

Université catholique de Louvain
FACULTE DE THEOLOGIE



**DE LA VERITE ABSOLUE A LA VERITE DONATION :
INTERACTION ENTRE LA RATIONALITE
PHILOSOPHIQUE ET LA RATIONALITE THEOLOGIQUE**

***CONFRONTATION ENTRE MARTIN HEIDEGGER ET
CLAUDE GEFFRE
POUR UNE ETHIQUE DU PLURALISME***

Mémoire présenté par **Jean Paul NIYIGENA**

sous la direction du Professeur **Eric GAZIAUX**
en vue de l'obtention du
Master en **THEOLOGIE**

LOUVAIN-LA-NEUVE
JUIN 2010

DEDICACE

A Charlotte UWAMAHORO

REMERCIEMENTS

Nous exprimons nos sincères gratitude à Monsieur le Professeur Eric **Gaziaux** pour avoir accepté de diriger ce mémoire. Sa disponibilité et son sens de rigueur scientifique ont été essentiels à la réalisation de ce travail.

Notre reconnaissance va à l'endroit de Monsieur le Professeur André **Wénin** pour son soutien humain. Nous remercions tout le personnel de la faculté de Théologie de l'UCL dont le soutien financier a été indispensable durant ces trois années.

A Son Excellence Monseigneur Kizito **Bahujimihigo**, évêque émérite de Kibungo, nous disons merci.

Nous exprimons notre gratitude à Monsieur Jean-Léonard **Nkurunziza** pour son hospitalité fraternelle.

A tous ceux et toutes celles dont les gestes ont contribué à la réalisation de ce travail, nous exprimons notre reconnaissance.

INTRODUCTION GENERALE

0.1. Choix de la thématique

La colonne vertébrale de notre travail est la notion de la vérité. La place de la vérité, dans les sphères aussi bien philosophiques que théologiques, est, sans aucun doute, centrale. Dans un cadre d'un mémoire de master en théologie éthique fondamentale, nous avons voulu axer notre réflexion sur la question de la vérité en nous basant sur sa mutation de sens et ses possibles répercussions sur l'éthique du pluralisme.

Maintes réflexions sur la possibilité d'une éthique du pluralisme, dans d'autres domaines scientifiques comme la philosophie politique et morale, ont été formulées à partir des notions comme la justice sociale, l'espace privé, l'espace public, les différentes théories de la communication, etc. Il nous semble que les fondements d'une éthique du pluralisme peuvent être pensés à partir de la notion de vérité en tenant compte de l'évolution de son sens souvent tacite et pourtant important dans la vie quotidienne.

Le lieu de notre réflexion, à savoir : rationalité philosophique et rationalité théologique, a été choisi en vertu de la place qu'occupe la notion de vérité dans ces domaines à la fois si proches et si distincts. La philosophie et la théologie constituent également les terrains où une certaine interaction et une forme d'interpellation mutuelles sont développées depuis les débuts du christianisme. Dans la mesure où l'une a influé d'une manière indéniable sur l'autre, nous pensons qu'il convient de sculpter le sens de la vérité aussi bien dans la philosophie que dans la théologie chrétienne.

De la métaphysique de Platon jusqu'à la métaphysique de Schelling en passant par celle d'Aristote et de Thomas d'Aquin, force est de constater que la notion de la vérité est soit rapprochée soit confondue avec la notion du Dieu chrétien. Cette intercommunication entre la métaphysique et la théologie autour du sens de la vérité a façonné la manière chrétienne d'être dans la vérité et de concevoir la vérité. Convaincu de l'interactivité entre les deux rationalités autour de la vérité, nous pensons que toute tentative de repenser la vérité en philosophie conduit à se questionner sur la vérité en théologie. La crise de la métaphysique classique ne laisse pas indemne la notion de vérité en théologie.

Nous sommes persuadé que la vérité tient lieu de moteur dans notre manière d'être au monde aussi bien pour nos propres et personnelles aspirations que nos relations scientifiques

et interpersonnelles. Cependant, nous remarquons qu'il y a plusieurs manières de penser la vérité voire de se réclamer de celle-ci. Partant d'une intelligibilité et d'une communicabilité présumées pour toute vérité, même celle révélée, nous pensons qu'il y a une pensée philosophiquement et théologiquement soutenable qui érigerait la vérité en fondement d'une éthique du pluralisme à l'heure où, même dans une même Eglise, la pluralité peut être fructueuse.

Autant nous partons du constat d'après lequel la théologie qui s'est développée en corrélation avec la métaphysique classique qui sous-tendait un certain style de la vérité aurait posé les fondements d'une éthique qui a régi la culture occidentale en général et l'Eglise catholique en particulier, autant nous pensons que la théologie moderne, en lien avec la nouvelle forme de pensée qui a supplanté la métaphysique traditionnelle, serait capable de nous fournir les possibilités de penser des fondements d'une éthique du pluralisme, partir du sens de la vérité.

La conception de la vérité comme absolue est tributaire de la métaphysique telle qu'elle a été pensée de Platon jusqu'à la modernité. La conception de la vérité comme absolue influence le positionnement, face aux autres, de celui qui s'en réclame. Penser que l'on se situe dans la vérité absolue est susceptible de nous couper des autres qui pourraient se positionner autrement par rapport à ce que nous prenons pour la vérité absolue. Notre projet se bâtit sur la problématique suivante : En quoi le passage de la conception de la vérité comme absolue à la « vérité donation » peut-il constituer les bases à travers lesquelles les fondements d'une éthique du pluralisme peuvent être pensés ? Quel serait le sens de la « vérité donation » et en quoi elle serait théologiquement et philosophiquement susceptible de favoriser les fondements d'une éthique du pluralisme ? La tentative de réponse à ces questions s'étendra sur l'ensemble de notre travail.

0.2. Choix des auteurs

La formulation de notre sujet sous-entend un nécessaire recours à au moins deux auteurs, l'un pour la rationalité philosophique, l'autre pour la rationalité théologique. Du côté de la rationalité philosophique, nous tenterons de dialoguer avec Martin Heidegger. Du côté de la rationalité théologique, notre interlocuteur sera Claude Geffré. Plus d'une raison nous ont poussé à les choisir comme nos principaux auteurs.

L'importance de la pensée de Heidegger est liée à sa manière de repenser la tradition de la philosophie qu'il appelle la métaphysique. Le sens qu'il donne au dialogue nécessaire

avec la tradition de la pensée, pour en dégager les limites et pour en proposer d'autres possibilités, constitue en lui-même une méthode fiable . « *Pour autant que le pas en arrière caractérise notre dialogue avec l'histoire de la pensée occidentale, il nous fait en quelque sorte sortir de ce que les philosophes ont pensé jusqu'ici* »¹. La critique faite contre l'histoire de la pensée philosophique nous renseigne sur son dénominateur commun en ce qui concerne le problème de la vérité. La proposition d'une nouvelle conception de la vérité que Heidegger dégage constitue une originalité en philosophie et une possibilité de repenser à nouveaux frais son possible rapport avec la vérité dans le christianisme.

Les sources chrétiennes longtemps inavouées par Martin Heidegger, et pourtant repérées par ses nombreux lecteurs, facilitent le rapprochement entre sa manière de repenser la vérité et la possible nouvelle conception de la vérité issue d'une relecture de l'Écriture distancée de la métaphysique classique. Emilio Brito souligne la relation entre Heidegger et le christianisme. « *C'est en s'appuyant sur l'expérience chrétienne que Heidegger a inauguré son débat avec la métaphysique occidentale* »². Ainsi pensons-nous que la critique de la métaphysique va de pair avec la critique du christianisme. Parce que celui-ci a historiquement puisé dans la métaphysique pour exprimer certains de ses affirmations de la foi.

La place de l'homme dans la philosophie heideggérienne est subordonnée à la question ontologique à travers laquelle l'homme peut être pensé. Dans la critique adressée à la métaphysique, Heidegger fait ressortir les voies et les moyens par lesquels les formes d'absolu se sont radicalisées et cristallisées au détriment d'une vérité qui se donne plutôt qu'elle se fabrique ou s' imagine. Autant la vérité est fondamentalement une question de l'ontologie, autant elle est inéluctablement liée à la question éthique. « *La philosophie de Martin Heidegger nous sollicite de prendre du recul vis-à-vis des normes ou des idéaux, vis-à-vis de ces absolus qui n'étaient que le fruit d'un rétrécissement ou d'un durcissement de notre champ de vision* ».³ L'appel à la lucidité dans l'avancement de vérité absolue n'est pas l'apanage de la philosophie de Heidegger, il est aussi l'objet des discours théologiques comme celui de Claude Geffré.

Chez Claude Geffré, la vérité chrétienne n'est pas un sujet auquel un ouvrage spécifique a été consacré. Cependant, la question de la vérité traverse l'ensemble de son œuvre. Il opte, comme Martin Heidegger, pour une critique du discours qui prétend véhiculer

¹ M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, dans *Question I*, Gallimard, Paris, 1968, p. 284.

² E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Peeters, 1999, p. 234.

³ J.-P. RESWEBER, *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, Privat, 1971, p. 146.

ou posséder la vérité absolue. Il met en question la compréhension théologique classique du dogme chrétien et critique les formes traditionnelles de la théologie. Geffré assigne à la théologie une tâche nouvelle surtout quand il s'agit de se positionner par rapport à la question de la vérité. « *Repenser à nouveau frais le statut de la vérité chrétienne qui n'est pas identifiable avec un savoir dogmatique tout constitué une fois pour toutes* »⁴.

A part le changement interne à la théologie que Geffré tente d'opérer en ce qui concerne la compréhension de la vérité, il ne cache pas son affinité, comme beaucoup de théologiens, avec la pensée de Heidegger. « *Et même si Heidegger a méconnu l'originalité de la vérité biblique, c'est lui qui sera convoqué par les théologiens pour mieux montrer la différence entre l'expérience grecque de la vérité-adéquation et l'expérience originaire de la vérité chrétienne* »⁵.

Pour mener à bien notre travail, nous utilisons la méthode analytico-réflexive. En premier lieu, nous chercherons à faire ressortir la critique que Heidegger adresse à la métaphysique classique sur la question de la vérité. Nous tenterons également d'analyser sa nouvelle conception de la vérité. En second lieu, il s'agira de mettre en relief les reproches de Claude Geffré à l'encontre de la vérité selon la théologie dogmatique classique. Nous établirons des connexions d'influence entre Martin Heidegger et Claude Geffré tout en analysant l'originalité théologique de Geffré en ce qui concerne la connexion entre la vérité et l'éthique. En troisième et dernier lieu, il sera question de faire une réflexion critique de nos deux auteurs sur la question de la vérité. Nous nous efforcerons également de penser les fondements d'une éthique du pluralisme en nous basant sur la conception de la vérité telle qu'elle est dégagée corrélativement entre la dimension religieuse et la dimension existentielle selon Paul Tillich.

⁴ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 86.

⁵ Cl. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans Marc MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, p. 284.

**PREMIERE PARTIE : DE LA REPRISE CRITICO-COMPREHENSIVE DE LA
VERITE DANS LA METAPHYSIQUE OCCIDENTALE A SON DEPASSEMENT
CHEZ MARTIN HEIDEGGER**

« Depuis que l'être a été interprété comme idea, la pensée tournée vers l'être de l'étant est métaphysique »⁶.

« Dans la mesure où l'on comprend le mot « vérité » au sens allant de soi qu'il a dans la traduction, et qui est la concordance, elle – même mise en lumière au niveau de l'étant, de la connaissance avec l'étant, et même lorsque la vérité est interprétée comme la certitude du savoir portant sur l'étant, alors l'Ἀλήθεια, l'étant de non-retrait tel qu'il est porté par l'Ouvert, il n'est pas permis de le faire coïncider avec le concept de vérité. Bien au contraire, c'est l'Ἀλήθεια, c'est son non-retrait qui seul rend possible qu'il y ait vérité »⁷.

⁶ M. HEIDEGGER, *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 160.

⁷ M. HEIDEGGER, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, dans M. HEIDEGGER, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 300-301.

I.1. FORMES CONSTANTES ET ARCHEOLOGIQUES DE LA VERITE

I. 1. 1. L'Idée platonicienne

Le concept « archéologie », loin de revêtir le sens d'une discipline dans le vaste champ des sciences modernes, est à comprendre, dans ce travail, selon son sens étymologique. En effet, les anciens Grecs, à qui nous devons originellement ce concept, l'utilisaient pour signifier le principe, le fondement ou la cause. Il s'ensuit que la métaphysique a commencé comme une théologie dans la mesure où elle avait pour objet ce qui est « cause première ». *« Le propos originel de la pensée se présente à nous comme la chose primordiale, la causa prima, qui correspond à cette fondation en raison qu'est le retour à l'ultima ratio, au dernier compte à rendre. L'être de l'étant, au sens du fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme causa sui. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu »*⁸. Il s'agit de ce à partir de quoi tout le reste trouve essence, justification et légitimité. C'est dans ce sillage que nous voulons nous mouvoir tout en donnant, avec Heidegger, une certaine importance au penseur déclencheur de la métaphysique, à savoir : Platon. Comme ce dernier philosophe, les enseignements de la doctrine chrétienne marquent très profondément le cours de la pensée occidentale en général et la conception de la vérité en particulier.

Heidegger accorde une grande importance à la figure de Platon. Il considère celui-ci comme le fondateur de la philosophie. En effet, pour mentionner ce qu'il y a d'inhabituel et d'influent dans la pensée de Platon, Heidegger prend soin d'en tracer la nouveauté et tente de montrer combien Platon introduit, par son génie créateur, un nouveau mode de penser qui, tout au long de l'histoire de la pensée et d'une façon incessante, reste omniprésent. *« Platon passe pour le plus grand penseur de l'Occident parce que le platonisme, c'est-à-dire ce que par la suite on a tiré de la pensée de Platon et, du même coup, ce qu'on en a reçu, enfin ce qu'on l'a fait devenir, a incontestablement exercé l'influence la plus puissante sur la pensée occidentale »*⁹. La place qu'occupe Platon dans l'histoire de la philosophie occidentale est si importante pour Heidegger qu'il s'avère nécessaire de chercher ce qui aurait constitué le départ de sa pensée.

⁸ M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, dans M. HEIDEGGER, *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 294.

⁹ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p. 171.

I. 1. 1. a. *L'influence grecque sur la pensée de Platon*

Nous voulons chercher les origines de sa position philosophique d'une part dans ce qu'il a hérité de son maître Socrate, surtout dans ce que celui-ci a subi d'injuste et, d'autre part, dans les doctrines des grands penseurs présocratiques à savoir Héraclite et Parménide. Platon, à côté de son expérience en tant que disciple du sage qu'est Socrate, a lu ses prédécesseurs, en l'occurrence, Parménide et Héraclite. Partant des distinctions « être et devenir, être et apparence »¹⁰, lesquelles distinctions sont très anciennes en philosophie depuis ses origines grecques, Heidegger fait intervenir la pensée de Parménide sur l'être.

S'éloignant de toute idée de naissance et de mort qui s'introduirait dans le sillage de l'être, Parménide, tel que repris par Heidegger, formule sa pensée autour du « comment être est sans naître et sans périr »¹¹. Ceci marque Platon dans sa conception de l'être comme *Idée* dont les caractéristiques principales sont : consistance, immuabilité et éternité. On constate aussi que le « Πάντα ρει, tout est en écoulement. Tout est devenir »¹² d'Héraclite a constitué un objet capital en marge duquel et contre lequel Platon a érigé sa fameuse théorie métaphysique du monde immuable.

Platon range l'idée de l'apparence dans ce qu'il faut écarter du champ de la vérité. « Ce n'est que dans la sophistique et chez Platon que l'apparence est déclarée trompeuse et, comme telle abaissée. Du fait l'être est élevé, comme εἶδεα, en lieu suprasensible »¹³. Cette doctrine platonicienne opère une mutation ou encore ce que l'on pourrait appeler une rupture dans la pensée grecque. Toutefois, Platon renforce, par sa philosophie, l'idée de représentation. Soulignons que toute pensée qui procède par la représentation est très critiquée par Heidegger. Ce dernier dira, en effet, que « notre mode de représentation aussi est encore celui dans lequel pensent Héraclite et Parménide »¹⁴. Ce mode de représentation qui traverse toute l'histoire de la pensée occidentale trouve sa variante importante chez Platon.

La triste expérience de la mort de Socrate a aussi influé sur la pensée de Platon. La condamnation injuste de l'innocent qu'est Socrate, l'acceptation de la mort, en ce sens qu'il a refusé de mettre à profit les occasions d'évasion qui lui étaient proposées, constituent en quelque sorte une préfiguration des deux aspects fondamentaux de la pensée de Platon, à

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 103.

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

¹² *Ibid.*, p. 106.

¹³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, Gallimard, 1957, p. 117.

savoir le monde des apparences qui serait privé de la vérité consistante et le monde intelligible qui est l'incarnation de la vérité elle-même. Platon se représente un monde où tout est privé de toute mobilité, de toute incohérence et où tout est stable et incorruptible. Ce nouveau monde est accessible grâce à un certain dépassement de tout ce qui est mobile. La métaphysique commence avec une acception particulière de la vérité, dans la mesure où : « *l'être calme reste, pour la pensée grecque, purement différent de l'étant changeant auquel il s'oppose. Cette différence entre l'être et l'étant apparaît alors, vue à partir de l'étant et en regardant vers l'être, comme la transcendance, c'est-à-dire la méta-physique* »¹⁵. C'est ce qui est stable et éternel qui constitue la vérité. En cela, l'être platonicien qui est l'Idée est la vérité immuable et éternelle.

I. 1. 1. b. L'Idée et la vérité

C'est dans *La doctrine de Platon sur la vérité* que Heidegger montre le lien inéluctable se trouvant entre le problème de la vérité et celui de l'être chez Platon. C'est précisément dans son herméneutique de la pensée de Platon et plus précisément du livre VII du célèbre ouvrage *République*, que notre auteur fait ressortir les éléments essentiels de l'Idée platonicienne. « *L'«idée» est la vue-au dehors, l'é-vidence (Aussehen) qui ouvre une perspective (Aussicht) sur la chose présente. L'«εἶδεν» est le pur fait de briller, au sens où l'on dit que «le soleil brille». Elle n'est pas sous la dépendance d'une autre chose qui se trouverait derrière elle et qui la ferait paraître, elle est elle-même ce qui paraît et qui n'a pas d'autre affaire que de paraître, de briller elle-même* »¹⁶. Pensant l'Idée comme ce qui ne dépend de rien d'autre que d'elle-même, Platon la dote d'un caractère principal.

Mais si les idées sont intrinsèquement dans chaque chose, en ce sens qu'elles présentent, il existe pour Platon l'Idée dont l'essence est de rendre les idées à toutes les réalités. « *L'Idée de toutes les idées consiste en ceci qu'elle rend possible l'apparition de toutes les choses présentes dans leur entière visibilité. C'est pourquoi l'Idée des idées est ce qui rend apte purement et simplement : το ἀγαθόν* »¹⁷. Pour la première fois, le principe obtenu à travers une démarche rationnelle s'explique comme étant le Bien suprême. L'Idée appelée encore le Bien suprême revêt un double sens dans la mesure où elle est la plus haute et la source exclusive des possibilités. Heidegger précise que l'*agathon* (la notion du bien

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Contribution à la question de l'être*, dans M. HEIDEGGER, *Question I*, p. 211-212.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 146.

¹⁷ *Ibid.*, p. 150.

rattachée à l'Idée), doit se comprendre comme « le vaillant, ce qui réalise et peut réaliser ce qui convient »¹⁸. Il souligne le sens archéologique de l'Idée. « Pour toutes les 'choses' et pour leur choséité, l'Idée suprême est l'Origine, c'est-à-dire la cause »¹⁹. Ainsi, l'Idée comme la vérité est principe dans sa consistance.

Tout homme voulant accéder à la vérité passe obligatoirement par une voie d'effort. Un tel effort lui permet de dépasser l'apparence que laissent transparaître des choses sensibles. Il cherche à « égaliser sa vision à ce qui lui pré-existe (...). C'est sur cette exigence d'égalisation, d'adéquation, qu'est fondée désormais la connaissance »²⁰. La pensée platonicienne constitue de facto un élément fondateur de toute la méthode des différentes formes de connaissance, les sciences naturelles y comprises. Avec Platon, en effet, la vérité acquiert un sens dont la nouveauté et la signification inaugurent tout un système de pensée. La vérité sera dans la connaissance une affaire d'effort considérable d'esprit. « Elle devient la conformité acquise de l'esprit à l'idée »²¹. La notion de l'Idée chez Platon introduit également le champ moral dans la réflexion philosophique et ceci est d'autant plus vrai que comme le pense l'auteur de *Sein und Zeit*, « l'ἰδέα devient le modèle. L'idée devient en même temps l'idéal »²². L'Idée, étant le Bien et la vérité en soi, est ce qu'il faut rechercher. La pensée de Platon, en d'autres termes, inaugure une autre ère de pensée dans la mesure où ce qui était jusque-là la simple pensée, résultat de l'étonnement, devient la philosophie.

Platon, en effet, met un terme à toute une pensée originelle de ses prédécesseurs où la vérité était autre qu'une entité métaphysique. « Avec Platon la pensée touchant l'être de l'étant devient 'philosophie', parce qu'elle est un regard levé vers les idées. Mais la 'philosophie', qui commence ainsi avec Platon a désormais le caractère de ce qu'on appellera plus tard 'métaphysique' »²³. Platon inaugure la philosophie dans ce sens qu'il pense la vérité comme Idée égale qui demeure hors du devenir. Avec Platon, l'abîme de différences s'installe entre l'être et la pensée, et la relation qu'ils entretiennent devient celle de la mesure. Heidegger fait savoir que c'est avec Platon que « le penser étend sa domination sur l'être et en même temps sur ce qui est opposé à l'être »²⁴. Dans cette perspective, on peut logiquement

¹⁸ M. HEIDEGGER, *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 199.

¹⁹ *Ibid.* p. 151.

²⁰ O. LAFFOUCRIERE, *Le Destin de la Pensée et « La mort de Dieu » selon Heidegger*, Paris, La Haye, 1968, p. 67-68.

²¹ *Ibid.*, pp. 67-p. 69.

²² M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 188.

²³ M. HEIDEGGER, *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions II*, p. 159.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 198.

penser que comme la pensée domine l'être, de même la pensée domine la vérité.

I.1. 2. Vérité et christianisme

Le christianisme, dans l'histoire de la pensée philosophique, a joué un rôle important, en ceci que non seulement la pensée chrétienne a prédominé longtemps en Occident mais aussi et surtout en ce que, d'une part, cette pensée porte en elle un héritage incontestable de la pensée grecque, d'autre part, en ce qui concerne les différents courants qui s'y greffent de manière diverse. Eu égard aux multiples questions soulevées par la pensée chrétienne, Heidegger ne passe pas sous silence ce qu'il en a été du sens et des implications aussi bien sur le plan de la question de l'être que sur le plan du problème de la vérité. « *La possession de la vérité a été proprement transportée dans la foi, c'est-à-dire dans le fait de tenir pour vrais la parole de l'Ecriture et le dogme de l'Eglise. La suprême connaissance et doctrine est la théologie, en tant qu'exégèse des paroles divines de la Révélation inscrites dans l'Ecriture et prêchées par l'Eglise* »²⁵. Le christianisme, à côté de considérer la vérité comme le prénom de Dieu, prend sa doctrine pour une véritable incarnation de la vérité voire pour une vérité absolue. La théologie chrétienne, cherchant à faire comprendre rationnellement Dieu, emprunte dans l'histoire les différentes voies plus ou moins philosophiques. C'est dans cette perspective que le platonisme et l'aristotélisme sont conciliés, en quelque sorte, avec le contenu de la révélation pour tenter d'expliquer rationnellement l'existence de Dieu.

Le fondement, ou en d'autres termes le principe, doit, selon Aristote, rester ultimement un. Il s'agit ici de faire ressortir la nécessité du fondement et de nous accorder à dire, dans cette même logique aristotélicienne, que de fondement en fondement, l'obligation à la fois logique et ontologique de s'arrêter à un fondement ultime s'impose. Toute vérité est nécessairement justifiée par un fondement, Heidegger affirmera que « *la vérité implique donc essentiellement un rapport avec quelque chose comme un 'fondement', 'une raison'. C'est parce que le problème de la vérité nous conduit nécessairement dans les 'parages' du fondement* »²⁶.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mène nulle part*, Paris, Gallimard, 1994, p.107.

²⁶ M. HEIDEGGER, *L'être essentiel d'un fondement ou « raison », Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 95.

Comme chez Platon, pour la pensée chrétienne, le fondement et la vérité forment une même et une seule réalité. Dieu, étant à la fois vérité et fondement d'une totalité considérée comme l'*ens creatum*, est une entité ultime à laquelle la pensée doit se rapporter. La présence de l'onto-théologie dans la métaphysique de Platon et d'Aristote n'est plus à démontrer. Ainsi, le disciple avoue qu'il aime Platon, mais qu'il aime davantage la vérité. Les deux penseurs grecs sont largement exploités au profit théologique par les penseurs chrétiens dont les plus connus sont saint Augustin et saint Thomas.

I. 1. 2. a. La pensée grecque dans le christianisme

Heidegger pense que le christianisme présente beaucoup de similitudes avec ce qui relève de la doctrine de Platon. « *Nietzsche a donc raison de dire : le christianisme est un platonisme pour le peuple* »²⁷. La doctrine platonicienne fut, sur le plan de la pensée dans l'histoire, la première à bipolariser et à hiérarchiser ce qui n'était qu'un dans la pensée originellement grecque. Le monde suprasensible comme le monde sensible ont les correspondants dans la doctrine chrétienne selon leurs attributs respectifs.

A l'*Idée* immuable et éternelle qui transcende toutes les réalités sensibles et d'autres idées, correspondra « *ce plus haut étant lui-même, qui est alors nommé également Dieu* »²⁸. Le concept du monde sensible prend aussi une connotation chrétienne sans toutefois connaître un changement de fond. Dans la doctrine chrétienne, le concept « monde », par rapport à son sens platonicien, subit un changement léger. Le fond semble resté le même. Ainsi, « *Mundus signifie bien chez Augustin la totalité du créé* »²⁹, l'autre sens renvoie à l'idée de la méconnaissance de Dieu ; il s'agit, comme le souligne Heidegger, d'« *aimer le monde (amare mundum), ce qui équivaut exactement à 'ne pas connaître Dieu' (non cognoscere Deum)* »³⁰.

Comme l'*Idée* qui est l'étant transcendant, Dieu, dans la perspective chrétienne, est le Transcendant. Ainsi Heidegger justifiera ce rapprochement entre les deux doctrines : « *Le Transcendant est l'étant suprasensible. Il est donné comme l'étant le plus haut, au sens de la*

²⁷ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1968, p. 114.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Contribution à la question de l'être*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 215.

