alors comme un déplacement complet du poids de la métaphysique vers la théologie. Comme il l'écrit dans le cours du semestre d'été 1933, c'est en tant que « logique du $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ » (*Theo-Logik*) – ou « théologie absolue »⁸² – que la pensée de Hegel

80. Pour une interprétation de cette définition de l'acte originaire du philosophe, voir Jean GREISCH, « Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins », in Dieter Thomä (éd.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2003, 117.

81. Les raisons pour lesquelles Heidegger abandonne la terminologie de la métaphysique du *Dasein* sont difficiles à identifier. On peut cependant penser que le débat qu'il mène avec Hegel depuis l'été 1929 (*GA* 28) lui a fait voir que la métaphysique était vouée à une pensée de l'infini qui se mariait mal avec cette radicalisation de la finitude du *Dasein* dont se réclame la pensée de Heidegger. À ce sujet, on consultera Jean GRONDIN, « Heidegger et le problème de la métaphysique », 191-192.

82. *GA* 28, 32.

achève la métaphysique occidentale⁸³. C'est parce qu'il a cette métaphysique hégélienne en tête que Heidegger peut affirmer : « L'interprétation de l'être saisie spéculativement et ainsi fondée est *ontologie*, mais de telle manière que l'état authentique est l'absolu, *θεός*. C'est à partir de son être que tout étant et que le *λόγος* sont déterminés. L'interprétation spéculative de l'être est *onto-théo-logie*. (...) Ce que nous voulons dire par l'expression "onothéologie", c'est que la problématique de l'ὄν en tant que problématique logique est orientée en première et dernière instance sur le *θεός*, qui est alors déjà conçu lui-même « logiquement » – « logiquement » au sens de la pensée spéculative »⁸⁴.

Si cette caractérisation de l'onto-théologie ne correspond pas parfaitement à la définition que Heidegger donne de la philosophie comme tension *équilibrée* entre ontologie et théologie, c'est parce que la définition s'applique ici non pas à l'ensemble de la tradition mais bien à la pensée hégélienne comprise comme logique du *θεός*. Il ne faudrait pas conclure pour autant qu'à sa première apparition et contrairement aux apparitions suivantes, « l'onothéologie désigne une interprétation de l'être comme Dieu »⁸⁵. Heidegger souligne d'ailleurs lui-même que son expression « onto-théo-logie » ne constitue pas seulement une interprétation de la pensée hégélienne mais qu'elle sert à indiquer « l'orientation la plus centrale du problème de l'être »⁸⁶. D'autres extraits du cours sur Hegel confirment que l'onto-théologie prétend caractériser la philosophie dans son ensemble, chez Aristote et Platon, par exemple, mais aussi chez Descartes : « Nous savons qu'Aristote établissait déjà la connexion la plus étroite entre la philosophie au sens propre [la πρώτη φιλοσοφία] et la θεολογική ἐπιστήμη, sans que nous soyons en mesure d'obtenir par voie d'interprétation directe de réels aperçus sur le rapport qui unit la question de l'ὄν ἢ ὄν et la question du θεῖον »⁸⁷. Et plus loin : « La question de l'ὄν est onto-logique dès le coup d'envoi grec, mais elle est en même temps déjà, comme il apparaît chez Platon et Aristote malgré le défaut d'un développement conceptuel correspondant, onto-théo-logique. Mais à partir de Descartes, l'orientation de la question se fait en outre égo-logique, l'*ego* n'étant pas alors seulement central pour le logos, mais tout aussi bien co-déterminant pour le déploiement du concept de *θεός*, ce qui d'ailleurs s'était déjà préparé dans la théologie chrétienne. La question de l'être est alors [sc. chez Descartes] en son tout onto-théo-ego-logique »⁸⁸.

83. « Hegels Metaphysik ist Theo-Logik und als diese die Vollendung der abendländischen Metaphysik » (*Die Grundfrage der Philosophie*, in *Sein und Wahrheit*, GA 36/37, 70).

84. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, 141-142 ; tr. par Emmanuel MARTINEAU, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Gallimard, 1984, 157-158.

85. Olivier BOULNOIS, « Heidegger, l'onothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », 380. Bien que ce soit pour caractériser la pensée hégélienne qu'apparaît pour la première fois l'expression, on ne peut soutenir qu'en « 1930/31, le sens propre de l'onto-théologie ne porte (...) pas sur l'essence de la métaphysique, chez Aristote ou dans la totalité de l'histoire de la métaphysique [et qu'il] se résume en fait à la question du lien entre logique et divin » (*ibid.*, 383) ou encore, qu'il faille attendre 1949 et l'*Einleitung zu "Was ist Metaphysik ?"*, pour que « le concept d'onto-théologie reçoive une extension universelle, détachée de son ancrage hégélien » (*ibid.*, 384).

86. GA 32, 144 ; tr. 160.

87. *Ibid.*, 141-142 ; tr. 157-158.

88. *Ibid.*, 183 ; tr. 196.

L'équilibre circulaire entre ontologie et théologie avec lequel Heidegger a caractérisé l'ensemble de la philosophie traditionnelle n'est donc pas brisé. Hegel constitue une exception en tant qu'il achève la métaphysique en la transformant en une logique du $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Comme l'ont montré les analyses antérieures, Heidegger emploie déjà le schéma de l'onto-théologie bien avant que n'apparaisse le concept. Malgré toutes les hésitations dont semble faire preuve Heidegger au moment de forger son concept, l'idée qui se tient derrière lui ne change pas. L'onto-théologie désigne une tension constante dans toute l'histoire de la philosophie dont Aristote et Hegel font partie.

Le concept de l'onto-théologie ne s'impose cependant pas immédiatement aux recherches de Heidegger et l'expression ne devient « habituelle » qu'à partir des années 1940. Dans les années qui suivent l'apparition du concept, l'essence de la métaphysique est souvent interrogée mais le concept n'apparaît pas. Le concept « réapparaît » en 1936 dans le cours sur Schelling où Heidegger tente une caractérisation des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* à partir de cette définition de la métaphysique. Ce cours présente un intérêt tout particulier pour ce qui est de l'histoire du concept d'onto-théologie : il s'agit en effet du seul passage où Heidegger envisage explicitement la possibilité d'appliquer une telle conceptualité à sa propre pensée – à la vérité de l'estre (*Wahrheit des Seyns*).

V. QUELQUES COMMENTAIRES DE 1936

Bien que la « métaphysique du *Dasein* » ne se soit pas elle-même présentée comme onto-théologie, nous avons vu qu'il était possible de l'interpréter à la lumière des problèmes laissés en plan par la tradition onto-théologique. D'une certaine façon, la structure de la métaphysique traditionnelle trouve un écho dans cette métaphysique nouvelle qui reconnaît en sa devancière une tendance positive et féconde – bien que cachée. Il peut cependant paraître quelque peu déplacé de parler de la « constitution onto-théologique de la métaphysique du *Dasein* » dans la mesure où ce terme ne fait pas encore partie du vocabulaire heideggérien et qu'il a, de façon générale, une connotation négative. Et pourtant, dans ces années où la terminologie émerge tranquillement, il semble que l'expression « onto-théologie » n'ait pas une signification uniquement négative.

Dans le cours donné à l'été 1936 sur le *Traité sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling, Heidegger aborde le *Traité* de Schelling en tant que « sommet » de l'idéalisme allemand et donc, des derniers moments de l'histoire de la métaphysique. Tentant de montrer l'aspect profondément philosophique du *Traité*, Heidegger souligne que la pensée schellingienne subit, dans sa méditation sur l'idée de système, un « tournant "théologique" »⁸⁹. Or, s'il est question de théologie ici, ce n'est bien entendu pas

89. Schelling : *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), GA 42, 87 (= *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), abrégé SA, Max Niemeyer, Tübingen, 1971, 61).

au sens où ce terme apparaît dans le système ecclésial de la foi, mais bien en son sens profondément philosophique. « Toute la philosophie est théologie en ce sens originel et essentiel que la saisie conceptuelle (λόγος) de l'étant dans son ensemble pose la question du fondement de l'être, fondement qui a pour nom θεός – Dieu »⁹⁰. Nous retrouvons ici cette « théologie » dont nous avons parlé et qui s'occupe de la question de l'étant dans son ensemble en l'interrogeant eu égard à son fondement. « Le traité sur la liberté se meut essentiellement dans le domaine de cette théologie de l'estre (*des Seyns*) originelle. Théologie désigne ici, répétons-le, le fait de poser la question de l'étant dans son ensemble. Cette question de l'étant dans son ensemble – la question théologique – ne peut pas être posée indépendamment de la question de l'étant comme tel, de l'essence de l'être en général. Telle est la question de l'ὄν ἢ ὄν, la question de l'« ontologie » »⁹¹. Cette philosophie théo-logique, Schelling ne peut la déployer sans qu'elle ne soit en même temps une réflexion sur l'être de l'étant. Or, cette dualité de la philosophie saisie comme onto-théologie est ce qui distingue la philosophie authentique.