²⁹ M. HEIDEGGER, *L'être essentiel d'un fondement ou « raison »* dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, p. 115.

³⁰ *Idem*.

Cause première de tout étant. Dieu est pensé comme cette Cause première »³¹. C'est dans ce sens que se trouve manifestement établie une certaine relation entre la doctrine chrétienne et le platonisme. Dans la conception chrétienne, en effet, Dieu est non seulement source de la vérité mais surtout la vérité absolue qui se traduit par l'idée de création et celle qui consiste à modeler la création au créateur.

I. 1. 2. b. La critique heideggerienne de la vérité du christianisme

Pour Heidegger, la doctrine chrétienne est para-philosophique quant à sa méthode et quant à son contenu. On n'accède pas à la vérité chrétienne par un quelconque questionnement rationnel dont l'issue nous renseignerait sur ce qu'est cette vérité. La vérité divine s'exprime dans son sens absolu dans la mesure où il va de soi que ce qui est créé, sans passer par d'autres voies, est toujours créé par Dieu. Ainsi, dans cette logique chrétienne, le fondement de tout créé est a priori connu comme Dieu. « *Celui, par exemple, pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », la réponse à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu* »³².

Si l'activité philosophique consiste essentiellement à sortir d'une quelconque tranquillité, d'une certaine sécurité pour entrer dans un sillage de questionnement incessant et par-là même, se mettre sur un chemin, même si celui-ci ne mène nulle part, pour la théologie chrétienne, la procédure n'a rien de commun avec celle de la philosophie. Pourtant, les deux formes de savoir affirment d'elles-mêmes, qu'elles sont essentiellement l'une comme l'autre le champ privilégié du déploiement de la vérité. « *Même si l'on voulait dire, écrit Heidegger, que dans les deux cas la vérité est enseignée, il demeure que ce qui s'appelle ici vérité est entièrement différent... Tout bien considéré, la doctrina christiana ne veut pas transmettre un savoir sur l'étant et source qu'il est : sa vérité est au contraire de part en part une vérité de salut (Heilswahrheit). Il y va d'une assurance de salut pour l'âme singulière et immortelle* »³³.

Au sujet de l'héritage grec dont le christianisme a fait usage, Heidegger, à travers son herméneutique des présocratiques, montre que, en ce qui concerne les interprétations, en

³¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 131.

³² M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1968, p.19.

³³ H. BIRAULG, *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal* dans *Heidegger*, (Les cahiers de l'Herne, 45), Paris, Edition de l'Herne, 1983, 389-402, p. 531.

l'occurrence celle de la notion aristotélicienne d'*energeia* et même pour les tentatives platoniciennes de la compréhension de l'être, l'héritage originellement grec fut trahi parce que transformé et oublié. « *La métaphysique occidentale postaristotélicienne ne doit pas sa forme à l'héritage et au développement d'un prétendu système aristotélicien, mais à une méconnaissance de l'étant incertain et ambigu (offenheit) dans lequel Platon et Aristote laissèrent les problèmes capitaux* »³⁴. Le christianisme, en définitive, n'a exploité que des pensées chancelantes qui, au lieu de percer profondément et originellement la pensée, se sont réfugiées dans la recherche d'un fondement appelé premier et suprême.

La vérité, comme entité métaphysique appelée *Idée* ou Dieu selon que l'on se situe chez Platon ou selon que l'on se situe dans le christianisme, a un sens archéologique. Il s'agit de l'étant le plus supérieur. Une telle vérité est essentiellement modèle auquel l'homme se conforme et par rapport auquel il s'évalue. « *Toute évaluation, là même où elle évalue positivement, est une subjectivité* »³⁵. Cette forme de vérité est fondée, pour Heidegger, sur le mécanisme de représentation ; par conséquent, elle est basée sur la subjectivité de l'homme. Dans le même sens Gianni Vattimo dira : « *ce que le sujet croyait lui être extérieur est au contraire posé et affirmé par lui* »³⁶. Dès lors, pour Heidegger, la vérité dont il a été question jusqu'ici, en effet, n'est pas moins anthropomorphique que celle qui sera la possession exclusive de l'homme. Dans la même perspective, l'approchement conceptuel entre Platon et saint Augustin met en question, d'une certaine manière, le destin du christianisme. « *D'après le jeune Heidegger, l'idée métaphysique d'éternité n'est que le « lieu » où l'homme cherche à s'enfouir, pour échapper à l'être dans le temps, pour se dérober à l'histoire. Heidegger essaie de montrer que, chez Augustin, la contemplation néoplatonicienne de l'éternité a affaibli l'expérience chrétienne de la vie facticielle* »³⁷. Le christianisme, aux yeux de Heidegger, en puisant dans le platonisme, a mis en péril beaucoup de ses propres potentialités.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 68.

³⁵ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans M. HEIDEGGER, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 130.

³⁶ G. VATTIMO, *Métaphysique, violence, Sécularisation*, dans C. ALUNNI, *Filosofia'86, La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988, 85-107, p. 95.

³⁷ E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, Leuven, Peeters, 2010, p. 1065.

I. 2. FORMES ANTHOPOCENTRIQUE DE LA VERITE

I. 2. 1. La logique comme horizon de la vérité

I. 2.1. a. Vérité et proposition

Si, chez Platon, la vérité était conçue en termes, d'une part, de conformité méthodique de ce qui est changeant par rapport à ce qui est pleinement, et d'autre part, d'entité métaphysique à laquelle revient toutes les qualités non périssables, le père de la logique, Aristote, quant à lui, cherche à s'arracher à ce mode du dédoublement. Ainsi, le disciple de Platon ne s'accorde pas avec son maître sur le problème de la vérité. « *Aristote s'est borné à suivre le λόγος plus fidèlement, scrupuleusement et plus loin que Platon. D'où : amicus Plato sed magis amica veritas* »³⁸. Aristote, pour qui la vérité importe mieux que les amis, s'écarte de la voie de son maître pour rechercher la vérité dans la logique. C'est la logique au sens aristotélicien qui devient la demeure de la vérité. « *La logique est tenue ici pour un tribunal institué de toute éternité et à tout jamais, dont bien entendu aucun homme raisonnable n'aura l'idée de mettre en doute la compétence comme première et dernière instance* »³⁹. A la logique revient toute force et tout droit de régulation d'un discours cohérent. Quiconque en sort s'expose à une sorte d'errance hors de la vérité et sombre dans la nihilité et dans l'absurdité.

La question de la vérité change le lieu et par-là même son essence, dans la mesure où elle entre dans le discours de l'homme. C'est aux mots qu'il revient de traduire la vérité dans ce sens que ces premiers sont équivalents d'une chose ou d'une situation donnée. « *L'adéquation – homoiosis – s'appliquant au langage désignera maintenant l'équivalence à établir entre ce qui est et le mot qui est à dire. L'exactitude se réfugie dans l'énoncé. Le vrai devient la qualité de la proposition bien construite* »⁴⁰. La vérité devenue l'apanage de la logique entre manifestement en pleine portée de l'homme. Le *logos* auquel on accorde une importance exorbitante implique une idée d'adéquation dans ce sens que la proposition aura toujours à traduire ou à faire manifester une réalité dont elle est séparée. C'est dire que d'un côté il y a les mots et de l'autre la réalité à laquelle ces premiers se réfèrent et se rapportent.

³⁸ J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger : philosophie grecque*, Paris, Minuit, 1973, p. 108.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 37.

⁴⁰ O. LAFFOUCRIERE, *Le Destin de la Pensée et « La mort de Dieu » selon Heidegger*, Paris, La Haye, 1968, p.88.

Quelque chose de nouveau apparaît dans la définition de la vérité. La logique devient le fondement de la vérité. En ce qui concerne le fondement, nous entendons ce à partir de quoi la vérité de la logique se réalise. On constate, dès lors, que la vérité chrétienne n'est pas la même que celle de la logique. « *En devenant une propriété de la proposition, la vérité ne déplace pas seulement son lieu, elle transforme son sens* »⁴¹. La vérité de la logique retrouve finalement son fondement dans le sujet qui émet le jugement à travers l'énoncé. En effet, l'homme de qui provient le jugement est confondu avec la source de l'apparition. Alors ressort-il de notre propos que la vérité se réalise à travers les propositions. « *Vérité et apparence ne sont pas dans l'objet, dans la mesure où il est intuitionné, mais au contraire dans le jugement porté sur lui dans la mesure où il est pensé* »⁴². La vérité ainsi comprise est plus ou moins détachée de l'objet alors que la vérité recherchée prétend en refléter l'être.

Dans ce sillage de vérité comme apanage des jugements, nous soulignons, avec Hans-Georg Gadamer, qu'il s'agit seulement, pour Aristote, des propositions d'*apophansis* : « *c'est-à-dire sur l'énoncé d'un jugement. Dans un passage devenu classique, Aristote souligne qu'il traite exclusivement du logos 'apophantique', c'est-à-dire du mode de discours où seul importe le caractère vrai ou faux du discours, et qui ne se préoccupe pas des phénomènes de prière (...) Aristote a ainsi légitimé le primat du 'jugement' dans la logique* »⁴³. Le jugement devient la condition de possibilité de la vérité. En effet, le jugement dont il est question s'articule fondamentalement par rapport à quelque chose d'autre que lui, c'est ainsi que se prolonge la notion de l'adéquation platonicienne.

I.2 .1. b. La vérité comme adéquation

Si l'on s'en tient à l'usage et à la compréhension ordinaires de la vérité, on ne se tromperait peut-être pas en rattachant essentiellement le concept d'adéquation à celui de la vérité. On entend ici et là l'usage excessif du concept de vérité ; on parle de vérité de la science, de vérité de la philosophie, de vérité de la croyance, etc. A côté de cette énorme difficulté, il y en a une autre qui réside dans la double face de la vérité. Il s'agit de la vérité des choses et de la vérité des énoncés. « *Ce double caractère de l'accord traditionnel de l'essence de la vérité : veritas est adaequatio rei et intellectus. Cela peut signifier : la vérité est l'adéquation de la chose à la connaissance. Mais cela peut s'entendre aussi : la vérité est*

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 190.

⁴² E. KANT cité par M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 266.

⁴³ H.-G. GADAMER, *Les fondements philosophiques du XX^e siècle*, dans G. VATTIMO (éd.), *La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988, 197-217, p. 208.

l'adéquation de la connaissance à la chose. (...). Ces deux conceptions de l'essence de la veritas vise toujours un 'se conformer à...' et pense donc la vérité comme conformité (Richtigkeit) »⁴⁴. Il convient de souligner que la compréhension de la vérité comme adéquation sous-tend toute l'histoire de la philosophie. « Toute la pensée philosophique se meut en effet dans le cercle de la fameuse formule : Veritas est adequation rei et intellectus, dont l'idéalisme, le matérialisme, le sensualisme, l'empirico-criticisme, bref, toutes les écoles essaient en vain de sortir »⁴⁵. Tant que l'homme se situe au centre de toute forme de connaissance, la vérité se comprendra toujours dans le sens de l'adéquation entre ce que l'homme pense, se représente et ce qui est.

La logique a si profondément pénétré la vie existentielle de l'homme que tout discours qui se veut sérieux doit, en effet, s'inscrire dans les lois de la logique devenues les gardiennes de la vérité. Pour Heidegger, la logique ne fait que se représenter l'étant dans son être plutôt que de laisser l'étant se déployer dans ce qu'il est. On donne une grande d'importance à la formulation des concepts, d'une façon ou d'une autre, pour constituer conceptuellement l'être de l'étant. Ainsi, la logique, se réglant improportionnellement à l'étant, défigure et voile l'être même de cet étant. « La logique comprend la pensée comme représentation de l'étant dans son être, être que la représentation se donne dans la généralité du concept »⁴⁶.

La logique constitue un système hors duquel tout est dénué de sens et de signification. Elle est un système conçu, développé et défendu par les sujets pour des raisons d'une recherche de garantie de leur compréhensibilité et de la bonne marche de leurs propres préoccupations aussi bien épistémologiques que linguistiques. Pourtant, la logique n'épuise pas l'étantité de l'étant ou ce que l'on peut appeler l'objectité de l'étant. En cela, la logique, traçant et délimitant le champ de la vérité, nous plonge dans une sorte d'ignorance de l'étant voire de la vérité dans son sens le plus original. Heidegger exprime l'incapacité de la logique en ce qui concerne la définition et la détermination de la vérité. « Aucune logique ne peut contenir la vérité »⁴⁷.

La logique, à travers sa force régulatrice qui s'est développée et répandue à travers les millénaires, a sans nul doute contribué largement au processus de l'oubli de l'être. « On

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 165.

⁴⁵ R. GUILÉAD, *Etre et liberté, Une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1965, p. 59.

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans M. HEIDEGGER, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 129.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, p. 81.

est si imbu de « logique » que l'on range aussitôt dans les contraires à rejeter tout ce qui s'oppose à la somnolence résignée de l'opinion. Tout ce qui ne demeure pas fixé au positif connu et chéri, on le rejette dans la fosse à l'avance préparée de la négation pure, celle qui récuse tout, pour finir dans le néant et accomplir ainsi le nihilisme. Sur ce chemin logique, on fait tout sombrer dans un nihilisme que l'on s'est constitué à l'aide de la logique »⁴⁸. La prétention de la logique à être la case de la vérité est, selon Heidegger, une pure illusion et un danger extrême dont il faut se défaire. Il faut donc, pour dépasser la logique, penser la vérité originairement par une remise sur pieds d'une pensée questionnante. Seule cette nouvelle pensée nous sortira des évidences historiques de la logique.

I. 2. 2. La vérité dans le champ de l'objectivation

I.2.2. a. Certitude comme vérité

De la vérité en logique, nous nous apercevons que la vérité est une construction qui objective l'étant dans le champ des mécanismes de représentation. Le processus de l'objectivation, quoique trouvant ses germes dans le platonisme, se déploie en sa pleine force avec le cartésianisme pour atteindre son acmé avec Nietzsche. Pour Heidegger, en effet, plus l'histoire de la philosophie se développe, plus la maturation de la vérité comme étant l'expression de l'objectivation du sujet s'accomplit. Notre auteur, pour bien situer la pensée cartésienne sur la vérité, tente de comprendre le monde de pensée au sein duquel se déploie Descartes. Heidegger rattache la pensée cartésienne au reste de l'histoire de la métaphysique. La détermination de l'étant par l'homme date de longtemps.

Dans la pensée grecque, *« l'homme (...) est, selon la doctrine métaphysique, la bête qui pré-sente »⁴⁹*. Par conséquent, c'est à l'homme que revient la capacité de connaître non seulement l'étant qu'il est, mais aussi les autres étants qu'il n'est pas. L'objectivation constitue, en effet, une forme achevée du caractère de se pré-senter qui revient à l'homme et du coup elle est comprise en lien avec l'activité scientifique de l'homme de la métaphysique. *« Cette objectivation de l'étant s'accomplit dans une représentation visant à faire venir devant soi tout étant, de sorte que l'homme calculant puisse en être sûr (sicher), c'est-à-dire*

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans, M. HEIDEGGER, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 128.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p. 57.

certain (gewiss). Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation »⁵⁰.

La vérité comme propriété de l'homme est ce dont l'homme est certain par ses mécanismes de représentation. La vérité entre ipso facto dans la sphère du relativisme et devient manipulable et corvéable à la merci de l'homme. Pour Heidegger, l'entrée en philosophie de Descartes est significative. « *L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes* »⁵¹. L'homme, le seul capable par essence de se représenter, devient la mesure de tout étant. Remarquons que Heidegger ne fait pas allusion à la fameuse phrase de Protagoras : « L'homme est la mesure de toute chose », car il en fait une autre herméneutique qui n'entre pas dans son interprétation anthropocentrique de la vérité.

Dans la logique cartésienne, l'étant doit être pris de la façon dont il est seulement compris, fixé et arrêté par l'homme. Il n'y a plus alors l'étant dans ce qu'il est indépendamment de l'homme, mais l'étant selon la représentation de l'homme. « *Le mot repraesentatio. Représenter signifie ici : faire venir devant soi, en tant qu'ob-stant (Entgegenstehendes) ce qui est-là-devant (das Vorhandene), le rapporter à soi, qui le représente, et le ré-fléchir dans ce rapporter à soi en tant que région d'où échoit toute mesure* »⁵². L'homme dispose ainsi de la façon grâce à laquelle il parvient à prendre l'étant pour l'objet qu'il veut. En cela, il occupe le centre du monde. Celui-ci est entendu non seulement dans son sens de cosmos et de nature, mais également comme l'histoire. A cet effet, Heidegger, reprenant la phrase de Schopenhauer, « *le monde est ma représentation* »⁵³, montre comment l'homme se situe déjà par rapport au monde et combien le monde revêt par le fait même le caractère d'un objet possédé. Dans cette même perspective, les pouvoirs humains constituent un moyen privilégié de mesure et d'accomplissement pour la maîtrise et la possession efficaces et presque effectives de l'étant dans son ensemble.

La certitude fait éclore une dimension anthropologique à laquelle sera réduite toute la philosophie. L'homme, ainsi devenu le centre de tout à partir de la « *certitude qui n'est rien d'autre que la mise en sûreté de la chose représentée pour l'acte qui la représente* »⁵⁴, s'empare des étants tout en les organisant selon sa volonté. La vérité dans sa forme de

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 114.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibid.*, p. 119.

⁵³ A. SCHOPENHAUER cité par M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, Gallimard, 1957, p. 41

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Dépassement de la métaphysique*, dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 99.

certitude brouille la vérité de l'étant pour présenter l'étant selon les fantaisies et les calculs du sujet. Il convient de rappeler que, pour Heidegger, c'est la représentation qui constitue l'architectonique de la vérité-certitude. Le fait que la vérité est entrée entièrement entre les mains de l'homme confère à ce dernier le rôle d'être le fondement et le dominateur ultime de tout étant. « *L'homme se fonde lui-même comme le Mètre de toutes les échelles auxquelles on mesure (c'est-à-dire auxquelles on peut faire le compte de) ce qui peut passer pour certain, c'est-à-dire pour vrai, c'est-à-dire pour étant* »⁵⁵. Tout ce qui est présent, en effet, reçoit de l'homme non seulement le sens mais aussi le genre de sa présence. Mais il s'agit, bien sûr, du sens et du genre de la présence selon la représentation, laquelle représentation affaiblit et dépouille l'étant de son sens et de son genre de présence originels.

I. 2. 2. b. Règne de la vérité comme volonté

Le mouvement visant à faire de la vérité l'apanage de l'homme continue et s'accroît, d'après Heidegger, avec l'avènement de la volonté comme vérité. Notre auteur montre que Nietzsche, qui est le grand penseur de la vérité comme volonté, reste dans la métaphysique, car il met au cœur de sa pensée la notion de valeur. Ladite valeur est aussi bien présente chez Platon que dans le christianisme. « *La pensée de Nietzsche reste prise dans l'idée de la valeur, il lui faut énoncer ce qui est essentiel pour elle sous une forme quasi régressive, c'est-à-dire comme inversion de la valeur de toutes les valeurs* »⁵⁶. Avec cette inversion des valeurs, la volonté devenue un-se-vouloir-soi-même, on se rend facilement compte que le sujet voulant obtient d'une façon sans précédent une emprise sur tout, avec un empressement tellement ambitieux que la volonté se déploie désormais comme un être-maître-sur et un-avoir-pouvoir-sur tout ce qui est et ce qui est susceptible d'être. Ainsi « *l'ego volo est un fils spirituel d'ego cogito* »⁵⁷, dans la mesure où les deux mettent l'homme par-dessus tout.

L'homme représentant et voulant, s'écarte et se débarrasse de la vérité-entité métaphysique dont il ne maîtriserait pas les tenants et les aboutissants. Ce faisant, la vérité revêt avant tout et au-delà de tout le caractère exclusivement anthropocentrique. Tout devient l'anthropologie, « *car l'anthropologie (...) est cette interprétation philosophique de l'homme qui explique et apprécie l'étant dans l'ensemble à partir de l'homme et en rapport avec*

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 143.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁷ D. FARRELL KRELL, *Heidegger / Nietzsche*, dans M. HAAR, *Heidegger*, (Les cahiers de l'Herne, 45), Paris, Edition de l'Herne, 1983, 200-210, p. 167.

l'homme ». ⁵⁸ La vérité-volonté fait apparaître un monde où la vérité devient plurielle dans la mesure où elle est comprise dans un rapport intime avec la vie.

Alors que la vérité dans son sens absolu fixait et figeait la vie, ce qui ne rime pas avec l'essence de la vie qui s'exprime, d'après les promoteurs de la volonté, par un double mouvement, à savoir : croissance et conservation. Cette vérité dont la stabilité, la consistance et la perdurance sont les expressions intrinsèques est, aux yeux de Nietzsche, à la fois illusion et erreur. La vérité dont il est question s'oppose à la vie et donc au vivant. « *Le vivant est une association formée par la combinaison des deux traits fondamentaux : accroissement et conservation* ». ⁵⁹ La vérité s'inscrivant dans le sillage de la vie se défait des attributs comme stabilité et consistance pour se comprendre comme un perpétuel dépassement de soi en tant que la volonté elle-même est essentiellement dépassement d'elle-même. Ainsi, parle-t-on de la vérité selon qu'elle satisfait les exigences de la vie actuelle. L'intérêt du sujet voulant devient, plus que jamais, le critère déterminant de toute vérité. Il s'agit d'un changement radical dans le sillage de la vérité dans la mesure où cela s'étend même au niveau de la compréhension du passé. « *La représentation 'scientifique', universellement valable et objective du passé est rigoureusement dévalorisée en faveur de la vie qui est souvent plus gênée et paralysée qu'aidée par le poids d'un passé scrupuleusement représenté. C'est ainsi que Nietzsche parvient à la conséquence selon laquelle les illusions sont plus utiles que la vérité objective lorsque l'intérêt de la vie le nécessite* » ⁶⁰.

La vérité au sens de la volonté est l'expression la plus forte de la forme de l'objectivation poussée à l'extrême. Manifestement, « *le rythme de l'être scande le mouvement de la pensée* » ⁶¹. C'est dans cette logique de transvaluation qui s'opère au sein de la métaphysique occidentale et donc au sujet de l'être, que l'on constate que le problème de la vérité connaît aussi une mutation légère puisque la représentation reste au cœur de la vérité du règne de la volonté.

La volonté, pour se garantir et se réaliser, doit se dépasser dans l'envahissement et dans l'usage excessif des autres étants. C'est ainsi que le calcul visant à assurer l'intensification de la volonté et même de la vie se développe à travers les formes modernes de la technique. Selon Heidegger, cela se produit parce que « *la volonté a besoin d'une mise*

⁵⁸ F. COUTURIER, *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, P.U.M., 1971, p. 318.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 188.

⁶⁰ J.-A. BARASH, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 49-50.

⁶¹ M. ZUNDEL, *Ouverture sur le vrai*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 30.

*en sûreté d'un fonds du passage à une vie supérieure »*⁶². Le règne de la technique est la forme achevée de la volonté dans sa propre satisfaction et intensification.

Il convient, dans l'optique de sortir de l'acception de la vérité construite, de nous efforcer d'élucider ce en quoi consiste la vérité comprise comme ce qui transcende l'être humain dans ses efforts de comprendre ce qui est. La nouvelle figure de la vérité chez Heidegger, n'étant pas construite, s'élève au-dessus de l'étant calculé et / ou absolutisé pour appartenir à l'être. Il s'agit de la vérité donation. Celle-ci s'appréhende hors des schèmes épistémologiques et moins encore logiques ordinaires pour être saisie en rapport étroit avec l'être. « *Le problème de la vérité, traité avec l'ampleur qui lui revient de droit, transcende la pure logique et même la théorie de la connaissance proprement dite* »⁶³.

Dans la quête d'explicitier la vérité donation, nous analyserons la vérité dans son sens phénoménologico-ontologique : il s'agira de comprendre le phénomène de la vérité à la lumière de l'ontologie et surtout de leur lien intrinsèque. Nous y éluciderons le fait que l'homme est, par son être, engagé dans la vérité avant toute tentative de se construire la vérité. Ainsi passons-nous du premier Heidegger du *Dasein* au second Heidegger. Dans la même perspective, nous tenterons de comprendre la vérité donation à partir de l'esthétique. En effet, le sens que Heidegger donne à l'œuvre d'art renforce et explicite davantage ce que nous appelons la « vérité donation ». Le beau cède la prééminence à la vérité donation dans l'œuvre d'art et dans le langage.

⁶² M. HEIDEGGER, *Dépassement de la métaphysique* dans M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 95.

⁶³ A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité*, Louvain, Nauwelaerts, 1965, p. 20.

I.3. SENS PHENOMENOLOGICO-ONTOLOGIQUE DE LA VERITE

I.3. 1. La primauté de la vérité ontologique

Martin Heidegger, dans sa réflexion sur la vérité, s'est tracé une nouvelle voie à travers laquelle l'originalité de sa pensée dans le grand horizon de la vérité a vu le jour. En effet, sa démarche qui culmine dans l'ontologie en général laisse une empreinte inéluctable sur le problème de la vérité. Et c'est dans cette perspective que Joseph Sadzik souligne que « *ce qui importe pour Heidegger, c'est l'ontologie de la vérité, son essence en tant que vérité, sans tenir compte de tels ou tels jugements vrais* »⁶⁴. Cette ontologie, s'inscrivant dans une démarche globale de la pensée de Heidegger, constitue une condition de possibilité de toute vérité phénoménologique. Il est important de souligner que, dans le déploiement de la vérité ontologique, l'homme joue un rôle indispensable.

Par sa constitution ontologique, le *Dasein* est engagé et constitue une condition *sine qua non* dans l'existence et la découverte de la vérité. C'est dans son déploiement constitutif et *ek-statique*, dans l'ouvert des phénomènes, que le *Dasein* découvre la vérité des étants sans pour autant en fonder la compréhensibilité et l'ouverture. Ainsi donc la compréhensibilité de l'être de l'étant précède et possibilise sa compréhension. Rappelons que pour Heidegger, « *est étant tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon ; ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore l'étant* »⁶⁵. En élargissant le champ de compréhension de la notion d'«étant», le professeur allemand fait que ce concept recouvre tous les objets, toutes les personnes et Dieu lui-même. En somme, tout ce qui est définissable et dont on peut établir les attributs est un étant. Il ne s'agit pas d'une conception réductionniste de la réalité à la manière des différents courants philosophiques comme l'idéalisme ou le matérialisme pour ne citer que ceux-là. Ce chapitre visera la saisie de la vérité dans son rapport coexistantiel avec la non-vérité selon que le sens ontologique de la vérité ne laisse pas la vérité se donner en absolu pour des raisons que nous essayerons d'élucider.

⁶⁴ J. SADZIK, *Esthétique de Martin Heidegger*, Paris, Editions Universitaires, 1963, p. 169.

⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 30.

Au regard des différentes métaphores de la vérité dans l'histoire de la pensée, Heidegger se lance dans une recherche de ce qui en constitue le fondement et qui, du coup, n'a jamais été pensé comme tel. Ainsi, il montre la perplexité de la vérité logique qui relève essentiellement de l'éloignement de l'étant pour être une construction de l'intelligence humaine et appelle à recourir à la conception des anciens Grecs qui suppose une démarche épistémologique non agressive. « *ἀποφάνσις : laisser être une chose telle qu'elle vient en présence* »⁶⁶ ; ce venir en présence suppose inévitablement une étape de faire apparaître original qui n'est pas une construction encore moins une production de la conscience. Heidegger se rapproche des Grecs dans la saisie originale du concept de « phénomène » qui est au voisinage du concept d'*alêtheia*. Ainsi nous en donne-t-il le sens : « *τά ἀλήθεια, l'ouvert dans le non-retrait, ce à quoi, un temps, se refuse l'échappée ; il est τὰ φαινόμενα, ce qui de soi-même se montre* »⁶⁷. L'étant pensé comme phénomène qui vient dans l'ouverture hors du retrait se rapporte nécessairement et présuppose toujours comme son horizon le non-retrait.

I. 3. 1. a. Le phénomène de la vérité et l'ontologie fondamentale

Chercher à comprendre et à rapprocher le phénomène de la vérité et l'être n'est pas une innovation chez Heidegger. Pour celui-ci, en effet, « *la philosophie a de toute l'antiquité associé la vérité à l'être* »⁶⁸. Pourtant ce rapprochement n'a pas été approfondi afin de penser la vérité dans un rapport intime avec l'être. Le lieu de la vérité dans la philosophie a toujours été la connaissance. C'est ainsi que la demeure de la vérité est considérée comme les énoncés des jugements. La vérité étant la concordance entre l'énoncé et l'objet ne rend pas compte de l'être de l'objet dans la mesure où la vérité est un rapport. Peut-on alors justifier en quoi consiste ce rapport ? Pour Heidegger, même la phénoménologie n'a pas remédié à ce problème de la vérité. C'est ainsi qu'il critique son maître Husserl d'avoir privilégié la méthode plutôt que la vérité des phénomènes. « *Pour Husserl, le principe de tous les principes est avant tout non pas un principe concernant le contenu de la chose mais un précepte méthodologique* »⁶⁹. La question semble précipiter la philosophie dans l'impasse ; d'où la nécessité de poser autrement le problème de la vérité.

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Les séminaires du Thor*, dans *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 408.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 416.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 263.

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, dans *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 292.

On remarque également, chez Heidegger, dans la tentative de repenser la vérité, une sorte de sortie de la conception métaphysique de la vérité, laquelle conception pose toujours le vrai à côté du faux. Ce besoin de se défaire du dualisme métaphysique, lequel dualisme dans le domaine de la vérité sous-entend le vrai avec le faux, semble avoir commencé bien avant Heidegger. Le dépassement de ce dualisme est déjà présent chez Nietzsche. « *La nécessité de repenser, d'une façon radicale, l'essence de la vérité, en supprimant l'antagonisme rigide que la tradition métaphysique, dominée par le dualisme du bien et du mal, établissait entre le vrai et le faux* »⁷⁰. Le reproche adressé à la vérité traduite par les énoncés consiste en ceci que l'énoncé ne fait qu'exister à l'égard de la chose dont il prétend dire l'être. Pour Fernand Couturier, en effet, « *l'énoncé est un être-à-l'étant découvrant de l'étant* »⁷¹. Il s'agit, dans cette logique, d'une comparaison entre les représentations véhiculées par les énoncés avec la chose. La vérité perd son caractère d'adéquation ou d'accord entre l'énoncé et la chose. La question de la vérité en tant que ce qui relève de l'être-découvrant doit être pensée pour le premier Heidegger en rapport avec l'étant dont le constitutif fondamental est d'être-découvrant en tant qu'il est un être-dans-le-monde. Cet étant est le *Dasein*.

Que la vérité des énoncés se fonde sur le sujet qui se prononce sur l'objet tout en respectant et en apprésentant l'essence et le sens de l'objet, elle reste très dépendante de la vérité phénoménologique qu'Aristote nommera noétique. En effet, c'est parce que l'étant se montre et est à découvert que tout discours sur cet étant est susceptible d'être possible. Cette primauté de ce qui est à découvert est retrouvée chez le Stagirite car « *selon Aristote, c'est la vérité noétique, soit le caractère dé-couvert, manifeste, de l'être des choses qui sont, qui se trouve au fondement de la vérité logique* »⁷². Le premier Heidegger montre que poser le problème de la vérité revient à poser le problème du *Dasein*.

1.3. 1. b. L'existential être-au-monde et le problème de la vérité

L'existential, chez le premier Heidegger, est une constitution fondamentale de l'être du *Dasein* humain. Notre auteur écrit : « *nous appelons les caractères d'être du Dasein des existentiels* »⁷³. L'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) est important à comprendre dans l'analyse du problème de la vérité dans la mesure où le *Dasein* est la condition de toute recherche de la vérité. « *Le Dasein est l'étant qui en son être se rapporte ententivement à cet*

⁷⁰ J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1969, p. 296.

⁷¹ F. COUTURIER, *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, P.U.M., 1971, p. 60.

⁷² I. SCHÜSSLER, *Le problème de la vérité. Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger*, Lausanne, Payot, 2001, p. 174.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 76.

être »⁷⁴. L'être-au-monde est, en effet, un phénomène qui connaît plusieurs moments constitutifs dont ceux qui nous intéressent dans le champ de la vérité sont : « être au » et « monde ».

Le *Dasein* n'est pas au monde selon son choix ou selon une relation établie entre l'âme et le monde ; il est de son être d'être au monde. Certes, la connaissance assure la connexion entre le *Dasein* et d'autres étants intramondains, mais, il s'avère que cette connaissance n'est possible qu'à la base du mode d'être du *Dasein* en tant que être-au-monde. En effet, c'est parce que « *l'être-au-monde du Dasein, et sa facticité avec lui, s'est chaque fois déjà dispersé et éparpillé en des variétés déterminées* »⁷⁵ que la connaissance est possible. La meilleure preuve en est que l'on ne peut pas parler de la connaissance là où le *Dasein* n'entretient aucune relation ontologique avec le monde. Ainsi disons-nous que la recherche de la vérité ordinairement située entre le sujet et l'objet n'est possible que parce que le *Dasein* a pour mode fondamental d'être-au-monde. Heidegger subordonne l'acte de connaître à l'être-au-monde du *Dasein* en écrivant : « *connaître est un mode d'être du Dasein comme être-au-monde ; il a sa fondation ontique dans cette constitution d'être* »⁷⁶. C'est ainsi que poser le problème de la vérité dans le sens de la connaissance est avant tout poser la question sur le *Dasein*.

Après avoir énuméré les sens possibles du concept « monde », Heidegger précise le sens qui l'intéresse. « *Par dérivation la tournure du monde veut alors dire dans notre terminologie un genre d'être du Dasein et jamais celui d'un étant la-devant* »⁷⁷. Le monde, chez Heidegger, ne s'entend pas dans le sens de la spatialité ou d'un tout dont les étants sont éléments constitutifs. On cherche tout simplement à comprendre l'être de l'étant en ce que celui-ci ne se donne pas directement, en ce qu'il n'est pas d'emblée dévoilé et donc bien connu. Heidegger précise que le *Dasein* dans son être-au-monde se déploie quotidiennement au près des étants dans ses préoccupations multiples. « *La question phénoménologique porte d'abord sur l'être de l'étant se rencontrant au milieu de cette sorte de préoccupation* »⁷⁸. En tant qu'être-au-monde, le *Dasein* ne se préoccupe pas seulement au près des étants différents de lui. « *Le monde du Dasein offre donc de l'étant qui ne diffère pas seulement de l'outil et des choses, mais qui, au contraire, conformément à son genre d'être comme Dasein, est dans*

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 86.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 102.

*le monde au sein duquel il s'y rencontre tout en ayant lui-même la manière d'être-au-monde. Cet étant n'est ni là-devant ni utilisable, mais tout comme le Dasein lui-même qui l'offre – il l'est aussi et est là avec »*⁷⁹.

Le *Dasein* entretient ontologiquement les relations avec ses semblables. Ces relations ne sont pas comme celles qu'il entretient avec les étants utilisables. Néanmoins, c'est dans son mode ontologique d'être-au-monde que le *Dasein* se situe dans la vérité de l'être et toujours avec possibilité de chuter. C'est la détermination ontologique du *Dasein* en tant qu'être-au-monde qui précède et rend possible les différentes formes de vérité qui ont traversé l'histoire de la philosophie. C'est parce le *Dasein* est ontologiquement être-au-monde que « pour Descartes, vérité signifie autant que sûre dis-position du re-présenté dans le re-présenter se représentant ce qu'il pose devant soi ; vérité est certitude. Pour Nietzsche, vérité est identique à tenir-pour- vrai »⁸⁰. Heidegger de l'*Etre et Temps* pense que le problème de la vérité doit se penser radicalement à partir d'une phénoménologie ontologique du *Dasein* dans la mesure où ce dernier, de part son être, est toujours auprès des étants avec lesquels il entretient des relations. Ces relations supposent un autre mode d'être qui est l'ouverture.

1.3. 1. c. L'ouverture du Dasein et la vérité

Dès son ouvrage majeur *Etre et Temps*, Heidegger soulève le problème de la vérité et l'analyse dans un rapport très étroit avec la constitution ontologique du *Dasein*. Il ressort de l'analytique existentielle du *Dasein* que l'être de l'homme, pour être compris ontologiquement et plus profondément, doit être saisi par-delà les différentes disciplines qui ont tendance à morceler l'homme dans le tout qu'il est. Les diverses études sectorielles de l'homme telles que la psychologie, la biologie et l'anthropologie, loin de nous donner l'idée de l'être de l'homme dans son tout nous plongent dans l'oubli total de son être profond. Ainsi, Heidegger pense-t-il que le *Dasein*, dans ce qu'il est d'existential, c'est-à-dire quelque chose d'ontologiquement déterminant, est porté dans son être à sortir de lui.

Heidegger, dans la perspective de montrer que le *Dasein* est ontologiquement constitué par une ouverture inéluctable aussi bien aux autres étants qu'aux étants qui sont ses semblables, parle de l'être du *Dasein* comme souci. Pour lui, en effet, « *souci ne peut pas vouloir dire un comportement particulier à l'égard de soi-même, parce que le soi est déjà caractérisé ontologiquement par l'être-en-avance-sur-soi* ». ⁸¹ Ainsi, il y a la vérité en tant

⁷⁹ M HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 160.

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 153.

⁸¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, p. 242.

qu'accord entre le sujet et l'objet parce que le *Dasein* a pour mode d'être comme souci. Il faut dire encore que le souci, dans ce sens, est toujours non seulement antérieur à tout vouloir et à toute forme d'envie mais également qu'il en est la condition de possibilité. Ce qui revenait à l'énoncé dans le champ de la vérité comme accord entre l'énoncé et la chose revient chez Heidegger au *Dasein*. Ainsi, l'étant-découvrant de l'être devient le mode d'être du *Dasein*. « *Etre-vrai au sens d'être-dévoilant est une manière d'être du Dasein. Ce que ce dévoilement rend lui-même possible, doit nécessairement être nommé 'vrai' en un sens encore plus original. Les soubassements ontologiques existentiels du dévoilement lui-même montrent avant tout le phénomène le plus original de la vérité. Le dévoilement est une manière d'être de l'être au-monde* »⁸².

A partir de ce rapprochement que Heidegger fait entre l'énoncé et le *Dasein*, notre auteur dégage deux formes de vérité : « *la préoccupation dévoile l'étant intérieur au monde. Celui-ci devient le dévoilé. Il est 'vrai' au sens premier, c'est-à-dire dévoilant est le Dasein. Vérité au sens second ne signifie pas être-dévoilant (dévoilage) mais être-dévoilé (dévoilement)* ».⁸³ Dans sa façon d'être qui est d'être dévoilant, le *Dasein* connaît deux moments constitutifs dans son « être-jeté ». Il s'agit là de la question de la facticité du *Dasein*. Celui-ci est de par son être toujours dans un monde qu'il ne choisit pas et avec lequel il entretient des relations diverses. Le *Dasein*, à qui revient d'être toujours avec l'être-dévoilé, c'est-à-dire de garder ce qui est dans l'étant de la vérité, ne le fait pas toujours. Le *Dasein* est ce qu'il a à être chaque fois qu'il assure son existence qui consiste à être dans la vérité. « *La vérité (l'être-dévoilé) doit toujours commencer par être-extorquée à l'étant. L'étant est ravi au retrait. L'être-dévoilé, chaque fois qu'il a factivement lieu, est toujours, pour ainsi dire, un rapt* »⁸⁴. Si la vérité consiste ainsi dans le dévoilement de ce qui dans son être, il convient de dire que le *Dasein* n'est pas toujours dans la vérité dans la mesure où, dans son ouverture, il lui arrive de mener une *ek-sistence* inauthentique. Dans cette *ek-sistence*, le *Dasein*, plutôt que d'être dévoilant, devient dissimulant.

Pour montrer que l'homme est inéluctablement dans l'horizon de la vérité, Heidegger affirme : « *Partout où l'homme ouvre son œil et son oreille, déverrouille son cœur, se donne à la pensée et considération d'un but, partout où il forme et œuvre, demande et rend grâce, il se*

⁸² M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 271.

⁸³ *Ibid.*, p. 271

⁸⁴ *Ibid.*, p. 273.

trouve déjà dans le non-caché »⁸⁵. D'une part, la vérité dépend de la manière dont l'être se déploie dans son dévoilement à travers les étants, et, d'autre part, la vérité dépendra de la disponibilité du *Dasein* et de la façon dont il prend soin de la manifestation de l'étant. « *La conception de la vérité dans une époque donnée est ce qui nous permet de juger de la révélation de l'Etre pour cette époque* »⁸⁶. La non négligeable part de l'homme dans la saisie du problème de la vérité nous sert de voie pour nous rapprocher davantage d'une compréhension beaucoup plus originale.

La vérité dans la pensée heideggerienne perd son caractère d'être une constitution pour devenir purement et simplement quelque chose d'autre. « *Tout comportement se caractérise par le fait que, s'établissant au sein de l'ouvert, il s'en tient constamment à ce qui est manifeste comme tel. (...) Le comportement est ouvert sur l'étant* »⁸⁷. L'ouverture du comportement du *Dasein* sur l'étant qui est dans l'ouvert ne va pas sans danger dans la mesure où le *Dasein*, au lieu de se laisser guidé par la mesure qu'est l'étant, s'éloigne de l'attitude qui viserait à le prendre pour ce qu'il est et de l'exprimer tel qu'il est. Il s'agit ici d'une *ek-sistence* inauthentique. Ainsi, l'apétit du comportement humain expose l'étant à une dissimulation dans la mesure où, le *Dasein*, dans la procédure épistémologique d'appréhender l'étant, ne parvient pas à mener l'*ek-sistence* authentique. Cette dernière consiste à être dans le dévoilement. Puisque deux formes d'existence sont inséparables, « *le Dasein est cooriginalement dans la vérité et dans la non-vérité* »⁸⁸. Poser la question de la vérité suppose une prise en considération du *Dasein* en tant que ce dernier en assure la possibilité.

Heidegger, ayant montré combien l'homme constitue une origine de la non-vérité, nous invite à adopter la liberté. Il ne s'agit pas de la liberté dans son sens le plus ordinaire qui en ferait une propriété de l'homme. Au contraire, la liberté dont il est question est une détermination ontologique de l'homme qui le porte à dévoiler l'étant qui se présente dans l'ouverture afin d'en découvrir la vérité. C'est ainsi que la liberté est en relation intrinsèquement forte avec la vérité, « *parce que la vérité est liberté en son essence, l'homme historique peut aussi, en laissant être l'étant, ne pas le laisser être en ce qu'il est et tel qu'il*

⁸⁵ M. HEIDEGGER, *La question de la technique*, dans M. HEIDEGGER, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 25.

⁸⁶ B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1963, p. 101.

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 170.

⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 274.

*est. L'étant, alors est travesti et déformé »*⁸⁹. L'entrée du *Dasein* dans l'horizon du problème de la vérité est, chez Heidegger, une manière nouvelle de penser la vérité originelle sur la base ontologique.

La vérité, telle que nous venons de l'esquisser, s'inscrit, dans son sens originel, dans la constitution fondamentale du *Dasein*. Le premier Heidegger précise que la vérité présuppose que l'être du *Dasein* soit constitué par l'ouvertude à travers laquelle il assume ou pas son existence qui est celle d'être auprès des étants dans leur vérité. Le problème de la vérité se pose ainsi originalement en prenant en considération l'ontologie fondamentale du *Dasein*. Avec le second Heidegger, le problème de la vérité connaît un léger changement en ce sens qu'il opère un mouvement qui part de l'être et qui cherche à dépasser la métaphysique.

I. 3. 2. La structure transcendante de la vérité

I.3. 2. a. Le laisser-être dévoilant comme dissimulation

Le problème de la vérité, tel qu'il est soulevé dans la perspective qui tente de dépasser la métaphysique et par-là même la philosophie, s'inscrit dans le déplacement et dans le dépassement du problème de l'être. Heidegger, en cherchant à thématiser la question de l'être, ne laisse point intacte la question de la vérité. Et ceci parce que la vérité et l'être sont des notions inéluctablement liées. Ainsi, « *la notion de vérité subit le même déplacement que celle de l'être* »⁹⁰. Il ne s'agit plus de la vérité de l'étant telle qu'elle est pensée dans la tradition métaphysique. Heidegger nous introduit dans un univers d'une pensée où « *c'est l'Etre qui fait apparaître l'homme en se faisant apparaître à lui* »⁹¹. La vérité, en effet, appartenant à l'être cesse d'être l'apanage de l'homme et se dégage dans un espace dont l'homme ne saurait dresser les limites. Le terme *Dasein* cède la place au terme homme chez le second Heidegger. Soulignons que quelques attributs du *Dasein* restent considérés et reviennent au terme homme. Le caractère transcendant, voire insaisissable, de la vérité trouve ses origines non seulement dans le sens originel de la vérité comme *alethéia* mais aussi dans le fait que « *la non-vérité appartient à l'essence de la vérité* »⁹², mais aussi dans les tentatives humaines de découvrir la vérité. Il ressort de ces deux considérations que la non-vérité comme condition de possibilité de la vérité constitue une errance permanente de la question de la vérité.

⁸⁹ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 179

⁹⁰ F. MARTY, *La question de la vérité*, Paris, Sèvres, 1971, p. 9.

⁹¹ P. THEVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, Baconnière, 1966, p.76.

⁹² M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité. Approche de l'Allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001, p. 113.

L'histoire de la métaphysique telle qu'elle est comprise par Heidegger n'a toujours été que la constitution d'un discours descriptif, voire intrusif, de l'étant. Pourtant, il s'avère important de souligner avec notre auteur que l'oubli de l'être qui en est la caractéristique capitale n'est pas imputable à la distraction de l'homme mais qu'il est inhérent à la structure intrinsèque de l'être. L'étant a toujours attiré l'attention de l'homme parce qu'il est plus facilement accessible et originellement "laissé-être". Le « laisser-être » peut être appréhendé dans un double sens. Il s'agit du fait d'être et le fait d'être-decouvert.

En premier lieu, « *le sens le plus profond de l'être, c'est laisser. Laisser être l'étant* »⁹³. Si Heidegger insiste non seulement sur la corrélation mais aussi sur la relation de causalité entre l'être et l'étant, il n'échappe pas à la tendance fondamentaliste qui caractérise foncièrement toute la métaphysique. Il faut, en effet, considérer l'être non pas comme un fondement définissable, voire personnalisable, mais comme un fondement sans fond. Ce qui est connu sous le nom de "*Abgrund*", c'est-à-dire ce qui ne dispose pas d'un fond saisissable.

L'être de la métaphysique, pour Heidegger, est un étant. Notre auteur s'engage dans une métaphysique de la métaphysique qui, au lieu de penser l'être de l'étant et la vérité de l'étant, pense l'être de l'être. Selon cette entreprise, notre auteur cherche à dépasser la conception de la vérité selon la métaphysique. A cet effet, il souligne : « *Le déclin de la vérité de l'étant veut dire que la manifestation de l'étant, et du seul étant, perd l'exclusivité, qu'elle possédait jusqu'ici, d'une prétention servant de règle et de mesure* »⁹⁴. Dans cette option de dépassement de la conception de la vérité, notre auteur fait remarquer que la vérité doit désormais se penser dans un autre rapport à l'être. Il ne s'agit pourtant pas de l'être de la métaphysique puisque, pour Heidegger, « *l'être n'est en rien un étant. (...) Il n'y a donc aucune chose qui réponde au mot et à la signification de l'être* »⁹⁵. Si l'être, tel que pensé par l'auteur de *Etre et Temps*, ne renvoie à aucune réalité ou pour parler linguistiquement si le concept être entendu comme signifiant ne renvoie à aucun signifié, ce n'est pas pour autant qu'il ne mérite pas notre attention.

La pensée que Heidegger déploie sur l'être ne se conçoit pas dans les limites de la logique ordinaire et fait cohabiter les éléments que la métaphysique comme la logique déclarent incompatibles et voire contraires. C'est dans cette perspective qu'il fait intervenir le

⁹³ M. HEIDEGGER cité par I. SCHÜSSLER, *Le problème de la vérité. Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger*, Lausanne, Payot, 2001, p. 187.

⁹⁴ M. HEIDEGGER, *Dépassement de la métaphysique*, dans M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 82.

⁹⁵ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 96.

néant dans la saisie de l'être, et que le devenir ou l'apparence, loin d'être les opposés de l'être, lui sont intimement liés. Ainsi, reprenant l'intuition qui originellement appartient à Parménide. « *La voie du néant doit être pensée expressément en même temps que la voie de l'être, et par suite c'est méconnaître la question de l'être que de tourner le dos au néant avec l'assurance que le néant n'est manifestement pas (le fait que le néant ne soit pas quelque chose d'étant n'exclut nullement qu'il appartient à l'être)* »⁹⁶. C'est cette nouvelle appréhension de l'être qui va servir de sous-bassement au sens de la vérité qui fait prévaloir celle-ci comme non-latence sur la latence et le déceler sur le celer.

Etant donné qu'il est de l'être de laisser-être l'étant et que c'est par cette seule condition que l'étant vient en présence, en tant qu'il est le non-caché arraché à l'occultation, il s'ensuit que la non-vérité est non seulement toujours pré-existante à la vérité mais également qu'elle en constitue essentiellement une condition de possibilité sans en être séparée. Ainsi, le laisser-être qui est la caractéristique fondamentale de l'être constitue un espace qui n'est pas entièrement donné mais dont le cèlement redimensionne le décèlement. En cela le laisser-être perçu ontologiquement est fondamentalement dissimulation de la vérité.

En second lieu, la vérité, n'étant pas quelque chose d'existant en soi et extérieurement à l'homme, a aussi pour condition de possibilité la constitution ontologique de ce dernier. C'est parce que Heidegger cherche à déterminer les conditions de possibilité de toute compréhension qu'il analyse la structure ontologique du *Dasein*. En effet, la nature de tous nos acquis épistémologiques suppose que nous soyons de prime abord capable d'un laisser-être l'étant duquel nous voulons avoir une connaissance.

Pour Heidegger, « *laisser-être signifie s'adonner à l'étant* »⁹⁷. Ce qu'il explique par « *l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel* »⁹⁸. L'homme par son ouverture illimitée, dans la mesure où n'importe quel étant est susceptible de se manifester à lui, est appelé à laisser-être l'étant ce qu'il est afin que l'étant ne soit pas appauvri, voire ignoré, à cause d'une certaine disproportion que risque toute procédure appréésentative. Le fait que l'homme se situe d'ores et déjà dans le champ de la vérité n'implique pas nécessairement que c'est toujours la vérité de l'étant qui est visée *a priori*. Ainsi, tout comportement visant à dévoiler la vérité est en même temps dissimulatif et ceci est d'autant plus vrai qu'il est de l'être de l'homme de

⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 119-120.

⁹⁷ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 176.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 177.

s'ouvrir à un étant particulier, dans les limites du temps et de l'espace, ce qui constitue en même temps et pour la même raison une dissimulation de l'étant dans son ensemble.

Il convient également de mentionner que le décèlement de l'étant qui n'est que toujours postérieur à la dissimulation de l'étant constitue pour l'homme l'objet vers lequel il tient plusieurs comportements aussi bien dévoilants que dissimulateurs. Le fait que l'étant est d'une façon ou d'une autre connu ne signifie pas pour autant qu'il ne garde aucun aspect inconnu. L'étant dans son être dans l'ouvert est une manifestation de la vérité donation en tant qu'il se donne à découvrir et pourtant il garde un certain secret toujours existant. « *Le secret (Geheimnis) n'a cependant pas quitté cette existence insistante ou inauthentique, mais il est oublié ; il est là comme l'essence oubliée de la vérité. Il domine l'existence de l'être-là comme la non-vérité, c'est-à-dire le non-déploiement de la vérité* »⁹⁹. Quand bien même l'homme croirait être dans la vérité, à partir du seul fait qu'il dispose d'une certaine connaissance sur ce qui est, le secret constitutif de ce qui est demeure. Ce n'est pas parce que le caché de ce qui est est oublié par l'homme que ce premier n'existe pas. « *Si tous nos comportements supposent la présence de l'étant qu'ils visent au sein de l'appétit humaine, si tous donc s'adressent à lui, tous n'ont pas pour fin (a fortiori, pour fin explicite) de le dévoiler comme l'étant qu'il est* »¹⁰⁰. Dans la perspective de relever le caractère dissimulateur dans le champ de la vérité, il nous est important de rappeler que l'étant dans sa position et sa relation avec d'autres étants peut comporter une part de dissimulation en cela qu'il se présente à nous avec tant d'obscurité et de déformation avec lesquelles nous l'appréhendons parce qu'il s'annonce comme tel à nous.

Il n'est plus à démontrer, toutefois, que Heidegger revisite la pensée grecque afin d'en déceler le sens de la vérité qui, au cours de l'histoire de la métaphysique, est tombée dans l'oubli. C'est ainsi que se justifie l'intérêt manifeste pour Parménide et Héraclite dont les pensées respectives loin de s'opposer, comme toute l'histoire de la métaphysique l'enseigne, se ressemblent. « *Selon Heidegger, la pensée de Parménide ne serait pas éloignée de celle d'Héraclite pour qui la nature aime à se cacher* ».¹⁰¹ Ainsi Heidegger cherche-t-il à penser originellement la notion de vérité en opérant un retour à la pensée grecque notamment avec le concept "alètheia".

⁹⁹ F. COUTURIER, *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, P.U.M., 1971, p. 185.

¹⁰⁰ A. DE WAELHENS, *Phénoménologie et vérité*, Louvain, Nauwelaerts, 1965, p. 93.