Si cette détermination de l'essence de la philosophie comme onto-théologie rappelle en tous points la « formulation canonique » de la thèse, l'analyse qu'en donne Heidegger en 1936 étonne quelque peu. En abordant l'introduction au *Traité*, Heidegger tente de montrer ce qui distingue la formulation aristotélicienne de la question de l'étant de « sa » question du sens de l'être ou, comme il l'écrit alors, la question portant sur la « vérité de l'estre »⁹². Par opposition à la question d'Aristote – « Qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant ? » que Heidegger nomme la question directrice (*Leitfrage*) –, « la question ontologique originelle est la question qui s'enquiert de l'essence de l'estre et de la vérité de cette essence »⁹³. Il s'agit de la question fondamentale (*Grundfrage*) qui se tient dans l'ombre, en arrière-fond de toute réflexion philosophique possible. Or, si la question de l'étant comme tel a toujours été intimement liée à celle portant sur l'étant dans son ensemble, il semble que la *Grundfrage* ait elle aussi sa question « complémentaire » : « Cette question ne peut pas, elle non plus, se maintenir pour soi, elle se renverse (*sie kehrt sich um*) en question de l'estre de la vérité et du fondement (*Seyn der Wahrheit und des Grundes*), et elle revient à la question théologique »⁹⁴. Heidegger reconnaît que sa propre question sur la vérité de l'estre ne peut éviter de subir un revirement théo-logique semblable à celui de la question ontologique traditionnelle : la question portant sur la *vérité de l'estre* se transforme en question sur *l'estre de la vérité*⁹⁵.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*, 88 (= *ibid.*, 62).

92. *Ibid.*, 110 (= *ibid.*, 77).

93. *Ibid.*, 112 (= *ibid.*, 78).

94. *Ibid.*, 112-113 (= *ibid.*, 79).

95. Ce revirement de la *Grundfrage* rappelle le tournant qui devait s'opérer entre la conférence *Vom Wesen der Wahrheit* et cette autre – jamais rédigée ou inédite – *Von der Wahrheit des Wesens*. Voir, à ce sujet, la remarque placée en annexe de la conférence (GA 9, 201). Pour les liens entre cette conférence et la question du tournant, voir Jean GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, Paris, 1987, 28-33.

Comprendre ce que Heidegger entend ici par le revirement de la question fondamentale exigerait une entrée dans les problématiques propres aux écrits contemporains des *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* et dans celle plus particulière du tournant (*Kehre*). Mais indépendamment de ces questions, il nous faut reconnaître que Heidegger établit ici un parallèle entre la *Grundfrage* de la philosophie et la structure onto-théologique : « *Onto-théo-logie* : c'est là une caractérisation possible de la question fondamentale de la philosophie, mais elle demeure toujours simplement rétrospective »⁹⁶. Cette caractérisation *rétrospective* peut cependant induire en erreur. Dans la mesure où les termes « ontologie » et « théologie » sont la plupart du temps des termes qui ont perdu leur sens originaire, « il est toujours préférable d'éviter de telles expressions »⁹⁷. Mais si *ontologie* « désigne la question de la *vérité* et du fondement *de l'estre* » et *théologie* celle « de l'estre du fondement »⁹⁸, rien ne semble faire obstacle à l'emploi de ces dénominations. « L'essentiel, c'est d'apercevoir l'intime coappartenance des deux questions »⁹⁹.

Ce texte est sans doute le seul dans lequel Heidegger ait pu attribuer – et avec de multiples réserves – à sa propre pensée cette expression : « onto-théologie ». Bien que ce ne soit pas dans le cadre de la métaphysique du *Dasein* et bien que n'y soit pas évoquée la coappartenance des problèmes du monde et de l'être, Heidegger reconnaît une certaine parenté entre la circularité impropre de la philosophie traditionnelle et celle qui s'établit avec le « nouveau commencement ». Ce jeu de miroir entre théo-logie et onto-logie, Heidegger en retrouve l'écho dans sa réflexion sur la vérité de l'estre et sur l'estre de la vérité.

Immédiatement après cette association temporaire, le concept d'onto-théologie recevra le sens qu'on lui connaît, désignant ce trait nécessaire de la pensée proprement métaphysique. Même si dans la « métaphysique du *Dasein* », Heidegger s'oriente expressément sur le questionnement aristotélicien pour établir le cadre de son projet métaphysique, les textes des années 1940 qui s'inscrivent dans le projet de l'histoire de l'être et dans celui du dépassement de la métaphysique ne semblent plus reconnaître ces questions comme propres à ouvrir de nouvelles avenues à une pensée qui se réclamerait de la métaphysique. Entre ces deux époques, au milieu des années 1930, la réflexion sur l'autre commencement reconnaît – de façon anecdotique, il est vrai – une certaine parenté entre le « tournant théologique » des philosophies modernes et celui qui s'opère entre la vérité de l'être et l'être de la vérité.