¹⁰¹ J. BRUN, *Les Présocratiques*, (Que sais-je ?, 1319), Paris, PUF, 1982, p. 76.

I. 3. 2. b. Rapport entre *alètheia* et « vérité donation »

Le concept *alètheia* est très important dans la pensée de Heidegger sur la vérité. Depuis *l'Etre et Temps*, l'*alèthèia* constitue la forme la plus ancienne et la plus originelle de la vérité. Il convient pour nous d'en rappeler le sens étymologique qui se confond au sens philosophique : « Le mot se compose de deux éléments : 1) le préfixe *ἀ-*, qui est un *ἀ-* privatif, 2)- *λήθεια* qui appartient au substantif *λήθη*, oubli, et au verbe *λανθά*, se cacher, être caché. Conformément à ces deux éléments Heidegger traduit le mot littéralement par *Un-verborgenheit*, *dé-cèlement*, *dés-abrègement* »¹⁰². Cette tentative de définition nous renvoie à quelque chose d'inhabituel par rapport à ce à quoi nous sommes habitués quand il s'agit de ce que l'on comprend par le mot vérité.

En effet, Heidegger se situe au niveau de la perspective du commencement de la pensée. « 'Rester cacher' est en grec le mot déterminant. (...). Par le mode de son dire, la langue grecque nous informe que le fait de se cacher, c'est-à-dire aussi celui de demeurer non-caché, a le pas, en même temps qu'il les régit, sur toutes les autres manières dont les choses présentes sont présentes »¹⁰³. Il s'ensuit que, pour que l'étant soit le non-caché et entre dans la non-occultation, il faut laisser derrière lui l'état de l'occultation. Toutefois, les deux moments, à savoir la non-occultation et l'occultation de l'étant ne sont ni contradictoires ni opposés ; il s'agit au contraire de deux moments qui se soutiennent l'un l'autre dans un combat qui ne finit pas. Le concept d'*alètheia* sous-tend la notion de la « vérité donation » dans la mesure où c'est par l'arrachement à l'état caché que ce qui est se donne en entrant dans le découvrir. La « vérité donation » comprise en rapport avec le concept d'*alètheia* garde essentiellement une double constitution à savoir ce qui se laisse appréhender et ce qui reste et demeure caché. « C'est le se cacher qui garantit son être au se-dévoiler »¹⁰⁴. Seul le se-cacher, le voilement, le se-retirer détient et constitue la possibilité et la place du se dévoiler sans toutefois en être une deuxième réalité.

Il est important de souligner que dans l'avènement de la vérité au sens d'*alètheia* ou de la non-occultation, lequel sens renvoie à l'entrée en présence d'un étant, l'occultation n'est pas pour autant exclue. « Heidegger reconnaît à l'être de toute chose une part de mystère. La reconnaissance de cette part mystérieuse de la vérité de l'être des étants, familière aux premiers penseurs grecs, s'est progressivement effacée au cours de l'histoire de la

¹⁰² I. SCHÜSSLER, *Le problème de la vérité. Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger*, Lausanne, Payot, 2001, p. 182.

¹⁰³ M. HEIDEGGER, *Aletheia*, dans M. HEIDEGGER, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 317.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 328

métaphysique »¹⁰⁵. C'est dans ce même élan que tout ce qui est, à côté de son aspect saisissable et connaissable, garde constitutivement un côté caché. La « vérité donation » suppose l'entre en présence ou la non-occultation qui se comprend originalement dans le concept d'*alètheia*.

I. 3. 3. « Vérité donation »

I. 3. 3. a. *L'inséparabilité entre la vérité et la non-vérité*

Aux yeux de la tradition philosophique occidentale, le paradoxe le plus illogique que Heidegger semble commettre est l'affirmation de la cohabitation harmonieuse des deux contradictions, à savoir la vérité et la non-vérité. « *L'idée même de la 'Logique' se dissout dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle* »¹⁰⁶. De la part de l'homme qui effectue une connaissance ontique, il en est ressorti que cette dernière ne peut en aucun cas s'égaliser à l'étant dans son être ; ce qui corrobore l'idée selon laquelle la connaissance ontologique est toujours antérieure et supérieure à la connaissance ontique.

L'être de l'étant est constitutivement marqué par la donation et le retrait et ceci dans son rapport avec le *Dasein* qui est l'étant découvrant. Ainsi, Heidegger fait remarquer que « *le Da-sein en tant qu'il ek-siste, engendre le premier et le plus étendu non-dévoilement, la non-vérité originelle. La non-essence originelle de la vérité est le mystère* »¹⁰⁷. L'homme, dans son rapport avec le phénomène de la vérité, s'affronte à l'étant en tant que lui-même est un étant fini et que sa finitude marque de ses empreintes la possibilité d'accéder à l'étant. Ceci veut dire, en effet, que la finitude comme trait déterminant de l'être humain affecte l'avènement de la vérité et en révèle la non-vérité comme ce qui est inhérent à la démarche de découvrir.

Heidegger persiste, dans son célèbre débat avec le professeur Cassirer. « *La vérité elle-même est intimement liée à la structure de la transcendance en ce sens que le Dasein est un étant qui est ouvert aux autres et à soi-même. Nous sommes un étant qui se tient dans le dé-voilé de l'étant. Se tenir ainsi dans l'apérîté de l'étant voilà ce que j'appelle être-dans-la-vérité, et je vais même plus loin et dis : étant donné la finitude de l'être-dans-la-vérité de l'homme, il y a en même temps dans l'homme un être-dans-la-non-vérité. La non-vérité*

¹⁰⁵ R. BERNET, *Le secret selon Heidegger et « La lettre volée » de Poe*, dans *Archives de Philosophie*, t.68, 3, 2005, (379-400), p. 379.

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 65.

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, p. 183.

appartient au noyau le plus intime de la structure du Dasein »¹⁰⁸. Heidegger, réfutant l'existence des vérités éternelles qui seraient universellement valables, tâche de montrer combien la question de la vérité ne peut être posée qu'à la seule condition qu'il y ait un étant comme le *Dasein* dont la structure admet et rend possible l'advenir de la vérité.

L'inséparabilité que nous tentons de comprendre entre la vérité et la non-vérité se justifie dans notre réflexion à partir de quelques points que nous jugeons importants, notamment les éléments nécessaires qui concourent à l'avènement de la vérité. En effet, l'homme, de par sa structure ontologique, a la possibilité de savoir ce qui relève de la "patence" de l'être ; soulignons avec Heidegger que « *Patence veut dire : étant ouvert de ce que l'oubliance de l'être tient enfermé et latent* »¹⁰⁹. Il est de l'essence de l'être, en effet, de se déployer tout en se retenant. Ce double mouvement à la fois contraire et complémentaire est constitutif de l'être. Ce dernier, dans sa coopération avec l'homme, se déploie dans sa vérité et il revient à l'homme de prendre en charge cette vérité.

Pour Heidegger : « '*Savoir*' signifie, pouvoir se tenir dans la vérité. La vérité est manifestation (offenbarkeit) de l'étant. Savoir c'est par suite : pouvoir se tenir dans la manifestation de l'étant, endurer celle-ci »¹¹⁰. L'homme dans son « vouloir savoir » semble être confronté à une double difficulté : d'une part, il recherche la vérité alors que celle-ci le dépasse si l'on s'en tient à sa structure essentiellement finie, et, d'autre part, le déploiement de la vérité présente intrinsèquement un caractère ambigu lié à la *patence* de l'être.

Dans la tentative d'expliquer le fait que la vérité et la non-vérité sont consubstantielles, nous considérons que l'homme, dans ses multiples préoccupations derrière l'étant calculable et représentable, ne cesse d'être dans la vérité. « *L'homme est bien plutôt 'jeté' par l'Etre lui-même dans la vérité de l'être, afin qu'ek-sistant de la sorte il veille sur la vérité de l'Etre, pour qu'en la lumière de l'Etre, l'étant apparaisse comme l'étant qu'il est* »¹¹¹. La vérité dont l'homme a la charge, en effet, n'est pas sa vérité mais la vérité de l'être. N'étant donc pas sa vérité, cette dernière lui échappe chaque fois que l'homme se dérobe de sa raison d'être et qu'au lieu de veiller sur la vérité de l'être il se perd dans l'inauthenticité derrière l'étant. « *La tâche fondamentale de l'homme, répondre à l'exigence de l'être et ainsi rendre profondeur justice à l'étant. Alors se dessine une double attitude à*

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 35-36.

¹⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 32

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹¹¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans M. HEIDEGGER, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1967, p. 101.

l'égard de l'étant : l'une obscurcit l'être et induit l'homme en errance ; l'autre contribue à ouvrir l'être et conduit l'homme à se retrouver lui-même »¹¹². L'homme est exposé, en effet, à une double possibilité, à savoir, celle de s'égarer loin de la vérité de l'être ou celle d'être dans sa vérité tout en se retrouvant lui-même.

1.3.3.b. Le sens de la « vérité donation »

Nous nous sommes efforcé d'entrer dans une pensée qui se démarque de la métaphysique occidentale sur plusieurs plans. Il s'est agi d'opérer un dépassement par rapport au fond et à la méthode de la métaphysique dans le sens où nous entendons la métaphysique comme étant la philosophie occidentale qui s'est développée de Platon à Nietzsche. Dans cette tradition, qui est constituée par plusieurs pensées dans les époques différentes, s'est développé quelque chose de commun sur le plan de la question de la vérité. Celle-ci a toujours été objet d'une représentation de la part de l'homme. Il s'avère important de souligner que si l'homme, dans la métaphysique, a pensé la vérité comme étant sa constitution, l'on ne saurait passer sous silence le fait que l'homme est l'étant dont la constitution ontologique permet de se représenter et de comprendre la vérité comme quelque chose de construit. Nous trouvons, sous sa forme la plus achevée, l'affirmation de l'anthropocentrisme chez Nietzsche que Heidegger appelle le penseur de la fin de la métaphysique.

Il est à rappeler que la pensée métaphysique, en tant qu'elle s'est prioritairement emparée des objets, s'est bâtie sur le fond d'un mécanisme intellectuel qui vise à objectiver. Heidegger définit ce que veut dire « objectiver ». *« Qu'est-ce qu'objectiver ? C'est faire quelque chose un ob-jet, le poser comme ob-jet et ne le représenter qu'ainsi »¹¹³. Nous trouvons, à partir de ces explications, combien nos expériences quotidiennes sont largement ou entièrement marquées par le fait d'objectiver ceux qui, dans nos différents comportements, sont d'une façon ou d'une autre concernés. Ainsi, lorsqu'il s'agit de se prononcer sur l'état de telle ou telle chose, nous ne faisons que l'ob-jectiver. Il en est de même quand il s'agit de répondre à nos besoins, fussent-ils matériels ou spirituels.*

Nous nous représentons l'être des étants selon que ceux-ci peuvent nous être utiles ou selon un autre intérêt envisagé. Toujours est-il que la chose, dans la métaphysique, nous est accessible par le biais de l'objectivation. *« La pensée objectivante et l'activité rationnelle par rapport à une fin servent à reproduire une 'vie' caractérisée par le fait des sujets capables de connaître et d'agir s'adonnent à une autoconservation intransitive, aveuglement dirigée sur*

¹¹² J.-B. LOTS, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1988, p.21.

¹¹³ M. HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 126

*soi-même, en tant que 'fin' unique »*¹¹⁴. Le propre de la pensée objectivante est que l'homme se met au centre de tout comme fin ultime.

Dans notre analyse, il ne s'agit pas seulement de l'objectivation de ceux à quoi nous nous rapportons comme étant le palpable. Peut être aussi ob-jet, « *ce qui est pro-jeté et maintenu devant la perception, l'imagination, le jugement, la volonté et l'intuition* »¹¹⁵. Cette approche prolonge la liste de ce que l'on peut appeler objet. Ainsi, à côté de l'objet entendu comme ce que l'on peut tenir, mesurer, calculer et transformer, s'ajoutent plusieurs autres expériences existentielles, à savoir : nos jugements sur l'état d'une chose donnée, ce que nous-mêmes nous pensons et voulons, etc.

La vérité sur ce qui se laisse objectiver appartient à l'étant qui objective et, par conséquent, elle n'est pas à l'abri des fantaisies et des humeurs de ce dernier. Cette vérité est construite. Une telle vérité, au lieu d'accéder à la constitution ontologique de l'étant en question, et au lieu de prendre en compte les paradoxes que l'objet regorge dans son être, reste enfermée et appauvrie par le sujet dont les visées sont la plupart de temps extérieures à l'étant et purement anthropocentriques. La vérité qui ne suppose pas en premier lieu le sujet n'aurait pas un sens objectivable. Il s'agira, au contraire, d'une vérité dont le sens sera décelé dans la mesure où l'homme prendra conscience de son appartenance à l'ensemble des étants dont il n'est pas fondement. L'homme, comme étant, ne s'érigerait plus en mesure, maître et possesseur. Certes, il jouera le rôle qui est le sien tout en reconnaissant que le fondement de l'étant ne peut pas être un étant. Ceci est d'autant plus vrai que, dans l'expérience de tous les jours, nous ne nous livrons pas à l'étant dans ce qu'il a seulement d'objectivable.

Il est donc nécessaire de faire un saut qui consistera à sortir de cette perspective objectivante, pour entrer dans une pensée contemplative où la vérité revêt un sens de donation. « *Lorsque par exemple nous nous asseyons dans le jardin et que nous avons du plaisir à voir les roses en fleur, nous ne faisons pas de la rose un ob-jet, pas même un objet c'est-à-dire quelque chose de thématiquement représenté. Lorsque dans le dire silencieux, je m'abandonne au rouge éclatant de la rose et que je réfléchis à l'être-rouge de la rose, cet être-rouge n'est ni un ob-jet, ni une chose, ni un objet comme la rose en fleur* »¹¹⁶. L'être-rouge de la rose pose en effet le problème surtout au niveau de la démarche à travers laquelle

¹¹⁴ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. t.1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987, p. 392.

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 126.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 126.

il est saisissable. Heidegger présente une solution qui n'est pas aisément accessible pour ceux dont la pensée est purement représentative.

Ce qui nous fait avancer dans la compréhension de la pensée non-objectivante par excellence est l'œuvre d'art. En effet, pour la pensée objectivante, la vérité est essentiellement à la portée de ceux qui, à travers leurs formes représentatives, exercent une force de l'esprit pour saisir l'objet et pour en faire un usage quelconque. Contrairement à cette vérité technique qui n'est qu'un moyen, la vérité dans le domaine de l'esthétique nous met devant une autre forme de vérité dont le sens est essentiellement donation. Cette forme de vérité transparaît dans l'œuvre d'art dont la vérité n'appartient pas à l'artiste. La vérité de l'œuvre d'art transcende l'artiste, son temps et son peuple, parce qu'elle est donation. Soulignons avec Heidegger que, pour la pensée objectivante, « *la statue d'Apollon au musée d'Olympie comme un ob-jet tel que se le représentent les sciences de la nature, je puis calculer le marbre en physicien quant à son poids ; je puis faire des recherches sur le marbre selon sa constitution chimique* »¹¹⁷. La vérité résultant des différentes opérations des scientifiques ne concerne pas l'être-œuvre de cette statue.

Il convient de dire que les démarches scientifiques, se préoccupant de ce qui est calculable dans ce qui apparaît, obnubilent tout ce qui n'est pas à leur portée et par conséquent interdisent l'œuvre d'art d'apparaître dans ce qu'elle est. C'est dans cette optique, que, restant sur l'exemple de la statue, Heidegger écrit à propos des sciences naturelles que celles-ci « *n'aperçoivent pas Apollon tel qu'il se montre en sa beauté, tel qu'à travers elle il se manifeste comme apparence du dieu* »¹¹⁸. La vérité à laquelle Heidegger nous invite est d'un autre ordre qui n'est ni scientifique ni philosophique dans le sens de la métaphysique telle qu'il la définit. La vérité qui se dégage au-delà et en dehors des sciences et de la tradition philosophique a purement et simplement un sens de donation dans la mesure où elle n'est pas le produit de nos représentations et qu'elle se donne pour qu'auprès d'elle l'homme veille et reste en garde.

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 127.

¹¹⁸ *Idem.*

DEUXIEME PARTIE : LA « VERITE DONATION » ET SES IMPLICATIONS ETHIQUES DANS LA THEOLOGIE HERMENEUTIQUE DE CLAUDE GEFFRE

« Gandhi disait « Comment celui qui croit avoir la vérité peut-il être fraternel ? » N'est-ce pas en effet une prétention insoutenable d'imposer à l'autre ma vérité comme la seule vérité, alors que je sais très bien que moi-même j'adhère à cette vérité dans la liberté, c'est-à-dire que je l'ai choisie parmi d'autres. Elle ne s'impose donc pas avec l'objectivité et l'universalité d'une vérité évidente, scientifique ou philosophique »¹¹⁹.

La pensée de Claude Geffré sur la vérité se structure à partir de trois étapes distinctes : la prise de distance par rapport à la conception dite classique de la vérité et sa critique rigoureusement faite, la proposition de la vérité qui s'écarte et diffère structurellement de l'ancienne vérité dite ontologique et anhistorique. Enfin, Geffré situe la vérité chrétienne dans l'horizon du vivre des contemporains en général et des chrétiens en particulier.

Pour effectuer le passage de la vérité absolue à la vérité donation, Claude Geffré se base sur le mouvement philosophique dont le déclencheur et le penseur décisif est Heidegger. Il reconnaît en celui-ci le précurseur d'un nouveau et authentique moyen d'interprétation de la vérité spécifiquement chrétienne. Dans cette seconde partie de notre travail, nous tenterons d'esquisser analytiquement le lien ou l'affinité de pensée entre Heidegger et Claude Geffré en ce qui concerne la vérité. Il sera question, ensuite, d'exposer la pensée de Geffré sur la vérité en tant que « vérité donation ». Ce développement constituera la deuxième étape de cette partie. En dernier lieu, nous chercherons à présenter l'éthique qui découle logiquement de la conception de la vérité comme « vérité donation » telle qu'elle est présentée par Claude Geffré.

¹¹⁹ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 234.

I.1. HERITAGE HEIDEGGERIEN DANS LA PENSEE DE CLAUDE GEFFRE SUR LA VERITE

Le théologien français, Claude Geffré, pense que la théologie doit se restructurer pour rester non seulement intelligible mais aussi crédible à notre époque. Avec l'ouvrage intitulé *Un nouvel âge de la théologie*, les premiers pas de la démarcation méthodologique par rapport à la démarche dite classique sont esquissés. Pour lui, en effet, « *les meilleurs artisans de la théologie fondamentale contemporaine s'efforceront de tenir compte du conditionnement postkantien de l'intelligence ; ils prendront au sérieux l'historicité de l'homme, et ils n'oublieront pas que nous sommes à l'âge de la critique ou mieux de l'herméneutique* »¹²⁰. Pour Geffré la mutation de la conception de la vérité théologique est indispensable si l'on tient compte du rapport étroit entre la philosophie et la théologie qui transparaît dans la formulation des affirmations fondamentales de la théologie. Heidegger mieux que quiconque semble avoir su donner une chance inouïe à la nouvelle manière de faire la théologie surtout dans la compréhension nouvelle de la vérité chrétienne. « *On sait que le destin de la vérité théologique est indissociable du destin de la métaphysique tel que le comprend Heidegger* »¹²¹. Geffré s'approprie théologiquement deux aspects principaux de la pensée heideggerienne. Il s'agit de la critique de la métaphysique et la redéfinition de la vérité chrétienne comme « vérité donation ».

I.1.a. La critique de la métaphysique : vers une théologie non métaphysique

Claude Geffré reprend intégralement la critique de la métaphysique telle qu'elle est développée par Martin Heidegger. Il s'agit d'une reprise qui prend en compte ses retombées sur la théologie en général et sur la vérité longtemps prêchée comme vérité absolue. « *Pour comprendre et évaluer le projet d'une théologie chrétienne non métaphysique, il faut nécessairement faire état de la critique heideggerienne de l'onto-théo-logie comme essence cachée de la métaphysique occidentale* »¹²². Le contact entre Geffré et Heidegger provoque un déchaînement d'une théologie qui se construit à l'opposé de la théologie dite classique.

¹²⁰ Cl. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972, p. 28.

¹²¹ Cl. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291, p. 281.

¹²² Cl. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, p. 71.

En effet, pour le théologien, la critique de Heidegger vis-à-vis de la métaphysique touche de fond en comble la structure même de la pensée théologique telle qu'elle est conçue depuis ses débuts. « *L'histoire de la théologie chrétienne est en effet inséparable de l'histoire des conceptions de l'être. Et, aujourd'hui, la crise de la métaphysique entendue au sens de Heidegger inaugure une nouvelle « époque » pour la théologie chrétienne, une époque où il n'est plus possible de confondre le « théologique » venant proprement de Dieu et le « théologique » de nature et de niveau purement ontologique* »¹²³. Le problème se situe au niveau de la distinction entre le théologique qui se construit sur la base de l'ontologie et le théologique qui doit être pensé à partir de la révélation.

La théologie, en s'élaborant sur le modèle métaphysique dont l'essence cachée est l'onto-théologie, « *c'est-à-dire l'explication de l'étant par son être et de l'être par un Etant suprême* »¹²⁴, a basculé dans une dynamique dont les conséquences allaient être fatales pour elle-même. Le fait que la théologie ait versé dans la confusion entre l'être suprême d'Aristote avec le Dieu des chrétiens a été un point de départ d'un absolutisme fondé sur les évidences conceptuelles. Celui-ci a vu le jour et s'est vu solidifié par la soif naïve de la certitude dans la foi. « *En faisant de l'être absolu le principe intelligible qui permet de rendre compte de tous les attributs et de toutes les œuvres de Dieu, saint Thomas prenait une option lourde de conséquences pour l'avenir de la pensée chrétienne* »¹²⁵. La théologie appelée classique est celle dont le prototype est la théologie de saint Thomas où « *Dieu identifié avec l'être absolu devient le critère herméneutique à partir duquel on peut discerner ce qui convient en propre à Dieu parmi les multiples énoncés de l'Écriture sur Lui* »¹²⁶. Dans cette perspective, la théologie se développe comme un discours pouvant rendre compte du rapport entre l'Être premier et d'autres créatures. En cela, la théologie est une science première puisqu'ayant connaissance de Dieu, l'être absolu et créateur, de qui dépend tout ce qui est susceptible de venir en présence. À côté de cette compréhension, la théologie joue aussi la fonction de rendre intelligibles les mystères de la révélation dans l'horizon au sein duquel Dieu est avant tout compris comme fondement.

À la lumière de la pensée de Heidegger, Claude Geffré reproche à la théologie classique d'être anhistorique, de se construire dans le rapport sujet-objet. Dieu est conçu

¹²³ Cl. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972, p. 73.

¹²⁴ Cl. GEFFRE, *Profession théologien : retour sur plus de quarante ans de pratique*, dans *Laval théologique et philosophique*, Claude Geffré : profession théologien, 62, 2, 2006, 7-21, p. 11.

¹²⁵ Cl. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, p. 73.

¹²⁶ Cl. GEFFRE, *La crise de la raison métaphysique dans les déplacements actuels de la théologie*, dans J.-L. VIEILLARD-BARON et F. KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, 465-483, p. 468.

comme objet que le sujet peut connaître à travers une démarche intellectuelle et surtout conceptuelle. Dieu est défini comme une substance principielle. C'est dans le rapport entre théologie et philosophie que se définit le discours sur les attributs du Dieu chrétien. Ainsi, Geffré pense que « *le tour de génie de Thomas d'Aquin est d'avoir identifié les vérités fondamentales du message chrétien, à savoir les articles de la foi, avec ce qu'on appelle les premiers principes au sens aristotélicien* »¹²⁷. L'immuabilité conceptuelle de Dieu telle qu'elle est mise en exergue dans la théologie classique, à l'image du premier moteur aristotélicien, conduit à comprendre la vérité des mystères révélés comme étant figée. Ainsi, on s'installe dans la connaissance intelligible de Dieu au détriment d'autres possibilités qu'offre le mystère du Dieu révélé.

La connaissance objectivante qui est mise en œuvre dans la théologie classique méconnaît l'aspect de l'historicité. Cette difficulté à intégrer les conséquences de l'historicité des vérités religieuses semble ne pas être l'apanage de la théologie classique car « *il se peut qu'aucune religion ne soit encore prête à accepter toutes les conséquences de son historicité* »¹²⁸. La conception selon laquelle Dieu est une substance première de qui tout acquiert intelligibilité et être nous enferme dans le dualisme du vrai et du faux. Ainsi, ramener certaines catégories chrétiennes à une compréhension qui tient compte de leur caractère historique serait tomber dans le relativisme. Le dépassement des notions substantialistes qu'inaugure Heidegger touche de plein fouet la théologie classique surtout dans la prise au sérieux des notions d'historicité, de compréhension, de langage et même des « *transformations dans l'essence de la vérité* »¹²⁹.

En ce qui concerne la vérité, Claude Geffré pense que « *dans la théologie classique, la vérité a été conçue à l'intérieur de schémas sujet-objet comme l'adéquation formelle de la réalité et de l'intelligence (adaequatio rei et intellectus). Et c'est le jugement qui est le lieu exclusif de la vérité. Le contraire du vrai, c'est le faux* »¹³⁰. La vérité sur Dieu dans la théologie classique s'extirpe de toute idée de contingence en s'instituant comme l'autre de la fausseté.

Geffré pense que la crise actuelle de la métaphysique doit être une opportunité à la théologie d'aujourd'hui pour pouvoir se penser autrement à côté de la tradition thomiste,

¹²⁷ Cl. GEFFRÉ, *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 13.

¹²⁸ J.-S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme*, Paris, Cerf, 1994, p. 10.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹³⁰ Cl. GEFFRÉ, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291, p. 284.

puisque « *on sait que le destin de la vérité théologique est indissociable du destin de la métaphysique tel que le comprend Heidegger* »¹³¹. Le théologien dominicain préconise la prise au sérieux d'une théologie herméneutique. Cette théologie n'est pas un nouvel aspect de la théologie. Il s'agit d'une démarche théologique qui réconcilie le temps et l'éternité. Cette manière de faire la théologie prend en compte le caractère existentiel des hommes d'aujourd'hui et l'historicité comme horizon de la révélation.

Pour Geffré, « *comprendre la théologie comme herméneutique, c'est prendre au sérieux l'historicité de toute vérité, y compris la vérité révélée, et prendre au sérieux l'historicité de l'homme comme sujet interprétant. Loin de vouloir gommer le caractère contingent de la vérité à la manière de l'ancienne métaphysique, la pensée moderne dirait plutôt que l'historicité est la condition même de toute restauration du sens* »¹³². C'est dans cet horizon de pensée théologique que la nouvelle démarche doit être entreprise.