*
**

Cette exposition de « l'histoire de l'onto-théologie » nous a permis de mettre en lumière la genèse d'un concept qui joue un rôle fondamental dans les recherches philosophiques actuelles. Les différents visages de

96. GA 42, 113 (= SA, 79).

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*

99. *Ibid.*

l'onto-théologie qui sont ainsi dévoilés permettent de saisir les intentions premières de la confrontation de Heidegger avec l'histoire de la métaphysique. Tentant de rendre justice – contre l'interprétation de Jaeger – aux tensions internes à la *Métaphysique* d'Aristote, Heidegger aura déployé une vision profonde et originale du travail philosophique et de ses tâches à venir. Comme nous l'avons ensuite souligné, l'entreprise qu'est la métaphysique du *Dasein* témoigne de cette idée selon laquelle les apories de la pensée d'Aristote ne seraient pas des maladroites philosophiques mais bien des problèmes dont la méditation constitue, encore aujourd'hui, notre tâche. Heidegger tient sa promesse de faire revivre les questions premières de la philosophie en se jetant lui-même dans les apories qui sont à l'origine de la constitution onto-théologique de la métaphysique.

Cette présentation des sources de l'onto-théologie a aussi permis d'éclairer ce rapport complexe et changeant que Heidegger a entretenu avec la tradition philosophique. La métaphysique du *Dasein* qui, d'une certaine façon, conçoit encore de façon positive son appartenance à cette grande tradition, reconnaît comme siens les problèmes que pose la structure double de la pensée métaphysique. Les textes plus tardifs, comme on le sait, n'interrogeront plus la tradition métaphysique que dans le but de déployer une *pensée autre*, une pensée qui ne dépende plus du premier commencement inauguré par la philosophie grecque. Le rapport qu'entretient Heidegger à la structure double de la métaphysique permet ainsi de mettre en lumière les modifications qui se sont produites dans son œuvre eu égard à l'*histoire* mais aussi à la *possibilité* de la métaphysique. Le cours de l'été 1936, à cheval entre deux époques, garde la trace de ces modifications.

ANNEXE

Occurrences des termes « onto-théologie » et « onto-théologique »
dans le *corpus* heideggerien

Texte	Année	Texte original	Traduction
<i>Hegels Phänomenologie des Geistes</i>	1930/31	GA 32, 140-144, 183, 193 et 209.	* 100
<i>Die Grundfrage der Philosophie</i>	1933	GA 36/37, 281.	– 101
<i>Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit</i> (1809)	1936	GA 42, 84-89 et 112-114 (= SA, 61-62 et 78-80 ; voir aussi 83).	*
<i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i>	1936/38	GA 65, 206.	–
<i>Besinnung</i>	1938/39	GA 66, 374.	–
<i>Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik</i>	1941	GA 6.2, 428.	<i>Nietzsche II</i> , 379.
<i>Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling : ...</i>	1941	GA 49, 94 (= SA, 212).	*
<i>Nietzsches Metaphysik</i>	1941/42	GA 50, 69.	<i>Nietzsche II</i> , 257
<i>Hegel – Erläuterung der « Einleitung » zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »</i>	1942	GA 68, 80-82, 97 et 141.	–
<i>Hegels Begriff der Erfahrung</i>	1942/43	GA 5, 195 et 199-203.	<i>Chemins</i> , 236-237 et 242-246.
<i>Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus</i>	1944/46	GA 6.2, 313-315.	<i>Nietzsche II</i> , 279-283.
<i>Das Wesen des Nihilismus</i>	1946/48	GA 67, 214-219.	–
<i>Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? »</i>	1949	GA 9, 378-380.	<i>QI&II</i> , 39-41.
<i>Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik</i>	1957	I. u. D., 45-47, 49-52 et 61-66.	<i>QI&II</i> , 289-291, 292-295 et 302-308.
<i>Kants These über das Sein</i>	1961	GA 9, 449-450.	<i>QI&II</i> , 382-383.
<i>Zur Sache des Denkens</i>	1962/64	76.	<i>QIII&IV</i> , 300.

100. Les références en français ne sont indiquées que lorsque la pagination de l'original allemand n'est pas reprise en marge de la traduction.

101. Ce symbole (–) indique qu'aucune traduction française n'est disponible.