En effet, d'aucun, aujourd'hui, n'ignore le rapport que la théologie, dans son élaboration, entretient non seulement avec la philosophie mais aussi avec d'autres sciences surtout humaines pour rendre plus accessible la foi à nos contemporains. En effet, « *annoncer la vérité de Jésus aujourd'hui nécessite de se mettre en rapport avec les contraintes actuelles* »¹³³. La théologie d'aujourd'hui est appelée à se laisser interpeler par la situation actuelle du sujet. Comme la philosophie, la théologie gagnerait à renoncer à la prétention d'être un savoir absolu. Pour ce faire, la théologie, tout en tenant compte du déplacement épistémologique dans l'approche de la vérité, devrait se positionner de nouveau afin de rendre raison à la foi. L'autre de la théologie classique est appelé théologie herméneutique par Claude Geffré.

¹³¹ Cl. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291, p. 281.

¹³² Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 20.

¹³³ J.-S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme*, Paris, Cerf, 1994, p. 98.

I.1.b. Heidegger dans l'élaboration de la théologie herméneutique de Claude Geffré

La critique de la théologie classique chez Claude Geffré prend en considération la critique de la métaphysique telle qu'elle est développée chez Martin Heidegger. Le premier, dans ses tentatives de dépasser la théologie classique, s'appuie sur les aspects de la pensée de Heidegger. Geffré affirme : « *quoi qu'il en soit de la pertinence historique de son interprétation du destin de la métaphysique occidentale, j'ai été de plus en plus convaincu que Heidegger inaugurerait un nouvel âge pour la théologie chrétienne* »¹³⁴. Cette rupture annonce une manière de faire la théologie en essayant de sortir de la représentation qui est faite par le sujet dans le processus gnoséologique de son objet de connaissance. À côté de la rupture épistémologique, on constate aussi l'intégration récurrente de la notion de l'historicité et celle de la situation de l'homme qui accueille et qui vit le phénomène de la foi.

Le dépassement de la connaissance qui procède par le schéma représentatif s'appuie sur le sentiment que le sujet connaissant se fait en voulant se rassurer d'une certaine certitude quand à la maîtrise de l'objet objectivé. Claude Geffré souligne que « *comprendre la théologie comme herméneutique, c'est prendre au sérieux l'historicité de toute vérité, y compris la vérité révélée, et prendre au sérieux l'historicité de l'homme comme sujet interprétant* »¹³⁵. La véritable compréhension de la notion d'historicité déclenche la critique en vue de pouvoir saisir le sens de l'événement historique sans pour autant rester sur les détails historiques peu importants qui l'entourent. La théologie herméneutique est pour cela une théologie qui se fait sur des bases critiques.

Contrairement à l'herméneutique qui chercherait à restituer le sens primordial et originaire dans son objectivité du premier déploiement, « *la tâche d'une théologie critique, c'est de restituer cette expérience fondamentale en la dissociant des représentations et des interprétations qui appartiennent à un monde d'expérience maintenant révolu* »¹³⁶. L'herméneutique proposée par Geffré repose sur le sens de l'événement fondateur par rapport aux gens d'une époque et d'une culture bien déterminées. Il s'agit de se livrer à un travail non idéologique et pourtant très fidèle au sens de l'évènement fondateur qui est la révélation.

¹³⁴ Cl. GEFFRE, *Profession théologien : retour sur plus de quarante ans de pratique*, dans *Laval théologique et philosophique*, Claude Geffré : Profession théologien, 62, 1, 2006, 7-21, p. 11.

¹³⁵ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 20.

¹³⁶ Cl. GEFFRE, *La crise de la raison métaphysique dans les déplacements actuels de la théologie*, dans J.-L. VIEILLARD-BARON et F. KAPLIN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, 465-483, p. 478.

C'est en prenant au sérieux la notion d'historicité que la théologie herméneutique se distingue nettement de la théologie classique. « *On peut se demander, en effet, si le ressort secret de la pensée onto-théologique, qui est sous-jacente aux discours dogmatisants, n'est pas la nostalgie d'une origine identifiée avec la plénitude de l'être et de la vérité* »¹³⁷. Il ne s'agit pas, dans la théologie herméneutique, de chercher à retrouver par les voies objectivantes de la science, la plénitude de la vérité ou la connaissance de la vérité comme objet. Il est question d' : « *adapter le contenu du message chrétien aux intérêts et aux impératifs d'une époque historique donnée* »¹³⁸. La reproduction de la foi chrétienne telle qu'elle a été vécue dans une période historique et dans un milieu culturel et géographique bien déterminés a pour obstacle majeur la notion d'historicité qui va de pair avec celle des conditions de la compréhension dans le sens heideggerien.

La théologie herméneutique prend en considération les conditions de compréhension de l'homme à qui elle s'adresse. Cela pour corriger le *mémisme* de la théologie dogmatique classique qui propose une foi qui se dit à travers les catégories à prétention universelle. Ainsi, pour Geffré : « *si beaucoup de discours ecclésiastiques sont devenus insignifiants pour bon nombre de nos contemporains, ce n'est pas seulement à cause de l'indifférence religieuse ou du relâchement des mœurs, c'est à cause d'un sentiment plus vif du divorce entre la foi chrétienne et les nouveaux états de conscience de l'humanité* »¹³⁹. Certaines affirmations théologiques élaborées pendant une période donnée de l'histoire de l'Eglise en réponse à une question bien déterminée de l'époque constituent pour les hommes d'aujourd'hui un objet peu sensé ou insignifiant parce que ne leur apportant presque rien dans leur foi et dans leur vie. La théologie herméneutique, sans se réduire à une recherche désespérée de toute vérité rassurante, s'annonce comme une théologie non autoritaire qui se livre plus à l'interprétation actualisante et critique qu'à l'affirmation de vérités inflexibles.

La prise au sérieux des conditions de compréhension de l'homme à qui on apporte la foi oblige à faire une démystification des propos absolutistes et idéologiques afin de leur donner sens et place dans la vie chrétienne du croyant. C'est dans ce sens que Geffré pense qu' « *il est permis d'identifier la raison théologique à un comprendre historique au sens de Heidegger, c'est-à-dire non pas un acte de la connaissance noétique selon le schème du sujet et de l'objet, mais un existentiel ou un mode d'être où il n'y a pas de connaissance du passé*

¹³⁷ Cl. GEFFRE, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 81.

¹³⁸ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES (éd.), *Communion et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 1995, 309-321, p. 314.

¹³⁹ C. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 24.

sans compréhension et sans interprétation vivante de soi »¹⁴⁰. Une théologie qui a pour objectif de faire connaître des vérités en soi sans se préoccuper de la manière dont les destinataires peuvent les vivre semble ne pas pouvoir porter des fruits satisfaisants aujourd'hui.

II. 2. LA « VERITE DONATION » : L'AUTRE DE LA VERITE ABSOLUE

Le problème de la vérité chez Claude Geffré est d'une importance capitale dans la construction de sa pensée théologique. Il se positionne dans son rapport de dépassement de la théologie métaphysique pour penser une théologie dont la vérité se situerait par delà le dualisme du faux et du vrai. Il s'appuie sur la conception philosophique qui prône une désubstantialisation de la vérité en vue d'instaurer la vérité comme surgissement de sens. Geffré se situe dans le courant qui désobjective la vérité pour en garder son caractère à la fois caché et dévoilé. Ainsi, il écrit : « *comme croyant et comme théologien, je dirais que la démythologisation par la science d'une vérité historico-religieuse jusque là évidente rend service, non au sens, (...), mais à une vérité religieuse plus importante que sa part de vérité historique désormais évanouie* »¹⁴¹. C'est pour la théologie une chance inouïe de retrouver le sens de la vérité qui ne se laisse pas saisir par le simple jeu des propositions ou du langage descriptif.

La vérité, après la théologie classique très apparentée à la métaphysique, se pense désormais en dehors de l'horizon de l'adéquation entre le jugement et l'objet. Elle est d'ordre artistique de par son caractère inépuisable et inobjectivable. Dans la perspective de la théologie herméneutique de Claude Geffré, la vérité révélation est une vérité dévoilée-voilée. Elle est une vérité poétique.

¹⁴⁰ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES(éd.), *Communion et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 1995, 309-321, p.311.

¹⁴¹ R. DEBRAY et Cl. GEFFRE, *Avec ou sans Dieu ? : le philosophe et le théologien*, Paris, Bayard, 2006, p. 85.

II. 2. a. La vérité dévoilée-voilée

Le principe à partir duquel s'élabore la théologie de Claude Geffré sur la vérité est que « *l'objet de la foi chrétienne n'est pas un ensemble de vérités conceptuelles. C'est le mystère même de la vérité divine en acte d'automanifestation dans le Christ Jésus* »¹⁴². Dans la théologie chrétienne en effet, la vérité est advenue dans l'événement du Christ Jésus. Cependant, « *en théologie la manifestation de la vérité est une manifestation en devenir. Elle est mesurée par la plénitude eschatologique de la vérité du Christ et de la vérité même de Dieu* »¹⁴³. C'est sur ces deux volets à savoir l'advenue de la vérité dans Jésus le Christ et la vérité eschatologique de Dieu que la vérité théologique se comprend comme vérité dévoilée-voilée.

La vérité dévoilée s'est réalisée en la personne du Christ. Le message de celui-ci nous parvient à travers ses enseignements dont les principaux contenants sont, du moins dans l'Eglise catholique, l'Ecriture et la Tradition. Le sens que nous donnons à leurs contenus et le rapport que nous entretenons avec leurs sens constituent l'horizon de la vérité chrétienne. L'*aletheia* heideggérienne constitue pour Claude Geffré la base à partir de laquelle on peut comprendre l'horizon de la vérité au sens de sa théologie herméneutique. Ainsi écrit-il : « *Même si Heidegger témoigne d'une surprenante ignorance de la vérité au sens hébraïque quand il retrace l'histoire de la pensée occidentale, il est permis de faire un rapprochement entre l'aletheia au sens heideggérien et la vérité au sens biblique* »¹⁴⁴.

Les réflexions sur le statut de la vérité en théologie se font dans le tournant significatif qui s'opère au sein des sciences humaines sur la vérité. D'aucun pense que la vérité dans les sciences humaines est un fait objectif palpable. C'est pour cette raison que la théologie tend de plus en plus à renoncer à la possession de la vérité comme phénomène objectif. Pour ce faire, la réappropriation du patrimoine proprement chrétien est devenue une voie sûre à travers laquelle la vérité chrétienne peut se penser. Dans la même perspective, Geffré mentionne que « *la vérité de la théologie renvoie toujours à une vérité-source, une vérité originaire, celle qui s'est dévoilée dans l'événement de la révélation* »¹⁴⁵. La vérité dans la théologie chrétienne est à penser avant tout à partir du Christ.

¹⁴² Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 126.

¹⁴³ Cl. GEFFRE, *Croire et interpréter : tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 19.

¹⁴⁴ Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, p. 127.

¹⁴⁵ Cl. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291, p. 283.

La donation de la vérité chrétienne dans Jésus le Christ s'inscrit dans une historicité qui déborde toute formulation conceptuelle. La vérité en Jésus Christ n'est pas une formation intellectuelle qui émane avant tout du discours humain. La « vérité donation » en Jésus Christ s'est manifestée dans un temps et dans une histoire bien déterminés. Ce ne sont donc pas les constructions conceptuelles qui lui donnent consistance. Elle est originaire et les précède. Critiquant la démarche de la théologie classique qui donne beaucoup d'importance à la conceptualisation des vérités de la foi, Geffré écrit : « *l'erreur propre du dogmatisme consiste à réduire les signifiants de la révélation à leurs expressions conceptuelles* »¹⁴⁶.

La vérité donation qui s'est réalisée en Jésus Christ continue de revêtir son sens, pour chaque époque par-delà les formulations conceptuelles qu'on en a faites. Dans le même sens Geffré pense que « *la vérité chrétienne n'est donc pas un noyau invariant qui se transmettrait de siècle en siècle sous la forme d'un dépôt figé* »¹⁴⁷. Certes, les formulations postérieures à l'événement Jésus Christ ont pour nous un sens dans la foi d'aujourd'hui, mais il convient de chercher à partir de Jésus Christ, comme vérité donation, pour ne pas en rester aux interprétations ultérieures et circonstanciées.

Le fondement de la prise de conscience des mesures de prudence dans la considération de la vérité dévoilée en Jésus Christ est encore une fois la notion de l'historicité. Ce n'est pas parce que des discours théologiques sont tenus en se fondant sur la vérité dévoilée en Jésus Christ qu'ils sont pour autant en bonne commodité avec cette vérité même. C'est la tentation à laquelle peut facilement succomber tout théologien, car « *le risque permanent du travail théologique, c'est d'adapter le contenu du message chrétien aux intérêts et aux impératifs d'une époque historique donnée* »¹⁴⁸. Ce risque semble cependant être inhérent à toute activité théologique qui prend la notion d'historicité au sérieux.

L'autre péril, auquel résistent peu d'institutions ecclésiales, est celui d'absolutiser un dogme historiquement circonstanciel sous prétexte de défendre ou de garder l'orthodoxie. Faire passer le message de la vérité dévoilée en Jésus Christ prime sur d'autres soucis. Ainsi, « *on ne peut pas se contenter de tenir un discours orthodoxe sans se soucier de sa*

¹⁴⁶ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 83.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁸ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES (éd.), *Communion et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 1995, 309-321, p.314.

communicabilité sociale »¹⁴⁹. Dans cette ligne de pensée, il serait absurde de proposer un message inaudible tout en cherchant à se conformer le mieux possible à l'originale. Cette procédure serait d'ailleurs celle qui ignore la théologie comme herméneutique. Dans le même sillage, l'attachement obstiné à la vérité dévoilée dans Jésus le Christ peut servir à légitimer les positions de la hiérarchie de l'Eglise.

La vérité dévoilée dans Jésus le Christ ne devrait pas servir d'arme pour défendre telle ou telle position qui relèverait des circonstances historiques. Claude Geffré affirme à cet effet, *mutandis mutandi*, « *ce qui nous interpelle dans l'Ecriture, c'est ce qui relève du message religieux, ce qui relève de ce qui en profondeur concerne la conduite de l'homme, son retour vers Dieu, et non des certitudes qui relèveraient de la cosmologie ou l'anthropologie ou encore de l'état des connaissances à une époque déterminée* »¹⁵⁰. L'essentiel de la vérité dévoilée en Jésus Christ est à considérer comme un gisement de richesse inépuisable et dont il faut se garder d'instrumentaliser aucune des formes possibles. Toute tentative d'instrumentalisation serait une manière d'appauvrir la teneur inobjectivable de cette vérité dévoilée en Jésus Christ.

En effet, pour rester dans l'horizon de la « vérité donation », il convient de prendre en compte son caractère qui fait qu'elle est aussi vérité voilée comme l'autre face de la même médaille. Claude Geffré déploie plusieurs sortes d'arguments dans le sens de faire preuve du sens de la vérité voilée comme partie composante de la « vérité donation » dans le christianisme. L'argument théologique est précédé par l'argument philosophique.

La philosophie de la postmodernité tient compte de l'héritage kantien qui décentre d'une manière spectaculaire la prétention de la raison à la connaissance de l'objet. La raison est frappée par son caractère essentiellement fini. C'est pourquoi, à la question de savoir les réalités qui relèvent du méta-empirique, la raison est plus que jamais dépourvue de tout accès direct et épuisant de son objet que les traditions appellent Dieu. Dans cette perspective de la finitude de la raison, toute approche réflexive est d'une manière ou d'une autre concernée par la marque de la finitude. Il s'agit d'une finitude qui s'inscrit aussi bien dans le cadre de l'être que dans l'historicité qui marque ce dernier. Ainsi, « *la théologie comme effort d'auto-compréhension de la foi est nécessairement conditionnée par l'évolution de la culture et par*

¹⁴⁹ Cl. GEFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291, p. 288.

¹⁵⁰ Cl. GEFRE, *Profession théologien : quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?*, Paris, Albin, 1999, p. 109-110.

*les péripéties historiques de l'Eglise. Les critères de la théologie ne sont pas empiriques, et c'est pourquoi on ne peut qualifier la théologie de science que dans un sens tout à fait spécifique. Mais les critères de la vérité théologique sont tous de l'ordre de l'historicité »*¹⁵¹.

La vérité théologique ne relevant donc pas fondamentalement de l'ordre philosophiquement empirique reste une vérité dont on ne peut en aucun cas tracer ou limiter les contours palpables et imposables à tous. Il s'agit d'une vérité qui ne se laisse pas posséder définitivement et exclusivement.

La présentification de la vérité chrétienne est d'ores et déjà impossible comme un rétablissement de l'événement fondateur et originaire pour la simple raison que, en théologie comme dans d'autres sciences humaines, la notion d'historicité va de pair avec la notion d'interprétation. La vérité qui est advenue dans l'événement Jésus Christ ne se comprend pas comme un objet matériel dont on saurait, par des mesures, connaître définitivement son volume. Elle a un sens qui n'est pas épuisable alors qu'il reste audible et significatif à tout peuple et à toute génération. Elle crée et elle laisse créer d'autres sens pour les générations à venir. Toute tentative de reconstruction d'un message typiquement originaire serait d'avance vouée à l'échec ou du moins elle conduirait à une attitude plus fondamentaliste qu'évangélique.

En effet, comme le souligne Geffré, « *le langage de la foi doit rendre Dieu présent à chacun, mais la vérité chrétienne n'est la propriété de personne* »¹⁵². Loin de vouloir gommer l'importance de la hiérarchie de l'Eglise, affirmer que la vérité chrétienne n'est la propriété de personne, c'est prendre au sérieux l'ampleur inouïe de sa nature. La disponibilité de la vérité chrétienne en ce qu'elle est la « vérité donation » en Jésus Christ n'est pas réductible à l'épuisement de son sens. Ainsi, pensons-nous que toute démarche prétendant véhiculer et détenir la totalité de la « vérité donation » comme métaphore de la vérité chrétienne serait par le fait même une approche paupérisant l'aspect fondamentalement voilé de la « vérité donation ».

L'argument philosophique du côté voilé de la « vérité donation » qui s'est réalisée en Jésus Christ s'est articulé autour, d'une part, de la nature humaine limitée aussi bien dans le temps que dans sa compréhension et de la nature de la vérité donation en Jésus Christ qui se

¹⁵¹ Cl. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291, p. 283.

¹⁵² Cl. GEFFRE, *La révélation hier et aujourd'hui : de l'Ecriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu*, dans J. AUDINET, H. BOUILLARD, Cl. GEFFRE et I. DE LA POTTERIE (éd.), *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Cerf, 1972, 95-121, p. 116.

veut illimitée dans ses potentialités de sens en tant qu'objet d'interprétation, d'autre part. L'argument théologique semble le plus autorisé à nous introduire dans le mystère du déjà là et du pas encore comme étant deux piliers susceptibles de rendre compréhensible le caractère dévoilé-voilé de la « vérité donation » qui est advenue en Jésus Christ.

La précision à caractère définitionnel se lit dans le passage de Geffré qui stipule que *« l'objet de la foi chrétienne n'est pas un ensemble de vérités conceptuelles. C'est le mystère même de la vérité divine en acte d'automanifestation dans le Christ Jésus »*¹⁵³. Cette évocation du vocable mystère semble resituer l'horizon de l'objet central du discours théologique par rapport aux autres discours dits scientifiques.

La tentation à laquelle beaucoup de chrétiens succombent ou l'image que bon nombre de gens ont de la vérité chrétienne est qu'elle est à penser comme objet d'une connaissance mathématique. Contrairement à ces pensées toutes faites sur la vérité chrétienne, la proposition qui consiste à opérer un déplacement dans la manière d'appréhender la vérité chrétienne est à lire chez Geffré comme l'autre de la pensée objectivante. En effet, pour lui, *« la foi comme œuvre de l'homme cherche à objectiver ce qui est inobjectivable. Ce qui est advenu le matin de Pâques est inobjectivable. Rester suspendu dans la pure foi au mystère de la Résurrection étant insupportable, on va chercher à avoir prise, à mettre la main sur l'événement inaccessible »*¹⁵⁴. Seule la théologie regorgeant en elle-même de possibilités d'auto-dépassement et d'ouverture peut nous introduire dans l'intelligence de la vérité donation qui s'est accomplie en Jésus Christ.

La vérité chrétienne est d'un autre ordre que celle des sciences naturelles. La « vérité donation » comme l'autre de la vérité conceptuellement ou ontologiquement absolue nous entraîne dans la réserve eschatologique. Ainsi, *« la vérité au sens biblique est un advenir permanent tendu vers un accomplissement au-delà de l'histoire. Le Christ est bien l'identification de la vérité même de Dieu, celui qui accomplit toutes figures de l'Ancien Testament. Mais notre connaissance de la plénitude des richesses du Christ demeure encore énigmatique »*¹⁵⁵. La bonne compréhension de la personne du Christ à partir de ses œuvres purement historiques ne nous renseigne pas assez sur la totalité de son message. Encore faut-il se placer dans l'horizon de la foi pour tenter de saisir non pas son message fixe mais la mentalité de son message à la lumière de son Esprit.

¹⁵³ Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 126.

¹⁵⁴ Cl. GEFFRE, *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 84.

¹⁵⁵ Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, p. 128.

Le rôle reconnu de l'Esprit dans la compréhension de la vérité chrétienne élargit de manière toujours croissante la notion de réserve avec laquelle il convient de se prononcer sur la vérité qui s'est réalisée dans la personne de Jésus Christ. L'Esprit nous rappelle que tout n'est pas déjà compris sur la vérité qui s'est manifestée dans la personne de Jésus Christ. C'est pourquoi il (Esprit) a pour fonction de révéler et éclairer le message du Christ dans les temps qui sont les nôtres ainsi que dans les temps à venir. Dans la même perspective, il est sensé de comprendre autrement la « vérité donation » comme vérité qui se dévoile tout en restant voilée de telle sorte que nous en ayons une certaine connaissance toujours partielle. Elle garde son aspect voilé d'où la nécessité de l'Esprit de la rendre de plus en plus accessible. « *La dimension manifestative de la vérité n'est jamais dissociée de sa dimension odologique et eschatologique. La vérité est advenue dans le Christ, mais elle demeure toujours un chemin qui nous renvoie à un a-venir : l'Esprit de vérité vous introduira dans toute vérité (Jn 16, 3)* »¹⁵⁶. Cette accession à la vérité toute entière n'est ni précise dans le temps ni explicitée dans sa démarche.

Il ne s'agit pas d'une formule mathématique à travers laquelle la vérité serait disponible dans une présence constatable. C'est pourquoi, « *il s'agit de méditer l'avènement d'un Dieu qui se manifeste plus dans l'altérité que dans l'identité, dans l'écart, la gratuité et l'excès plus que dans l'immédiateté de sa présence* »¹⁵⁷. Accepter de renoncer à approcher le Christ avec des visées représentatives revient à reconnaître le caractère non épuisable de sa propre monstration. S'inscrire dans la mouvance de la foi qui prend au sérieux le caractère voilé de la vérité chrétienne nous mettrait à l'abri des tentatives de prendre nos convictions de la connaissance du Christ pour des idoles et fermer ainsi l'oreille à l'Esprit. S'enfermer dans la vérité absolue est, autre qu'une démarche théologique, une idolâtrie anthropologique qui confère à l'homme le statut de centre. Reconnaître que dans le Christ la vérité s'est manifestée sous forme de donation, c'est lui reconnaître ce qu'il (Christ) a réalisé et réalise encore aujourd'hui comme vérité dévoilée et rester dans l'état d'attente eschatologique de sa vérité voilée dont l'Esprit se charge continuellement l'éclairement.

¹⁵⁶ Cl. GEFFRE, *La crise de la raison métaphysique dans les déplacements actuels de la théologie*, dans J.-L. VIEILLARD-BARON et F. KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, 465-483, p.477.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 475.

II. 2. b. La « vérité donation » comme vérité poétique

S'il est communément accepté que le christianisme en Occident connaît une certaine baisse de l'effectif des croyants pratiquants, il est aussi indéniable que l'œuvre chrétienne, depuis son épanouissement et sa venue dans l'histoire humaine, a profondément façonné le destin de l'humanité. En proclamant et en vivant le message évangélique de Jésus-Christ comme « vérité donation », l'humanité a vu surgir et se développer des formes jusque là inédites dans sa vie. Loin d'être exhaustive dans l'évocation des marques historiques issues du phénomène chrétien, nous pouvons seulement faire mention des aspects typiquement chrétiens dans l'art, l'engagement social, les relations interpersonnelles et l'émergence des valeurs chrétiennes qui, ces dernières, se sont d'ailleurs vues sécularisées pour appartenir au patrimoine de l'humanité.

Ce « faire venir » comme marque profondément chrétienne va de pair avec son accueil des autres us et coutumes de ce qui est connu dans le jargon théologique comme « inculturation ». Ainsi, Claude Geffré affirme que *« en tant que poétique, le langage biblique n'est pas seulement une célébration du Nom de Dieu, il est la création d'un nouveau monde »*¹⁵⁸. Dans ce sous chapitre, nous comptons mettre en exergue la vérité donation dans sa double fonction poétique qui comprend le faire venir un monde et l'accueil et l'intégration des mondes par la « vérité donation ».

Claude Geffré pense que la « vérité donation » dans sa nature poétique se structure dans ce qu'il appelle l'interprétation créatrice. En effet, pour lui, *« quand je parle d'interprétation créatrice, il ne s'agit pas de l'arbitraire d'une interprétation qui prétendrait surgir ex nihilo. Il s'agit beaucoup plus qu'une reprise sans répétition du message chrétien qui n'est fidèle qu'à lui-même que pour autant qu'il engendre de nouvelles figures historiques sous formes d'écritures ou de pratiques inédites »*¹⁵⁹. Le message chrétien fait venir un monde inédit dans le vécu des hommes et des femmes de telle époque parce qu'il propose une manière d'être et d'habiter ce monde suivant les fondamentaux de l'anthropologie chrétienne. Ceci étant pris comme un exemple parmi tant d'autres.

Le texte biblique et surtout le message évangélique constitue un socle à partir duquel plusieurs horizons de sens deviennent possibles dans la vie de l'humanité quitte à ce que celle-ci sache s'y prendre en l'interprétant avec la rigueur nécessaire et le sens critique

¹⁵⁸ Cl. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 62.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 10.

suffisant. Dans cette perspective, *« non seulement le texte de l'Écriture donne lieu à une pluralité d'interprétations, mais il est prétexte à des interprétations novatrices qui créent à chaque fois, une distance. Il est vain de postuler un sens unique et définitif de l'Écriture qu'il suffirait de recueillir et de répéter tout au long des siècles »*¹⁶⁰. Seule une relecture critique donc une interprétation de la Bible à la lumière de l'Esprit est susceptible de faire advenir un monde inédit qui, jusqu'ici, n'était pas assez mis en relief ou n'avait point existé.

L'entrée de la théologie à l'âge herméneutique semble pour nous aussi constituer un nouveau monde qui est réalisé par la structure même de la « vérité donation ». C'est parce que cette dernière échappe à toute définition toute faite une fois pour toute que la théologie fixiste tend petit à petit à céder la place à la théologie herméneutique. Claude Geffré redéfinit le rôle du théologien en soulignant que *« la responsabilité propre du théologien est de manifester la continuité discontinue de la tradition chrétienne qui est créatrice de figures historiques nouvelles, en réponse à l'événement permanent de la vérité originare qui s'est dévoilée en Jésus-Christ »*¹⁶¹. Le monde inédit que fait apparaître la « vérité donation » en théologie est celui qui place le théologien désormais dans un siège peu confortable, voire dans un rang modeste dans la mesure où il est appelé à se dépasser continuellement de peur de ne pas fixer le message évangélique dans des slogans quasi idéologiques et même idolâtres.

Même dans une culture fortement imprégnée par le christianisme, il reste toujours assez d'espace à la « vérité donation » qui s'est réalisée en Jésus-Christ pour faire venir des mondes inédits. Pourvu que les figures historiques déjà accomplies ne soient pas considérées comme étant les dernières. Ce n'est donc pas suffisant d'être issu d'une culture longtemps nourrie par le christianisme, ceci dans les structures les plus organisatrices de la vie de tous les jours, comme la solidarité institutionnalisée, pour pouvoir croire avoir épuisé les possibilités du message évangélique. Celui-ci, donnant naissance aux différents mondes, il reste fructueux et il est toujours d'actualité sans le confondre et le réduire aux formes qui lui sont inhérentes. Ainsi, *« le langage chrétien inaugure toujours un élément de rupture et de restructuration à l'égard du langage de la culture dominante dans lequel on s'efforce de le retraduire »*¹⁶². Même déjà introduite dans une autre culture, la « vérité donation » réalisée en Jésus-Christ se manifeste dans un mode de vie qu'elle fait surgir. Elle ne passe pas *incognito* dans la vie de ceux qui l'ont intégrée dans leur manière de se situer au monde. Il s'agit

¹⁶⁰ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 42.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶² Cl. GEFFRE, *Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme*, dans D. BOURG (éd.), *L'être et Dieu*, Paris, Cerf, 1986, 23-42, p. 40.

d'introduire un élément de plus qui porte la marque du message chrétien. C'est un renouvellement ou une redéfinition de l'horizon au sein duquel la vie des croyants s'épanouit. *« Un des défis majeurs du christianisme contemporain, c'est la rupture entre le discours théorique de l'Eglise et la pratique concrète des chrétiens. Un discours théologique peut être vrai, mais demeurer une orthodoxie verbale qui ne conduit pas à un faire nouveau. C'est le propre d'une théologie comprise comme herméneutique de promouvoir une vérité qui soit à la fois manifestative d'un sens nouveau et autoimplicative pour le sujet croyant »*¹⁶³. Le monde apporté à l'être par la « vérité donation » se réalisant en Jésus-Christ est un monde à plusieurs facettes.

La « vérité donation » peut aussi bien se traduire dans une pratique bien précise que dans un état d'esprit de conception ou de rencontre à la vie. La « vérité donation » est donc de caractère poétique pour la simple raison qu'elle est et reste la source de faire venir de nouvelles formes de vie sur terre. Elle est une donnée porteuse de possibilités infinies pour la vie de l'humanité. La question des modalités de coexistence des mondes ambiants et des mondes portés par le message évangélique nous plonge dans le second aspect qui est celui de l'inculturation comprise dans les limites de la « vérité donation » comme vérité poétique.

Dès les débuts du discours théologique chrétien, la prise au sérieux des mondes culturels et philosophiques a été remarquable jusque dans l'emprunt des concepts grecs pour signifier les réalités profondément chrétiennes. Le développement de cette intégration des mondes ambiants surtout philosophiques et culturels a manifestement contribué à la définition des dogmes les plus valeureux ou du moins les plus importants si l'on s'en tient à la déclaration du dernier concile œcuménique. Geffré affirme que *« le concile Vatican II a mis en avant un principe important, celui de la hiérarchie des vérités »*¹⁶⁴. Il suffit de revisiter le concile de Nicée pour se rendre compte du fait que le monde philosophique grec a largement fourni les outils conceptuels dans la formulation de la foi chrétienne.

Comme toute pensée qui intègre Dieu et surtout pour la théologie, la prise au sérieux de l'homme est constitutive de sa démarche puisque *« pour qu'il y ait l'expérience de Dieu, il faut qu'elle soit rencontrée par l'homme. Une telle expérience fut la rencontre grecque du*

¹⁶³ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES, *Communion et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 309-321, p. 318.

¹⁶⁴ Cl. GEFFRE, *Profession Théologien : quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?* Paris, Albin Michel, 1999, p. 111.

*divin (dans la tragédie). Une autre, la rencontre chrétienne de Dieu – dans les Evangiles »*¹⁶⁵. Le message évangélique n'est concevable que dans la mesure où il est adressé aux hommes. C'est pourquoi la prise au sérieux des mondes de ces derniers est primordiale dans l'annonce de la Parole de Dieu.

Le faire venir un monde de la part de la « vérité donation » ne peut être effectif que si celle-ci reste accessible et audible par ceux chez qui un monde nouveau est proposé. C'est pourquoi, tout comme au temps de saint Augustin, ou de saint Thomas, la théologie a besoin d'entrer en dialogue constitutivement avec d'autres discours qui traduisent l'état de conscience de l'homme dans chaque temps. Pour Geffré, l'indifférence actuelle croissante à l'égard de la pratique chrétienne, surtout en Occident, serait due à l'écoute quasi inexistante de la part de l'Eglise aux soucis de l'homme moderne. « *Tant que le devenir de l'humanité n'est pas achevé, on peut dire que l'avenir de Dieu demeure ouvert* »¹⁶⁶. Les nouvelles formes de vie qui apparaissent méritent une autre manière de faire vivre le message évangélique. Il s'agit aussi d'une forme d'inculturation.

L'inculturation comme aspect de la « vérité donation » dans sa nature poétique ne concerne pas seulement l'aspect liturgique comme les Eglises d'Afrique l'ont souvent matérialisé. Il s'agit d'une richesse incommensurable dont le déploiement s'effectue par l'intégration de son essence dans la vie quotidienne plutôt qu'un habit du dimanche. Une connaissance qui se traduit par une acquisition conceptuelle des vérités chrétiennes ne semble pas favoriser l'intégration de la « vérité donation » chez un peuple donné. L'inculturation comme aspect de la vérité poétique et faisant écho à la nature de la « vérité donation » est à comprendre comme à l'époque de saint Augustin et des autres figures historiques de la théologie où la « vérité donation » s'est laissée appréhender à travers les catégories langagières qui étaient les leurs.

Dans la foulée, Geffré écrit : « *je dirais simplement que la norme du jugement théologique conforme à la vérité qui nous est confiée dans la révélation doit être cherchée à partir de la corrélation réciproque entre l'expérience fondamentale du Nouveau Testament et l'expérience collective de l'Eglise marquée par les nouveaux états de conscience de l'humanité* »¹⁶⁷. Le dialogue attentif et critique entre le message chrétien et la culture semble

¹⁶⁵ F. FEDIER, *Heidegger et Dieu*, dans R. KEARNEY et J.-S. O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980, 37-45, p. 38.

¹⁶⁶ Cl. GEFFRE, *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 171.

¹⁶⁷ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 89.

être la condition de possibilité de son pouvoir « faire-venir » un monde. Sans cela, le message chrétien resterait désincarné et ne servirait que d'objet de détente au lieu de susciter un monde nouveau dans le temps où il est annoncé. Il ne s'agirait pas d'uniformiser tout l'ensemble des chrétiens mais comme le précise Geffré, on aurait les parallèles de « *christianisation de l'hellénisme* »¹⁶⁸. La christianisation de nos cultures contemporaines se réalisera à travers un dialogue incessant entre la théologie et d'autres disciplines grâce auxquelles on accède aux états de conscience de nos contemporains.

Il s'agit avant tout de mettre en exergue par un discernement assez rigoureux et critique toutes les affirmations fondamentalement chrétiennes en les dissociant de leurs cortèges de cosmogonie et d'anthropologie de telle époque pour rester avec l'essentiel du message évangélique. Celui-ci pourrait alors se véhiculer dans la culture d'aujourd'hui avec les catégories qui sont les siennes. Car, comme l'affirme Geffré « *une pure herméneutique du sens qui croit pouvoir atteindre la vérité sans tenir compte de la pratique sociale des hommes est une illusion* »¹⁶⁹. Le faire venir d'un monde de la « vérité donation » réalisée en Jésus Christ doit sa réalisation et son efficacité à la manière dont la « vérité donation » s'entretient avec la culture de ceux vers qui elle est portée. C'est pourquoi, « *il n'y a pas de théologie sans philosophie si du moins par théologie on entend une théologie spéculative, c'est-à-dire une reprise réflexive de l'expérience de foi* »¹⁷⁰. La philosophie a pour rôle chez le théologien de garder un esprit critique et rigoureux dans son approche de l'expérience de la foi afin de ne pas tomber dans le fondamentalisme et l'oubli de l'essentiel du message chrétien au profit des affirmations purement historiques et non porteuses de nouveaux sens dont a besoin l'époque actuelle.

La « vérité donation » dans sa nature poétique interpelle toujours ceux qui l'écoutent et elle s'incarne dans leur vie sans la rejeter ni l'absorber mais la transforme en l'assumant pour en faire quelque chose d'autre dans la volonté de Dieu.

¹⁶⁸ Cl. GEFFRE, *Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme*, dans D. BOURG, (éd.), *L'être et Dieu*, Cerf, Paris, 1986, 23-42, p. 41.

¹⁶⁹ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES (éd.), *Communion et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Peeters, Leuven, 1995, 309-321, p. 319-320.

¹⁷⁰ Cl. GEFFRE, *La crise de la raison métaphysique dans les déplacements actuels de la théologie*, dans J.-L. VIEILLARD-BARON et F. KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, 465-483, p. 465.

II. 3. « VERITE DONATION » ET L'ETHIQUE DE L'HUMAIN AUTHENTIQUE

Le discours sur la vérité dans son acception non métaphysique n'épargne pas le monde éthique qui était érigé en fonction de la vérité absolue. Claude Geffré, en s'attaquant à la forme de vérité longtemps véhiculée par la théologie dite classique, ébranle un ensemble de convictions morales fondées sur la mentalité de certitude quasi mathématique de la vérité dans laquelle on croit. La rupture épistémologique, opérée dans le déplacement d'une théologie classique de savoir des vérités révélées à une théologie herméneutique, ouvre le terrain éthique affecté par de nouvelles préoccupations. En premier lieu, il est question, dans ce chapitre, d'analyser les conséquences de la conception de la vérité révélée comme « vérité donation » à l'opposé de la vérité absolue sous l'angle du pluralisme. En second lieu, nous chercherons à comprendre l'émergence de la problématique de l'homme au sein du message évangélique comme l'éthique de l'épanouissement de l'homme. La « vérité donation » est alors saisie dans l'horizon qui met l'homme en avant, dans la mesure où il est le destinataire exclusif du salut, et ce, plutôt que d'exalter la connaissance descriptive des mystères de Dieu.

II. 3. a. « Vérité donation » et éthique du pluralisme

La « vérité donation » dans ce qu'elle comporte d'imprévisible et l'action de l'Esprit qui l'accompagne rendent de plus en plus ridicule toute forme de discours absolutisant. A cela s'ajoute le fruit spectaculaire du travail des missionnaires qui fait que nous trouvons aujourd'hui le message évangélique annoncé dans tous les coins du monde. Les Eglises appelées jeunes, par rapport aux Eglises occidentales, deviennent de plus en plus des Eglises quantitativement très peuplées. Etant donnés ces éléments, l'Eglise universelle se structure et se définit petit à petit comme une famille dont les membres aspirent plus à une relation de fraternité qu'à une forme de paternalisme du moins doctrinal. Ainsi, *« un certain monolithisme de la théologie dogmatique qui était de règle jusqu'à la veille de Vatican II est en train de faire place à un légitime pluralisme sous la pression de la désoccidentalisation de l'Eglise et de la nouvelle conscience des Eglises particulières du tiers-monde. Le pluralisme théologique est devenu le destin de l'Eglise (...). Il faut parler d'une expression plurielle de la vérité chrétienne »*¹⁷¹. Sans nécessairement être en conflit d'interprétations, les membres de l'Eglise, selon leur mode de vie culturelle et leurs préoccupations existentielles,

¹⁷¹ Cl. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291, p. 289.

expérimentent sous formes diverses la manifestation de la « vérité donation » accomplie en Jésus Christ.

Dans des pays où la christianisation a été comprise comme la conquête du plus grand nombre possible de baptisés, on a assisté au fait que le message évangélique a eu du mal à s'inculturer. Ce que l'on remarque, du moins si l'on reste dans les Eglises d'Afrique, est que les cadres politiques chrétiens et même les clercs locaux vont à l'encontre du message évangélique en favorisant d'une manière ou d'une autre l'injustice, la haine, la corruption et d'autres anti-valeurs évangéliques. L'émergence des théologies locales, en fonction de l'état actuel du peuple de Dieu, se donne d'autres orientations créatrices car, « *la véritable tradition chrétienne est toujours une interprétation créatrice qui procède d'une confrontation entre le discours du passé de la première communauté chrétienne et le discours présent de l'Eglise informé par sa pratique concrète* »¹⁷². Face à une diversité des situations selon les lieux, l'Eglise est appelée à faire fructifier, sous l'égide de l'Esprit, son message évangélique afin non pas de perpétuer indéfiniment les pratiques historiquement et universellement connues mais de rendre vivant, pour l'homme d'aujourd'hui, le message dont elle est porteuse.

La nécessité du pluralisme théologique comme conséquence éthique de la nature de la « vérité donation » est très urgente dans l'Eglise. Il ne suffit plus de rester dans le *statu quo* qui désintéresse non contemporains par son inefficacité, son décalage par rapport à leur vie et son caractère éthéré. Geffré pense que « *un des défis majeur du christianisme contemporain, c'est la rupture entre le discours théorique de l'Eglise et la pratique concrète des chrétiens. Un discours théologique peut être vrai, mais demeurer une orthodoxie verbale qui ne conduit pas à un faire nouveau. C'est le propre d'une théologie comprise comme herméneutique de promouvoir une vérité qui soit à la fois manifestative d'un sens nouveau et autoimplicative pour le sujet croyant* »¹⁷³. La diversité sociale, politique et même culturelle comme cadre au sein duquel la « vérité donation » se manifeste, justifie l'existence du pluralisme théologique comme condition de possibilité de la concrétisation du message évangélique.

La théologie n'est plus seulement une recherche du sens à travers l'Ecriture et la Tradition, elle est aussi et doit être à l'écoute de la pratique. Cette dialectique de la théorie et de la pratique est à maintenir dans la mesure où la « vérité donation » n'est pas seulement un objet de connaissance intellectuelle. Elle est aussi l'objet de pratique et donc de vie. En effet,

¹⁷² Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 80.

¹⁷³ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES (éd.), *Communion et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 1995, 309-321, p. 319.

pour Geffré, « *l'herméneutique théologique pas plus que l'herméneutique philosophique ne peut être uniquement une herméneutique du sens, c'est-à-dire une herméneutique qui cherche simplement à interpréter les textes et qui ne se préoccupe pas de ce que peut être la mise en pratique de la vérité manifestée pour transformer l'agir humain* »¹⁷⁴. La pluralité théologique ne doit pas pour autant conduire à l'anarchie et au laisser-aller des théologiens jusqu'à engendrer des dissensions illégitimes avec les autorités ecclésiastiques. C'est pourquoi, dans l'interprétation des textes chrétiens, le sens critique est à conserver comme le garant d'une certaine fidélité à l'essentiel du message évangélique.

Pour Claude Geffré, l'inquiétude de tomber dans le relativisme et dans l'infini d'interprétations n'est pas justifiée. Car, pour lui, « *tout en acceptant un pluralisme insurmontable dans la situation présente de l'Eglise, il n'est pas vrai que l'adoption d'un modèle herméneutique en théologie nous conduise fatalement au relativisme et à la pluralité indéfinie des opinions* »¹⁷⁵. De peur que l'interprétation ne finisse par devenir une idéologie, et par là, ne soit tentée d'enfermer le message évangélique dans un seul aspect, il convient de soumettre chaque interprétation à une expertise critique d'autres théologiens. Cette démarche tout à fait éthique servira aussi à préserver l'aspect eschatologique de la « vérité donation » dans son déploiement dans la mesure où « *la théologie, à la différence d'une idéologie, manifeste que le sens même de la vérité chrétienne ne s'épuise pas dans son utilité pour le monde* »¹⁷⁶.

A côté du pluralisme au sein de la théologie catholique, Claude Geffré, à partir de la « vérité donation », pense aussi le pluralisme des religions et la possibilité d'un dialogue interreligieux sincère et enrichissant.

Partant du fait que la « vérité donation » est à l'œuvre non pas seulement au sein des Eglises chrétiennes mais aussi dans d'autres traditions religieuses, il admet que, sur le plan de l'œcuménisme, « *affirmer que la plénitude de la vérité se trouve dans le christianisme, ce n'est pas affirmer qu'elle se trouve seulement dans l'Eglise catholique, dans la mesure où celle-ci n'est qu'une des figures historiques du christianisme* »¹⁷⁷. C'est donc parce que la « vérité donation » qui s'est réalisée dans l'avènement Jésus Christ ne peut être épuisée par

¹⁷⁴ Cl. GEFFRE, *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 31.

¹⁷⁵ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES (éd.), *Communions et réunions : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 1995, 309-321, p. 316.

¹⁷⁶ Cl. GEFFRE, *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, p. 33.

¹⁷⁷ Cl. GEFFRE, *Profession théologien : quelle pensée chrétienne pour XXI^e siècle ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 257.

telle ou telle autre présentification de ses possibilités dans le temps et sous telle forme de christianisme.

On assistera au fait que dans telle Eglise chrétienne on donne beaucoup plus de valeur ou que l'on vit plus intensément tel aspect ou telle dimension du christianisme plus que tel (le) autre. En effet, chaque Eglise devrait se rendre compte de ses propres limites dans sa manière de professer et de vivre la « vérité donation » accomplie en la personne de Jésus Christ. Par conséquent, un dialogue franc basé sur une modestie acceptée et vécue face à la grandeur indicible de la « vérité donation » et surtout face à sa nature d'être une vérité non seulement dévoilée mais aussi voilée devrait avantager et faciliter l'esprit de dialogue et de respect mutuel.

Tout se passe comme si la nature même de la « vérité donation » étant inépuisable, il fallait imposer *de facto* une attitude éthiquement obligatoire qui est celle de la modestie. Pour Geffré, « *qu'ils soient laïcs, prêtres ou évêques, les chrétiens sont invités à faire l'expérience d'une certaine modestie, intellectuelle et religieuse, par rapport à l'autre, que cet autre soit incroyant ou qu'il soit membre d'une autre tradition religieuse. Ce serait là une première conversion, une conversion de mentalité. Cette expérience pourrait conduire à une perception plus juste vis-à-vis des représentants d'autres grandes religions, en me faisant reconnaître que je n'ai pas le monopole de la vérité ou de la générosité* »¹⁷⁸. Ce n'est donc pas une attitude chrétienne, encore moins éthiquement acceptable de s'enfermer dans une conception d'après laquelle on serait le détenteur de la vérité dans son absolutité surtout que cette attitude s'exprime dans la polarisation d'une part de ceux qui sont dans la vérité et d'autre part de ceux qui sont dans l'erreur.

Comme l'œcuménisme ne peut être pensé sans mettre en jeu la notion de vérité, le dialogue interreligieux ne se produit pas non plus en marge de la conception de la vérité que l'on se fait. Pour que les responsables et les théologiens de telle religion entretiennent un dialogue fructueux avec ceux des autres religions, la conception de la vérité chez les uns comme chez les autres est d'une grande importance.

Tant que l'on croit être le seul détenteur de la vérité sous sa forme absolutisée, il n'est pas possible de se mettre au même rang que les autres qui adhèrent à une autre vérité. Dans cette perspective, Claude Geffré pense que « *la difficulté propre du dialogue interreligieux*

¹⁷⁸ Cl. GEFFRÉ, *Profession théologien : quelle pensée chrétienne pour XXIème siècle ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 268.

*tient à ce que chaque partenaire est engagé dans un rapport absolu à sa propre vérité alors même qu'il respecte les mêmes exigences de vérité chez l'autre »*¹⁷⁹. C'est en partant de l'idée que nulle religion n'englobe la plénitude de la vérité, puisque Dieu ne s'y déploie pas sous forme d'un objet connaissable à la manière des objets de la science, que le dialogue est possible.

Le caractère peu objectif de tout discours sur la « vérité donation » sous-entend la possibilité des conflits d'interprétations. Il faudrait pour remédier à ce genre de conflits s'engager et risquer sa position ainsi que sa propre compréhension en la laissant se confronter aux autres interprétations tout en gardant l'esprit de l'éthique de la discussion. Pour Geffré, en effet, *« le vrai pluralisme n'est pas contradictoire avec l'unanimité dans la foi. Il est une exigence de la catholicité de la foi »*¹⁸⁰. Dans l'horizon du dialogue interreligieux comme dans l'œcuménisme, la notion de la vérité, dans le sens où nous en avons une connaissance balbutiante, invite plus au partage et à la connaissance mutuelle qu'à son appropriation exclusive. *« Ce partage, écrit Geffré, ne nous condamne ni au relativisme ni au scepticisme. Il témoigne seulement du caractère inaccessible de la vérité absolue qui coïncide avec le mystère de Dieu »*¹⁸¹. Comprendre la « vérité donation » chez Geffré, c'est aussi l'articuler avec celle à qui le salut est destiné à savoir l'humanité.

II.3. b. La « vérité donation » et l'éthique de l'humain authentique

La « vérité donation » mobilise la sphère éthique en tant qu'elle nécessite les phénomènes de l'inculturation et de la christianisation. Le message chrétien est annoncé aux hommes et aux femmes qui sont en plein monde où ils sont condamnés à opérer des choix existentiels et à s'inscrire dans des relations interpersonnelles à travers l'action de défense pour telle valeur ou de combat contre telle ou telle activité. Cependant, l'engagement de l'Eglise, par rapport aux problèmes liés à la situation d'injustice ou de famine, n'a pas toujours constitué l'une de ses priorités. A cause d'une mise en avant du souci de la transmission fidèle des doctrines, l'Eglise a beaucoup insisté sur le fait d'enseigner et, *de facto*, a beaucoup minimisé sa vocation prophétique. *« Notre témoignage ne peut pas simplement être une transmission de vérités, la seule transmission d'un savoir. Il doit être un*

¹⁷⁹ Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 129.

¹⁸⁰ Cl. GEFFRE, *La crise de la raison métaphysique dans les déplacements actuels de la théologie*, dans J.-L. VIEILLARD-BARON, F. KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, 465-483, p.483.

¹⁸¹ Cl. GEFFRE, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans G.-R. EVENS et M. GOURGUES (éd.), *Communion et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 1995, 309-321, p. 321.

événement prophétique, une épiphanie de Dieu parmi les hommes »¹⁸². Cet événement prophétique a pour condition de possibilité la véritable et sincère inculturation du message chrétien. Celle-ci doit prendre au sérieux la situation réelle et spécifique de l'homme tel qu'elle se présente et le concerne profondément.

Si faire partie de telle ou telle culture nous renseigne sur la manière dont on habite le monde, le christianisme a pour tâche non seulement d'écouter la culture de son temps mais aussi de lui apporter toujours les défis à relever. Le christianisme, sous prétexte de l'inculturation, ne doit pas se fondre dans telle ou telle culture. A moins qu'il ne soit porteur d'une autre vérité que la « vérité donation » dans son double caractère. C'est-à-dire à la fois dévoilé-voilé. C'est pourquoi, « les chrétiens doivent être prêts à remettre en question leur manière de vivre le christianisme afin que celui-ci ne soit pas un facteur d'enstrangement par rapport à la culture dominante du pays dans lequel ils se trouve »¹⁸³. Dans beaucoup de pays où le christianisme a acquis une certaine notoriété, on constate ainsi dans certains protocoles réservés aux évêques pendant les cérémonies à caractère politique. Ce rapprochement est à gérer avec un esprit critique de peur que le christianisme ne soit le bras droit de tel ou tel régime ou parti politique. Il se réduirait en une idéologie plutôt que de rester vigilant et attaché au message évangélique afin d'en être défenseur au sens noble du mot.

La connaissance des vérités éternelles et sa méthodologie qui en assure le déploiement ont marqué l'imaginaire chrétien dans la séparation du monde d'ici-bas de l'autre monde de la vie éternelle. La valorisation du monde à venir, au détriment du monde présent, a profondément affaibli l'engagement des chrétiens face aux problèmes de ce monde. Chez Geffré, cette opposition fait objet d'une autre interprétation qui intègre la nature de la « vérité donation » réalisée en Jésus Christ. Pour lui, « l'opposition entre ce monde et l'autre monde n'a donc pas le sens que lui donne la spiritualité chrétienne depuis vingt-siècles. Il s'agit d'une tension eschatologique entre ce monde, c'est-à-dire l'éon présent, et l'autre monde, c'est-à-dire l'éon futur et meilleur, celui d'un âge futur du monde en opposition au monde existant »¹⁸⁴. Il n'est pas question d'entendre l'autre monde dans le sens d'une vie à venir. Mais, il s'agit de vivre le présent en tendant vers le futur meilleur à la lumière de la « vérité donation » dans son aspect de vérité-voilée.

¹⁸² Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 230.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 227.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 137.

Dieu n'est pas à l'œuvre dans une certaine période d'histoire seulement. Certains pensent et véhiculent l'idée d'après laquelle il y aurait un message anhistorique dont il faut préserver la neutralité. Heureusement, cette attitude semble révolue depuis Vatican II. Le terrain qui accueille le message chrétien ne le garde pas dans sa pureté ontologique s'il y en a une. Car, « *il n'y a pas de message chrétien chimiquement pur qui ne soit déjà traduit dans une culture* »¹⁸⁵. S'il n'y a donc pas de message chrétien séparé de toute culture, il s'en suit que toute culture a le devoir de s'approprier le message chrétien en le concrétisant dans la vie de tous les jours. Pour Geffré, « *il s'agit simplement de prendre en compte ce qu'est la réception de la vérité qui nous est confiée dans la révélation, et de faire en sorte que les enseignements de l'Eglise soient reçus comme libérateurs par rapport à notre attente humaine : attente de la vérité d'abord, mais attente non moins essentielle de bonheur et d'une plus grande authenticité ressentie existentiellement* »¹⁸⁶. Il serait absurde de penser que le message chrétien n'atteint pas les profondeurs des aspirations humaines dont le bonheur d'ici-bas. Avec la théologie critique, le message chrétien doit être vivant et porteur de sens pour l'homme d'aujourd'hui. Il ne suffit pas de bien mémoriser les vérités conceptuelles et doctrinales qu'enseigne l'Eglise ; mais encore faut-il que les chrétiens soient irrigués par le message évangélique dans la recherche de sens de leurs propres vies. L'action bonne comme le bien être doivent préoccuper l'Eglise d'aujourd'hui, et cela, selon les besoins de telle ou telle Eglise locale bien précise.

Dans ce monde où tant de défis suscitent la réaction et l'ébranlement du sentiment de solidarité de l'humanité, et ce, à cause des problèmes à l'échelle mondiale comme l'écologie, la crise économique, le terrorisme et d'autres maux, le chrétien est plus que jamais appelé à puiser dans sa propre réserve identitaire afin de donner la possibilité d'espérer dans un avenir digne de l'homme. « *Je pense que la tradition chrétienne doit toujours être porteuse d'avenir, sinon elle n'est plus une transmission dans l'Esprit. Elle risque d'être une lettre qui tue et non pas un Esprit qui vivifie* »¹⁸⁷. C'est en partant de la conception selon laquelle la « vérité donation » révélée en Jésus Christ n'est pas épuisée malgré son dévoilement historique et scripturaire, qu'elle reste encore voilée d'une certaine manière, que les chrétiens peuvent se donner à une compréhension créatrice du message évangélique.

¹⁸⁵ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 221.

¹⁸⁶ Cl. GEFFRE, *Profession théologien : quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 116.

¹⁸⁷ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 231.

Devant de bons gestes de beaucoup de mouvements philanthropes et caritatifs, on se rend bien compte du fait que *« les chrétiens n'ont pas le monopole de l'esprit des béatitudes et même, ils n'ont pas le monopole de l'Esprit de Jésus. Il peut y avoir par un exemple des témoignages, des gestes, des actions, des paroles qui procèdent d'un athéisme à portée éthique »*¹⁸⁸. L'humanité a besoin dans le christianisme de quelque chose qui rejoigne sa condition *hic et nunc* afin que le message évangélique puisse être concret et soit, sans être pour autant instrumentalisé, la réponse aux problèmes qui la minent.

Claude Geffré accentue la critique à l'égard de la théologie classique en insistant sur sa déconnection par rapport à la vie concrète. Il affirme que *« quoi qu'il en soit, le monde est plein de gens en attente de Dieu et qui ne peuvent en donner une expression adéquate, alors que l'inverse, l'Eglise compte bien des fidèles qui confessent les vérités de la foi chrétienne tout en donnant dans leur vie l'exemple contraire »*¹⁸⁹. Prêcher et confesser les vérités chrétiennes comme préoccupation première de la catéchèse relève de la conception théologique qui privilégie la transmission d'un savoir plutôt que l'incarnation de la « vérité donation » dans la vie pratique.

L'absolutisation des vérités de la foi, qui se fonde dans le souci de maintenir intacte la certitude dans le christianisme comme dans d'autres religions, n'est pas sans impacts éthiquement tristes. *« Je ne crains que les formes d'absolutisation qui prévalent dans certaines religions ne se fassent au détriment de l'humain authentique »*¹⁹⁰. Affirmer et imposer les décrets d'une certaine époque sur une autre revient à faire preuve de trahison de la « vérité donation » dans son actualité toujours nouvelle. C'est parfois aussi étaler au grand jour le manque de discernement face aux questions qui touchent beaucoup de nos contemporains et qui affaiblissent leur humanité. *« Le témoignage chrétien rendu à l'Evangile est toujours une parole exigeante, interpellante, une parole qui met l'homme en question, qui le juge, mais qui doit être libératrice et non pas un fardeau supplémentaire »*¹⁹¹. Il y a une tension nécessaire à maintenir entre le déploiement de la « vérité donation » et la situation du terrain d'accueil tout en en gardant l'aspect prophétique.

L'humanité d'aujourd'hui est investie, aux yeux de Claude Geffré, par deux types de défis. Selon le genre de problème dont souffrent les habitants de telle partie du monde, il y a

¹⁸⁸ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 232.

¹⁸⁹ Cl. GEFFRE, *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 117.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 295.

¹⁹¹ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 233.

des problèmes qui interpellent le message évangélique. Pour lui, « *si on s'interroge sur la conception de l'existence humaine vécue aujourd'hui, on peut dire qu'elle est caractérisée par deux données centrales : d'une part, l'attente indéracinable d'un avenir humainement vivable, d'autre part, l'angoisse devant l'avenir, car la situation d'injustice dans laquelle vit l'immense majorité des hommes constitue un scandale et une menace permanente pour l'avenir* »¹⁹². Dans les pays riches, la « vérité donation » a encore raison de se déployer. Dans une société de consommation, le message évangélique est susceptible de servir de guide dans le processus de valorisation de ce qu'il y a de plus humain. Il peut donner des outils pour se prémunir contre le cortège déshumanisant de la culture de l'abondance et du libertinage aussi bien social que scientifique.

L'agir qui se fonde sur la conception de la vérité, dans les limites qui ont été assignées à la « vérité donation », n'est pas une pratique de telle attitude bien définie. Elle se laisse interpeler par la situation des hommes et des femmes d'un lieu et d'un temps précis. Ainsi comme tout être humain, l'homme de la société postindustrielle est à libérer d'une certaine pauvreté. Geffré comprend la pauvreté non seulement dans le sens du manque matériel, mais dans le sens de tout ce qui porte atteinte à la dignité humaine. « *La pauvreté désigne l'esclavage et la déshumanisation de l'homme dans toutes ses dimensions. Les hommes des sociétés d'abondance qui expérimentent la mort de Dieu et qui souffrent d'une sorte d'hébétéude spirituelle, par suite d'un environnement sous le signe du profit, du sexe, de la drogue et de l'alcool, sont aussi des pauvres qui attendent la parole libératrice de l'Evangile* »¹⁹³.

Du côté des pays en voie de développement, l'agir chrétien doit être caractérisé par les préoccupations et le type de pauvreté dont il est question dans cette partie du monde. Geffré signale le rôle positif des chrétiens dans l'amélioration des conditions de vie dans certains pays. « *Il y a témoignage prophétique des chrétiens d'Amérique latine et des pays de l'Est, qui sont prêts à défendre l'Evangile jusqu'au sacrifice de leur vie, prêts aussi à défendre les valeurs impliquées par l'Evangile, en particulier les droits fondamentaux de l'homme* »¹⁹⁴. Il est urgent que l'Evangile soit une arme pour la cause des pauvres. Le message évangélique a besoin, à cet effet, des témoins qui osent vivre la radicalité évangélique en dénonçant ouvertement l'injustice, la corruption, l'ethnisme, etc.

¹⁹² Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 218.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 315-316.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 236.

L'autre défi qui préoccupe toute l'humanité et qui doit interpeler les chrétiens c'est la gestion humaine de la créature à travers la technologie. Autant l'humanité a largement profité du progrès scientifique de ces derniers siècles, autant la vie humaine, du moins dans l'avenir, est plus que jamais menacée par les conséquences d'une science qui serait peu responsable. Le message évangélique devrait être interprété aussi dans le but de revaloriser la vie sur terre et rappeler à l'homme sa condition de créature. Geffré écrit à propos de l'humanité et de la science : *« pour la première fois, grâce aux progrès inouïs de la science et de la technologie, le destin de la planète Terre et de l'espèce humaine dépend de la maîtrise responsable de l'homme. Face à cette précarité extrême, les diverses traditions religieuses découvrent qu'au lieu d'être au service d'elles-mêmes, elles ont une responsabilité historique quant à la figure de l'homme et quant aux conditions d'une vie vraiment humaine sur la terre »*¹⁹⁵. C'est une opportunité également de réconcilier la science et la théologie en tant que deux registres qui ne se confondent pas, mais qui ont quelque chose en commun et par conséquent qui peuvent dialoguer.

Le message évangélique ne peut concerner ces nouveaux défis de l'homme qu'à condition de renoncer à la conception de la vérité comme vérité absolue dont le sens et la portée seraient définis une fois pour toutes. Il est nécessaire de se situer dans une perspective de la « vérité donation », qui privilégie l'horizon de l'Esprit du Christ plutôt que de mettre en avant l'enseignement de la doctrine. L'« *agir selon l'Esprit du Christ, c'est non seulement proposer de nouvelles interprétations de l'événement Jésus-Christ, mais produire de nouvelles figures historiques du christianisme selon les lieux et les temps. Une telle conception de la pratique chrétienne est inséparable d'une notion de la vérité qui ne s'identifie ni avec une plénitude d'être à l'origine, ni avec un figure historique. La vérité est plutôt sous le signe d'un devenir* »¹⁹⁶. C'est sous cette compréhension de la « vérité donation » réalisée en Jésus-Christ que toute affirmation doctrinale s'articule harmonieusement avec la vie de l'homme dans une situation bien précise.

¹⁹⁵ Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 349.

¹⁹⁶ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 278.

Au cours de cette deuxième partie de notre travail, il a été question de préciser le rapport qui se trouve entre la philosophie de Heidegger et la théologie de Geffré en ce qui concerne la question de la vérité. Geffré reconnaît sa dette intellectuelle envers Heidegger en matière de penser « théologique » de la vérité dans la perspective non métaphysique mais bien dans la mouvance de la critique de l'onto-théologie. La « vérité donation » est, en effet, pensée en rapport étroit avec la nature même de la révélation sous le signe de l'Esprit. Celui-ci continue à faire connaître la vérité évangélique dans des temps et lieux différents. La conception de la vérité comme donation implique une nouvelle manière d'agir du chrétien suivant les questions qui sont les siennes. L'éthique du pluralisme est du coup légitimée par la pluralité des situations et surtout par la nécessité de l'interprétation du message évangélique afin que celui-ci soit vivant plutôt qu'historique. L'arrière-plan de toute la pensée de Claude Geffré sur la vérité est la rupture épistémologique qui place la théologie dans le registre non pas d'un savoir de vérités définitives et éternelles mais dans le registre du sens et par conséquent dans l'herméneutique.

TROISIEME PARTIE : REFLEXIONS CRITIQUES ET OUVERTURES

« La rationalité nous met en garde contre toute tentative d'irrationalisme, de particularisme, de sectarisme, de fidéisme ou de fondamentalisme, tandis que les perspectives métaphoriques et imaginaires ouvertes par les textes poétiques et religieux, ainsi qu'une culture de l'intériorité qui intègre la possibilité d'une lectio, meditatio et contemplatio des récits bibliques, peuvent contribuer à mieux vaincre la fragmentation et les déraillements instrumentalistes de la rationalité moderne qui vident la vie de son sens humain »¹⁹⁷.

Après l'exposé des pensées de Heidegger et de Geffré autour de la « vérité donation », nous procédons, au cours de cette troisième partie, à l'évaluation critique de leurs approches ainsi qu'à une réflexion qui s'inscrit dans un possible prolongement d'envisager la « vérité donation » en lien avec le sujet et avec la culture. Cette dernière partie se distribue en trois moments. Nous commençons par revenir sur le rapport entre la rationalité philosophique et la rationalité théologique tel qu'il résulte des pensées respectivement de Heidegger et de Geffré dans notre travail. En second lieu, nous tentons d'esquisser un discours critique par rapport à leurs approches respectives autour de la « vérité donation ». En dernier lieu, notre travail se prolonge par une réflexion qui met en corrélation la « vérité donation » et deux modalités de se comprendre en tant que sujet et en tant que culture. La question éthique y est présentée sous forme d'une théologie de la culture selon Paul Tillich.

¹⁹⁷ J. VERSTRAETEN, *Dépasser la morale sectorielle : La contribution d'une éthique herméneutique et théologique*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 213, 2000, 83-104, p.104.

III. 1. RAPPORT ENTRE RATIONALITE PHILOSOPHIQUE ET RATIONALITE THEOLOGIQUE

III.1.a. La crise de la métaphysique en philosophie et en théologie

Poser la question de la vérité, dans le contexte de la modernité, revient à la situer dans la problématique de la crise de la métaphysique. Il n'est point besoin de rappeler que la tradition aristotélico-thomiste rapproche la question de la vérité avec celle de l'être. La crise de la métaphysique vient après la suprématie de cette discipline sur les autres. Sa supériorité était fondée sur l'objet de son étude à savoir l'être en tant qu'être. Celui-ci est, dans la métaphysique, ce qu'il y a de plus grand, de plus original, de plus éternel et de qui dépend tout ce qui est.

L'objet de la métaphysique aristotélico-thomiste s'est vite identifié à Dieu dans la tradition chrétienne. Ce rapprochement a été facilité par l'ensemble des attributs de l'être de la métaphysique qui sont similaires aux qualités distinctives de Dieu. La métaphysique, ayant pour objet l'être, dont dépendent tous les autres étants, a intégré la question de Dieu. Dans la même perspective, Zarader précise : « *C'est bien plutôt la métaphysique qui, dès sa naissance et par sa structure même, fait place à la théologie* »¹⁹⁸. Ce rapprochement entre la métaphysique comme branche de la philosophie et la théologie a non seulement marqué pendant longtemps les structures intellectuelles théologiques, mais il continue aussi à servir de base et d'argument pour légitimer l'autorité et le pouvoir des religions monothéistes.

Le rapport entre la philosophie et la théologie s'est développé très tôt, car « *les Pères de l'Eglise, depuis saint Justin jusqu'à Jean Scot Erigène, ont considéré que le logos philosophique grec en ses diverses topiques, était la manifestation réelle, quoique partielle, de l'éternelle vérité, le Verbe de vie, qui porte sa semence dans l'histoire* ».¹⁹⁹ L'emprunt des concepts philosophiques pour dire la réalité théologique dès les débuts de la rationalisation des questions de la foi traduit la proximité quasi originaire des deux disciplines.

La volonté théologique de justifier rationnellement l'existence de Dieu, par la voie de l'être premier, a plus que d'autres voies rapproché la théologie de la philosophie. C'est dans ce sens qu'« *en s'appliquant à l'énonciation d'une cause première, la théologie naturelle atteste du travail d'une théologie ignorante de son ralliement à la métaphysique* »²⁰⁰. Ce qui

¹⁹⁸ M. ZARADER, *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p. 131.

¹⁹⁹ Ph. CAPELLE, *La vérité entre raison et sagesse*, dans Ph. CAPELLE et J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 99-109, p. 101.

²⁰⁰ Ph. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998, p. 78.

nous interpelle davantage, c'est l'ensemble des conséquences du ralliement de la théologie avec la métaphysique.

La théologie, en se rapprochant de la métaphysique, dont l'être est le premier moteur de tout étant, allait structurer, d'une manière tout à fait nouvelle, son discours sur Dieu. A ce sujet, Vedder précise : « *Being is understood from a normative perspective, from the perspective of the highest way of being. This also determines the way Christianity speaks about God as the highest being. It is this connection of ontology and theology in Christianity, derived from Aristotle, that Heidegger deconstructs* ». ²⁰¹ En prenant l'être avec les qualités de créateur et comme étant suprême, la théologie et la philosophie allaient partager le statut de discipline scientifique ayant l'objet le plus élevé.

La crise de la métaphysique en philosophie et en théologie peut être comprise selon deux angles. En premier lieu, elle peut être envisagée sur le plan épistémologique. Sur ce plan, la suprématie dont jouissait la philosophie et la théologie était justifiée par le fait qu'ayant l'accès à l'être suprême, les deux disciplines pouvaient se prononcer avec autorité et même avec un ton régulateur sur les autres domaines comme la politique et les sciences aussi bien humaines que naturelles. La suprématie épistémologique de la théologie se vivait par l'emprise du discours théologique sur toutes les composantes de la vie. « *A l'époque, la théologie avait pris la forme d'un savoir globalisant, en articulation à une métaphysique de type aristotélicien. Etre chrétien consistait à adhérer à un savoir qui englobait la totalité de l'existence et la compréhension globale du fonctionnement de la nature* » ²⁰². La théologie comme la philosophie ont petit à petit perdu leur monopole du savoir. La distinction et l'éclatement des domaines provoquées par le développement spectaculaire des sciences naturelles et humaines ont remis la philosophie et la théologie à leur propre rang dans l'ensemble des disciplines du savoir.

« *Ce n'est qu'une vérité partielle de dire que la philosophie n'apporte plus une connaissance positive, une compréhension des principes absolus de l'intelligibilité du monde, mais se présente plutôt comme un jeu de réflexion critique sur les connaissances acquises et exprimées dans les sciences et dans l'expérience quotidienne, et que, par conséquent, les*

²⁰¹ B. VEDDER, *Heidegger's silence regard God*, dans E. GAZIAUX (éd.), *Philosophie et théologie*, Leuven, Peeters, 2007, 321-333, p. 327.

²⁰² B. FELTZ, *Darwin entre science et société. Introduction*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 107, n°3, 2009, 385-386, p. 397.

grands débats classiques prennent rétrospectivement une allure herméneutique, en sorte que Kant et Hegel, qui croyaient dévoiler des fondements ou des critères absolus, deviennent à nos yeux des herméneutes qui se sont ignorés »²⁰³.

Epistémologiquement encore, la crise de la métaphysique a profondément touché aussi bien la philosophie que la théologie. Cependant, ce décentrement des deux disciplines est considéré comme salvifique pour les deux. « *Le prix que consentent ici le philosophe et le théologien est assurément élevé, puisqu'il porte chacun d'eux à faire le deuil d'une totalisation des savoirs et d'une intelligibilité globale du réel, mais il est surtout libérant puisqu'il les replace tous deux devant leur condition originelle qui est celle de la finitude et du mystère »²⁰⁴.* Au moment où la philosophie a su faire le deuil de son être de la métaphysique grâce à son autodépassement permanent et au fait qu'elle ne se fait pas sous une institution quelconque, nous constatons que la théologie, pour des raisons moins épistémologiques que politiques et institutionnelles, reste attachée, dans certaines écoles, à l'idée de la totalisation du savoir. Le protestantisme américain ainsi que le lefebvrisme illustrent cette tendance.

Cependant, quelles qu'en soient des raisons de la totalisation des connaissances par la théologie, l'événement de la critique de la métaphysique sous l'appellation de l'ontothéologie par Heidegger n'est pas passé inaperçu en théologie. Car, « *la crise et la clôture de la métaphysique, dont Heidegger a fait le diagnostic, ont déclenché une crise parallèle de la certitude dogmatique et des catégories traditionnelles à l'intérieur de la théologie »²⁰⁵.* Par voie de conséquence logique, autant la métaphysique a nourri la conceptualisation théologique autant la crise de la métaphysique constitue la crise de la théologie.

III. 1. b. La philosophie et la théologie autour de la finitude

L'apparition de la notion de la finitude dans les disciplines de philosophie et de théologie a profondément marqué le changement paradigmatique de ces deux branches des sciences humaines. C'est la prise au sérieux du caractère fini du sujet connaissant qui affecte aussi bien la qualité de connaissance que le processus qui y conduit. La finitude va être le socle conceptuel à partir duquel on envisage désormais les limites de tout discours sur le plan

²⁰³ J.-S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1994, p. 104.

²⁰⁴ Ph. CAPELLE, *La vérité entre raison et sagesse*, dans Ph. CAPELLE et J. GREISCH, (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 99-109, p. 102.

²⁰⁵ J.-S. O'LEARY, *Topologie de l'être et topologie de la révélation*, dans R. KEARNEY et J.-S. O'LEARY, (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980, 194-237, p. 197.

du sujet connaissant de part son milieu culturel et intellectuel ainsi que ses limites ontologiques. Parmi des éléments qui ont fait de Heidegger un grand penseur, on pourrait nommer la notion de la finitude qu'il a investie à tel point qu'elle constitue la clé à partir de laquelle toute sa pensée peu être saisie. En effet, « *point n'est besoin de commenter longuement le fait que Heidegger est un penseur de la finitude, aussi bien dans son analytique de l'existence, qui débouche sur le projet d'une ontologie fondamentale dans Sein und Zeit, que dans son ontologie postmétaphysique de l'Ereignis, élaborée à partir du tournant de 1936-1938* »²⁰⁶. Poser la question du *Dasein* en rapport avec la métaphysique et prendre en considération les caractéristiques intrinsèquement liées à la manière d'être du *Dasein*, cela revient à intégrer le sujet dans la question.

La finitude du sujet connaissant affecte le processus épistémologique en philosophie dans la mesure où « *appartenir à la situation est le destin naturel de quiconque* »²⁰⁷. Il s'avère important de clarifier le rapport indéniable qui existe entre la situation de tel sujet tenant telle affirmation avec sa situation existentielle. Le sujet connaissant est en position de second rang quant à la prééminence du monde. « *Ma situation par rapport au monde précède ma connaissance du monde comme objet* »²⁰⁸. Le décentrement du sujet en philosophie a affecté le pouvoir qui était le sien grâce aux certitudes de ses affirmations. L'insistance sur notion de la finitude en philosophie a conduit la philosophie à une attitude de modestie même si elle est restée aussi rigoureuse et méthodique qu'à l'époque de la philosophie des idées. « *Sur un plan philosophique plus général, le XXe siècle se caractérise également par une prise de conscience de la finitude de la démarche philosophique elle-même. La philosophie moderne s'est construite sur la présupposition que, par la raison, l'être humain pouvait avoir un accès à la vérité en totalité* »²⁰⁹. Les limites de la philosophie avouées au cours du XXe siècle continuent à avoir des répercussions sur la conscience de la non-totalisation du discours philosophique.

Cette reconnaissance consciente appelle à l'humilité dans les affirmations philosophiques. Elle vient après la crise de la métaphysique qui a eu pour conséquence la fin de sa prétention à toute forme d'absolu. Toute philosophie devient alors le reflet de la finitude

²⁰⁶ J. GREISCH, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir : les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000, p. 21.

²⁰⁷ A. BADIOU, *L'éthique : essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003, p. 68.

²⁰⁸ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 51.

²⁰⁹ B. FELTZ, *Darwin entre science et société, Introduction*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 107, n°3, 2009, 385-410, p. 398.

fondamentale qui caractérise la démarche philosophique et la philosophie se comprend désormais comme une herméneutique. Gadamer a su desceller la finitude dans l'usage du langage. Pour lui, *« c'est dans la rencontre des langues étrangères, et particulièrement de langues dont la formation historique diffère totalement de la nôtre, que s'acquiert l'expérience du monde qui nous manque comme manquent les mots qui lui correspondent »*²¹⁰. Cette disposition d'humilité du philosophe est *a fortiori* souhaitée chez le théologien pour qui tout souci de totalisation est susceptible de confondre l'ultime de son discours avec son propre propos.

En théologie, la problématique de la finitude comporte plus d'une perspective. Pour s'en rendre compte, il suffit de penser aux notions qui lui sont connexes comme la temporalité et l'historicité des circonstances de la formulation des affirmations de la foi chrétienne. En effet, la révélation chrétienne est historiquement et même géographiquement située. Cependant, la portée de son sens transcende ses propres conditionnalités spatio-temporelles. *« A l'encontre des représentations de la pensée métaphysique qui risquent toujours d'être des idoles conceptuelles dans lesquelles nous enfermons la plénitude surabondante de la vérité divine, les énoncés de la foi chrétienne nous renvoient à un mystère qui nous dépasse »*²¹¹. La méconnaissance et la négligence de la finitude dans le champ théologique constituent l'une comme l'autre le danger dont il est digne de se préserver si du moins le message évangélique est au centre de toute préoccupation théologique. Assumer la finitude pour la théologie, c'est reconnaître le caractère historique des articles de notre foi tout en cherchant à en comprendre la quintessence. Rendre compte des affirmations de la foi, c'est, pour un théologien, s'inscrire dans la dynamique de rendre sens aux mots historiques de la foi qui ne semblent rien signifier pour nos contemporains.

*« Il ne reste rien d'autre à faire à la théologie que d'expliquer les mots et les concepts bibliques traditionnels d'une manière aussi possible et, si cela n'est plus réalisable, de les remplacer par d'autres. Elle doit pour cela constituer un langage nouveau et se créer un nouvel outil verbal, non pas pour remplacer la langue religieuse originelle de la Bible et de la liturgie par une langue moderne, mais pour la retrouver justement de cette manière et rendre à nouveau intelligible »*²¹². La difficile tâche, pour un théologien, de rendre intelligible le message chrétien, tient à ce que ce message est essentiellement exprimé originellement dans

²¹⁰ H.-G. GADAMER, *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1991, p. 200.

²¹¹ Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 128.

²¹² P. TILICH cité par H. ZAHNT, *Aux prises avec Dieu : la théologie protestantes au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1969, p. 406.

des langages temporellement et culturellement situés. Ces circonstances sont logiquement apparentées à la finitude même si la vocation substantielle du message chrétien est de ne pas se laisser absorber jusqu'à l'épuisement par un langage circonstancié. Intégrer la finitude pour un théologien, c'est se mettre sous la mouvance de l'Esprit afin de pouvoir saisir l'essentiel du message et pouvoir le rendre vivant pour les hommes et les femmes existentiellement situés. « *L'interprétation créatrice de l'existence, voilà la situation que la théologie doit examiner* »²¹³.

En face d'une rencontre inévitable, en théologie, de la finitude comme la marque du fini et l'infinitude qui constitue l'ultime d'une part, et l'heureuse entrée de l'infini dans le fini d'autre part, ce qui est appelé l'incarnation, le théologien est plus que quiconque invité à rester sur ses gardes afin de ne pas privilégier l'une des deux composantes de ces couples au détriment de l'autre. Céder seulement à la finitude reviendrait à perdre l'essentiel du discours théologique ; s'enfermer dans le discours immuable et inflexible sur l'infini serait, quant à elle, la meilleure manière d'appauvrir l'infini qui trouve son sens dans sa rencontre avec le fini. « *La révélation est ce don par lequel Dieu fait connaître directement à l'esprit de l'homme quelque chose de son être, de son essence, de son dessein sur le monde et sur l'homme. Elle s'effectue concrètement par la médiation de faits et de paroles qui, en tant qu'accessibles à l'homme, appartiennent sans doute à la manifestation mais qui ont la vertu singulière d'être de plus en plus révélatifs* »²¹⁴. La rencontre de la finitude et de l'infinitude dans l'événement de l'incarnation est une réalité dont l'expression n'est pas à limiter ni dans le temps ni dans l'espace. La révélation est à considérer comme étant toujours et de plus en plus la rencontre de l'homme dans sa finitude et de Dieu dans son infinitude.

III.1.c. La plasticité philosophique et le particularisme universel théologique

Le rapport étroit entre la philosophie et la théologie s'est, certes quelques fois, toujours renouvelé timidement, au cours de l'histoire de ces deux disciplines. Les deux disciplines sont plutôt à considérer comme des sciences sœurs au lieu de prendre l'une comme étant la servante de l'autre. « *Une philosophie qui vit est une philosophie en perpétuel débat. Et, s'il est vrai que l'histoire du christianisme nous enseigne comment le message chrétien s'est exprimé dans des catégories philosophiques successives et nouvelles, il faut admettre que les périodes d'importante création scientifique et philosophique ont coïncidé avec des*

²¹³ P. TILICH, *Théologie systématique III. Troisième partie : Existence et le Christ*, Paris, Cerf, 2006, p. 18.

²¹⁴ J. LADRIERRE, *Sens et vérité en théologie : articulation du sens III*, Paris, Cerf, 2004, p. 64-65.

*périodes de changement et de développement de la théologie »*²¹⁵. A côté de cette perspective qui place la philosophie et la science en position première quant à provoquer le changement en théologie, il n'est pas exclu d'envisager une voie inverse d'après laquelle une théorie théologique suscite ou met en branle une certaine philosophie. « *La théologie contribue à l'enrichissement de la philosophie ; elle lui fait des suggestions qui lui permettront de nouveaux développements dans sa sphère propre ; par exemple, la théologie de la Trinité à apporté l'intelligence de la relation, de la personne, de la subsistance, des lumières proprement rationnelles, ou du moins contrôlables par la simple raison naturelle, mais que celle-ci n'eût point perçues sans cette stimulation extérieure »*²¹⁶.

Il n'est plus étonnant d'envisager des origines théologiques, quoique inavouées, dans la pensée de Heidegger. « *Si Heidegger renouvelle de manière si radicale la compréhension grecque de l'être, c'est à partir de formes de pensée puisées à une autre source, et qui initialement se rapportaient, comme l'ensemble de l'univers biblique, à Dieu »*²¹⁷. Ce n'est pas seulement la philosophie qui influe sur la théologie, celle-ci, surtout par ses textes fondateurs, est susceptible de renouveler si radicalement la manière de faire la philosophie.

Cependant, toute tentative légitime qui rapproche la philosophie et la théologie n'échappe pas à un défi constitutionnel des deux disciplines. En effet, nous pourrions dire que plus les éléments qui les rapprochent sont nombreux, plus les aspects fondamentaux qui les distinguent sont étrangement inconciliables. La philosophie a pour point de départ et point d'arrivée l'homme et sa raison. La philosophie n'a d'arme que la raison et elle n'a d'objet que l'expérience de l'homme. Seule la raison fait autorité en philosophie. Il ne s'agit pas ici d'une raison qui se confondrait à une certaine entité déifiée et donc immuable. La raison philosophique est essentiellement historique et donc changeante. « *Il n'existe rien dans le ciel, sur la terre et au-delà, à quoi le philosophe doit se soumettre, à l'exception du logos universel de l'être tel qu'il se donne à lui dans l'expérience »*²¹⁸. Il en découle que la philosophie se structure dans une plasticité qui lui est constituante.

²¹⁵ V. DURAN CASAS, *Le savoir d'hier et d'aujourd'hui : une question sur « Fides et ratio »*, dans Ph. CAPELLE et J. GREISCH, (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 111-115, p. 113.

²¹⁶ L. MALEVEZ, *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque*, dans *Nouvelle revue théologique*, n°2, 1971, 113-144, p. 115.

²¹⁷ M. ZARADER, *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p. 151.

²¹⁸ P. TILICH, *Théologie systématique I : Introduction. Première partie : Raison et révélation*, Paris, Cerf, 2000, p. 48.

La plasticité intrinsèque à la philosophie fait de celle-ci une discipline incapable de fonder une éthique universellement valable et acceptable pour tous les humains. « *A vrai dire, j'avais déjà montré, dans Projet d'éthique planétaire, que les philosophes avaient souvent beaucoup de mal à fonder une éthique qui soit praticable pour de plus larges couches de la population, et surtout qui vaille inconditionnellement, et oblige universellement* »²¹⁹. De par le principe de plasticité qui caractérise la raison philosophique, il serait absurde de prétendre imposer une manière commune à tous les humains par la voie philosophique. La mise en question des droits de l'homme par les cultures fondamentalement religieuses comme celles des chinois et des musulmans témoigne de cette incapacité philosophique de fonder une éthique planétaire. Le chamboulement de l'ontologie classique par Heidegger devrait, à notre humble avis, se répercuter sur les conceptions éthiquement unitaristes de l'être humain. « *Il est clair que la métaphysique telle que la présente Heidegger correspond à un processus de narcissisme ontologique. Toute pensée, comme tout étant présent, s' imagine originairement. La tradition en son ensemble est le procès d'une longue autoschématisation* »²²⁰. La critique de la métaphysique telle que pensée par Heidegger repositionne la philosophie sur le chemin du jamais sûr.

Comme pour soulager l'inquiétude causée par l'insatiabilité philosophique, la théologie chrétienne se fonde sur un horizon particulier tout en visant l'universel. Le point de départ de toute théologie est apparenté, quoique d'une manière relative, à celui de la philosophie. « *Fondamentalement, l'attitude du théologien se caractérise par son engagement envers le contenu qu'il expose. La distanciation nierait son engagement envers le contenu qu'il expose. Le théologien a une attitude existentielle* »²²¹. Le sujet théologisant est engagé dans son discours sous un modèle auto-implicatif, contrairement au sujet philosopant. Quel que soit le degré de la raison en usage en théologie, le socle fondamental reste quelque chose d'extérieur à la raison. Ainsi, « *la raison n'est pas une source de la théologie, elle n'en fabrique pas les contenus. La raison est extatique quand une préoccupation ultime la saisit, s'empare d'elle, l'envahit et l'ébranle* »²²². Il n'est pas dit, par là, que la théologie ne mobilise pas la raison. L'insistance porte sur le fait qu'en théologie quelque chose d'autre que la raison est à l'œuvre.

²¹⁹ H. KUNG, *L'éthique planétaire*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 2009, 31-41, p. 34.

²²⁰ C. MALABOU, *La plasticité au soir de l'écriture : dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Léo Scheer, 2004, p. 65.

²²¹ P. TILICH, *Théologie systématique I : Introduction : Première partie, Raison et révélation*, Paris, Cerf, 2000, p. 42.

²²² *Ibid.*, p. 80.

Le christianisme est l'une des rares religions qui soit fondamentalement entre le particularisme et l'universalisme. L'aspect du particularisme comme élément clé de la foi chrétienne, et par voie de conséquence en théologie chrétienne, tient au fait que le christianisme a pour condition de possibilité la personne de Jésus-Christ de Nazareth né et mort dans un cadre spatio-temporel déterminable. « *La vérité biblique est essentiellement historique : est vrai ce qui s'accomplit dans la parole et ce qui se vérifie dans l'histoire. (...) 'Ce qui fait la vérité vient à la lumière' (Jn 3, 21)»*²²³.

Cependant, ce particularisme objectif n'a pas toujours obtenu le droit de cité dans l'histoire de la théologie. L'insistance quasi exclusive sur l'immuabilité du premier moteur, pour reprendre les termes aristotéliens dans son rapprochement avec le terme théologique de Dieu, a conduit l'histoire de la théologie à ne pas prendre, à sa juste valeur, l'aspect de l'historicité fondamentale de la foi chrétienne. L'historicité est pour beaucoup de religions une pilule difficile à avaler. « *Il se peut qu'aucune religion ne soit encore prête à accepter toutes les conséquences de son historicité* »²²⁴. Les conséquences du particularisme chrétien se basent en effet sur son historicité. La mise entre parenthèses de l'historicité du christianisme n'a pas pour cause, dans l'histoire, la seule méconnaissance épistémologique de son historicité. « *Même ceux qui ont le plus vivement senti l'insuffisance des paroles humaines – saint Augustin, Maître Eckhart, Luther, Jean de la Croix – restaient encore loin de prendre conscience de leur propre relativité historique* »²²⁵. Il y a aussi le problème du pouvoir qui s'y apparente. Tout se passe comme si être l'annonceur ou l'adhérant à un message qui vient de l'éternel procurait le sentiment de protection et d'autorité quasi intouchables.

Par delà le particularisme lié substantiellement à l'historicité du christianisme vécu, « *dans les termes de la tradition biblique, plus précisément dans les termes de l'événement Jésus le Christ* »²²⁶, la théologie se veut porteuse d'un message universel. Tout en gardant son point de départ comme la foi en Jésus le Christ, la théologie chrétienne emprunte la plasticité philosophique et, pour devenir accessible et porteuse d'un message transculturel les données

²²³ Cl. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans M. MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, 1984, 281-291, p. 284.

²²⁴ J.-S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme*, Paris, Seuil, 1994, p. 10.

²²⁵ *Ibid.*, p. 12.

²²⁶ J. RICHARD, *La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich*, dans J.-P. JOSSUA et N.-J. SED, (éd.), *Interpréter : hommage à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, 69-101, p. 90.

chrétiennes spatio-temporellement situable deviennent une œuvre d'art dont on peut s'approprier le message.

Pour nous introduire dans la compréhension poétique, il convient d'insister sur le fait que « *l'image poétique offre au présent du lecteur sa médiation ontologique dans l'acte de compréhension propre à la lecture. Ce trait, la poésie le partage avec toute autre œuvre d'art littéraire. Sa particularité réside dans l'ouverture essentielle de ses images. L'image poétique garde une indétermination telle que l'imagination du lecteur n'y ressente aucune contrainte. Elle est ouverture du sens et, par excellence, expérience de recreation* »²²⁷. C'est seulement dans la mesure où la théologie chrétienne laisse de côté l'interprétation matérialiste et ontologisante du message chrétien et s'arme d'une méthode critique et herméneutique qu'elle peut légitimement prétendre être porteuse d'un message universel.

Pour ce faire, la théologie est appelée à être toujours attentive à ce qui se produit et se vit là où elle s'exerce. « *La théologie se sert de tout ce qui est profane, comme la philosophie, pour le mettre au service de sa connaissance* »²²⁸. La théologie chrétienne, tout en gardant son particularisme, est porteuse d'un message universellement recevable à condition d'être un espace d'ouverture et de recreation.

III. 2. APPRECIATIONS CRITIQUES DE HEIDEGGER ET GEFFRE AUTOUR DE LA « VERITE DONATION »

III. 2. a. Martin Heidegger

Cette approche se structure en deux phases. En premier lieu, nous cherchons à relever les éléments de la pensée de Heidegger que nous prenons pour positifs et éclairants dans la compréhension du problème de la « vérité donation ». En second et dernier lieu, nous tentons de mettre en lumière quelques points que nous jugeons incohérents dans sa pensée autour de la « vérité donation ».

Le mérite de la pensée de Heidegger autour de la vérité est notoire. Il procède par la mise en question radicale de la conception de la vérité telle qu'elle traverse l'histoire de la pensée occidentale. Par son génie de penser la différence entre l'être et l'étant, c'est toute la métaphysique qui se trouve revisitée. « *Il est vrai que la métaphysique représente l'étant dans son être et pense ainsi l'être de l'étant. Mais elle ne pense pas la différence de l'être et de*

²²⁷ M. MAESSCHALCK, *Jalons pour une nouvelle éthique : philosophie de la libération et éthique sociale*, Louvain-la-Neuve, Edition de l'Institut supérieur de philosophie, 1991, p. 170.

²²⁸ E. GAZIAUX, *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, Peeters, 1998, p. 137.

l'étant »²²⁹. Dans notre travail, nous nous sommes basé sur la critique qu'adresse Heidegger à la métaphysique en la nommant onto-théologie. « *Quand Heidegger critiqua ce qu'il appelait l'« onto-théo-logie » et quand il affirmait qu'un athéisme à propos du Dieu de la métaphysique, du causa sui, était plus près du Dieu vraiment divin, nous savions immédiatement de quoi il parlait. Nous avons tous subi la vacuité de l'onto-théo-logie des manuels néoscolastique et nous en avons assez* »²³⁰. La critique de l'onto-théologie a été pour la théologie une occasion d'une autocompréhension plus originale et un départ pour un autre horizon très proche, au fond, de la révélation.

Le décentrement du sujet traverse toute la critique de l'ontothéologie dans la mesure où Heidegger refuse que la vérité conçue dans le sillage de l'être ne soit la possession de l'homme par sa raison. C'est pourquoi, dans la métaphysique, « *la vérité n'est pas autre chose que cette correspondance entre l'être et la raison, selon tout le déploiement de son intériorité* »²³¹. En cela, il met l'homme à sa place en face de la vérité. Celle-ci précède l'homme même si « *la vérité demande à chaque fois une humanité par laquelle elle soit structurée, fondée, communiquée et conservée* »²³². Autant la vérité n'est pas l'apanage de l'homme, autant la vérité ne peut exister et se déployer sans l'homme.

La critique heideggérienne de l'être en tant qu'objet de la métaphysique affecte la théologie d'une manière remarquable. Heidegger a le mérite d'avoir rapproché la crise de la foi avec le fait que la théologie s'est développée dans le sillage de la métaphysique. « *Onto-theology is an understanding of being in which God and the Gods do not have a place* »²³³. Comprendre Dieu comme l'étant suprême, c'est déjà rater la compréhension de ce qu'est Dieu. Heidegger fait preuve d'une intelligence innovatrice sans commune mesure. En puisant aussi bien dans son expérience chrétienne propre que dans sa connaissance approfondie de l'histoire de la philosophie, il se repositionne et élabore une philosophie susceptible d'intéresser les philosophes et les théologiens. « *Tout au long de son itinéraire, Heidegger a jalonné son chemin de pensée de bornes suffisamment lisibles pour que le théologien puisse y*

²²⁹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans M. HEIDEGGER, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 88.

²³⁰ J.-D. CAPUTO, *Philosophie et postmodernisme prophétique. Vers une postmodernité catholique*, dans Ph. CAPELLE et J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 141-161, p. 147-148.

²³¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 207.

²³² *Idem*.

²³³ B. VEDDER, *Heidegger's silence regard God*, dans E. GAZIAUX, (éd.), *Philosophie et théologie*, Leuven, Peeters, 2007, 321-333, p. 331.

déchiffrer son destin »²³⁴. C'est cet espace largement réservé au théologien dans la pensée de Heidegger que nous avons essayé d'investir par le biais de la critique de l'onto-théologie.

La pensée esthétique de Heidegger sur la vérité dans l'art nous a aidé à revisiter la notion de la vérité dans ce qu'elle a de dévoilé et de voilé en même temps. L'approche esthétique nous renvoie aux profondeurs du contenu biblique. Ainsi comme l'œuvre d'art, le message chrétien s'étend par-delà son milieu et son temps pour se laisser comprendre en ouvrant une multitude infinie d'horizons (de mondes) à ceux qui s'y frottent à travers l'histoire. Le message chrétien, pour qu'il puisse donner lieu à l'émergence de mondes différents, doit se donner comme une œuvre d'art dont le sens n'est jamais livré une fois pour toutes. Comme pour l'œuvre d'art, pour les Ecritures, toute tentative de fixation épuise leurs sens et les rend stériles. « *Dans une authentique œuvre d'art, la lutte ne se termine jamais : au contraire, l'œuvre, une fois exécutée, demeure constamment dans un état de tension* »²³⁵. Il convient aussi d'insister sur l'analyse ontologique du *Dasein* chez Heidegger. Cette analyse renseigne sur des caractéristiques incontournables qui sont liées intrinsèquement à l'homme. Cependant, comme la question majeure de Heidegger reste celle de l'être, l'homme y est présenté en ce qu'il a de relatif à l'être. Ainsi, *Etre et temps* nous inscrit dans la notion essentielle d'historicité qui caractérise toute manifestation. Cette notion marque non seulement l'être mais et surtout la manière théologique de comprendre la révélation et la vérité en théologie. « *La stratégie heideggérienne envers la métaphysique – celle de la dépasser en la reprenant comme projet fini et historique – peut se poursuivre plus radicalement à propos de la trajectoire d'une religion dans l'histoire* »²³⁶.

La dynamique et l'ouverture assignées à l'être chez Heidegger ébranle toute forme de conception anhistorique et statique de Dieu en théologie. « *Pendant, des siècles, la métaphysique s'est efforcé de saisir Dieu comme l'étant suprême, le moteur immobile, le fondement dernier, l'Absolu. Mais lorsqu'elle affirme que Dieu « est » elle ne remarque pas assez, estime Heidegger, que dans ce « est » se cache l'immense question de l'être. L'homme, dans sa finitude, est-il à la hauteur de cet « est » ?* »²³⁷. Heidegger a pu concilier l'homme et Dieu en insistant sur l'ouverture et la donation du divin dans l'histoire ainsi que la disposition ontologique de l'homme de rencontrer et de vivre le sacré dans la dimension poétique du

²³⁴ J. GREISCH, *La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance*, dans R. KEARNEY et J.-S. O'LEARY, (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980, 165-193, p. 171.

²³⁵ J. SADZIK, *Esthétique de Martin Heidegger*, Paris, Editions Universitaires, 1963, p. 120.

²³⁶ J.-S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1994, p. 47.

²³⁷ E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, Leuven, Peeters, 2010, p. 1067-1068.

langage. « *Pour qu'il y ait l'expérience de Dieu, il faut qu'il soit rencontré par l'homme. Une telle expérience fut la rencontre grecque du divin (dans la tragédie). Une autre, la rencontre chrétienne de Dieu – dans les Evangiles* »²³⁸.

Cependant, bien des philosophes comme des théologiens attestent que l'originalité de la pensée de Heidegger s'enracine dans la quintessence chrétienne. « *Le cours du semestre d'hiver 1920-1921 est intitulé : Introduction à la phénoménologie de la religion. Heidegger s'efforce d'y cerner l'expérience effective de la vie, telle qu'elle s'exprime dans les récits de l'apôtre Paul, pour en dégager le caractère d'historicité fondamentale – historicité sur laquelle il reviendra dans le cours du semestre suivant, intitulé Augustin et le Néoplatonisme* »²³⁹. Les premiers travaux de Heidegger qui incluaient déjà les concepts majeurs et clés de sa réflexion étaient profondément liés à la foi chrétienne. La notion d'historicité apparaît, pour la première fois, dans ses travaux sur saint Paul et saint Augustin. Par contre, sur les origines chrétiennes de sa pensée, Heidegger est toujours resté dans le silence.

Sur le plan éthique, Heidegger a toujours été contesté sur l'absence de propos engagés éthiquement. Cette critique a marqué longtemps la position de Levinas sur la pensée de Heidegger. Même si Levinas admire la qualité intellectuelle de Heidegger, il déplore le fait que l'ontologie heideggérienne ne réserve pas de place à l'éthique. « *L'ontologie heideggérienne subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'être et par là, elle continue à exalter la volonté de puissance dont Autrui seul peut ébranler la légitimité et troubler la bonne conscience* »²⁴⁰. Cependant, contre la critique de l'absence de l'éthique chez Heidegger, nous pensons qu'il y a lieu d'envisager, chez lui, les cadres et les éléments d'une éthique à partir de sa neutralité et de la structure impersonnelle de l'être.

²³⁸ F. FEDIER, *Heidegger et Dieu*, dans R. KEARNEY et J.-S. O'LEARY, (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980, 37-45, p. 38.

²³⁹ M. ZARADER, *La dette de l'impensé : Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p. 141-142.

²⁴⁰ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, VRIN, 1982, p. 170.

III. 2. b. Claude Geffré

La démarche pour laquelle nous optons reste la même que celle suivie au sujet de Martin Heidegger. Nous parlons en premier lieu des traits de la pensée de Claude Geffré qui nous paraissent significatifs de son approche de la vérité. En deuxième lieu, nous soulevons quelques difficultés internes à sa pensée autour de la vérité.

Nous pensons que Claude Geffré a pour paradigme théologique « l'incarnation ». Il part d'en bas pour s'élever en haut. Du coup, sa manière de considérer la vérité s'enracine dans cette dynamique théologique qui prend très au sérieux les réalités d'en bas et auxquelles la vérité se donne comme « vérité donation ». Il prône une théologie qui, s'impliquant activement et efficacement dans les réalités mondaines, élève le monde. Pour lui, le contact significatif est nécessaire entre l'absolu qui ne se donne jamais en cette forme mais qui s'offre comme un don. « *J'ajoute qu'une foi critique et adulte doit affronter le défi formidable adressé au christianisme par la situation d'injustice du monde contemporain* »²⁴¹. Le christianisme est porteur de la vérité qui s'offre et se vit dans les vicissitudes quotidiennes humaines. Il n'est pas un monde à part, à côté du monde des hommes et des femmes confrontés à la vie telle qu'elle est vécue ici et là dans ses haut et ses bas.

Il en découle que Claude Geffré, en rejetant l'idée d'une théologie qui propose des vérités et une Eglise qui prétendrait être détentrice de la vérité absolue, est un théologien réaliste. Il prend en considération la coopération humano-divine sans opposer l'humain au divin. La vérité divine, pour Claude Geffré, n'est pas une substance pure qui se détacherait de toute contingence culturelle. C'est pourquoi, il donne beaucoup d'importance à la culture dans l'élaboration de sa théologie. Soucieux d'une théologie qui assume et permet la symbiose entre le divin et l'humain, il pense que chaque culture devrait s'approprier la vérité et le message chrétiens. Ceci rendrait le message chrétien plus vivant et plus significatif. Pour cela, il faut investir théologiquement ce qu'il appelle « *dialectique de continuité et de rupture* »²⁴². Grâce à cette méthode dialectique, Geffré pense que le message chrétien doit s'inscrire dans le ponctuel tout en gardant ce que Paul Tillich appelle « *le contenu substantiel* », c'est-à-dire la substance inépuisable du message chrétien malgré son aspect fondamentalement factuel. Chaque culture, dans cette perspective, pourrait habiter le message chrétiens ou être habitée par lui, à sa manière et selon ses propres états sociaux.

²⁴¹ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 215.

²⁴² *Ibid.*, p. 222.

A côté du souci d'une certaine inculturation du christianisme, Claude Geffré, aborde le problème de la vérité de façon à inscrire le christianisme parmi la grande famille humaine. Cette préoccupation, nous la trouvons avantageuse sur le plan théologique. Et cela d'autant plus qu'« *il faut se livrer à tout un travail de discernement et s'interroger sur la fausse légitimation du prosélytisme au nom des droits absolus de la vérité révélée au mépris des droits de la liberté de conscience* »²⁴³. Il pense que l'adhésion à la vérité absolue fortifie l'homme dans son orgueil et peut conduire, comme cela fut le cas pendant les guerres des religions, et aujourd'hui, aux actes très violents et même terroristes. Comprendre la vérité dans le sens de la vérité donation, invite tout chrétien à se tenir dans une attitude d'humilité et d'action de grâce devant l'avènement de l'incarnation par lequel Dieu se fait homme.

Cette humilité préserverait le chrétien, comme l'Eglise dans son ensemble, à se prévaloir des attributs de celui de qui ils sont à la suite. Faire le deuil de la vérité absolue dans l'Eglise en général et chez les chrétiens en particulier, c'est s'inscrire dans la mouvance de l'Esprit et non pas se poser en face de lui en campant sur des certitudes absolues. C'est le caractère pneumatologique de la théologie qui légitime toute démarche herméneutique de la théologie. C'est en prenant au sérieux l'Esprit dans l'Eglise que toute pratique sérieuse d'interprétation doit se faire tout en restant critique. « *Il s'agit au fond de prendre au sérieux l'historicité de la vérité, même quand il s'agit de la vérité absolue, et de montrer comment l'interprétation est une exigence de la révélation elle-même dans la mesure où celle-ci n'est pas la communication de la vérité morte, mais d'une vérité vivante toujours transmise dans une médiation historique et qui a besoin d'être actualisée sans cesse* »²⁴⁴.

Claude Geffré nous a intéressé intellectuellement par sa démarche qui se base sur une tradition philosophique critique et solide. L'intégration de la critique de l'onto-théologie dans sa théologie donne à celle-ci une force rationnelle considérable. Le souci d'être intelligible le conduit sur les pas du philosophe Martin Heidegger pour christianiser la critique de Heidegger autour du rapport entre métaphysique et théologie. Michel Gourinat souligne cette importance de Heidegger en théologie. « *La doctrine heideggerienne de l'onto-théo-logie introduisait donc une innovation, qui a entraîné en France des adhésions, manifestées collectivement lors*

²⁴³ Cl. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 346.

²⁴⁴ Cl. GEFFRE, *La révélation hier et aujourd'hui : de l'écriture à la prédication ou actualisation de la Parole de Dieu*, dans J. AUDINET, H. BOUILLARD, Cl. GEFFRE et I. DE LA POTTERIE (éd.), *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Cerf, 1972, 95-121, p. 96.

de congrès rassemblant, à partir de 1969, des philosophes et théologiens chrétiens »²⁴⁵. Comme tant d'autres théologiens, mais pour son propre projet théologique, Claude Geffré a su s'inscrire dans le dialogue essentiel entre philosophie et théologie.

Nous en arrivons à esquisser quelques difficultés auxquelles nous nous sommes confronté dans l'œuvre de Claude Geffré autour de la question de la vérité. Il nous a été possible de desceller l'articulation nécessaire entre la foi et l'aujourd'hui des chrétiens. En combattant énergiquement toute forme de fondamentalisme, Claude Geffré n'insiste pas assez sur la place du dépôt de la foi comme constituant le point de départ et le noyau du message chrétien. En cela, il semble donner beaucoup d'importance à la situation culturelle donnée et ainsi y réduire, d'une certaine manière, le message chrétien.

A regarder de près la démarche de Claude Geffré, il en ressort qu'en se prononçant quasi exclusivement en faveur de l'actualisation, il risque de perdre des éléments forts et constitutifs de la foi dont la situation culturelle donnée n'a pas besoin. Une théologie équilibrée prendrait en compte à la fois le dépôt de la foi et l'actualisation de celle-ci. L'articulation entre le dépôt de la foi et l'actualisation de la foi semble souffrir de quelque faiblesse chez Geffré. Dans le même ordre d'idée, Jean Richard pense que « *rien n'empêche une autre théologie, de type plus dogmatique, de se fixer plutôt pour objectif de préserver dans son intégralité le dépôt de la foi, de le garder avec soin comme dans un musée des croyances, au cas où un jour tel élément qu'on avait cru périmé reprenne vie et résonne à nouveau comme autrefois* »²⁴⁶. La difficulté d'articulation entre la préservation du dépôt de la foi et la volonté d'actualisation culturelle de la foi traduit, pour nous, la complexité du travail du théologien. Ce dernier est au service de la vérité qui le dépasse. « *On attend d'un système théologique la satisfaction de deux exigences fondamentales : exposer la vérité du message chrétien, et interpréter cette vérité pour chaque génération nouvelle* »²⁴⁷. Claude Geffré semble donner peut d'importance à la première exigence pour se concentrer sur la seconde.

Une autre difficulté à caractère psychologique tient au fait que le chrétien est appelé à faire le deuil de la certitude et accepter la voie de l'humilité. Claude Geffré, en proposant la vérité autre que la vérité absolue, expose les chrétiens à une situation peu confortable.

²⁴⁵ M. GOURINAT, *La querelle de l'onto-théologie : l'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger*, dans *Cahiers de Recherches Médiévales*, n° 2, 1996, 85-93, p. 85.

²⁴⁶ J. RICHARD, *La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich*, dans J.-P. JOSSUA et N.-J. SED (éd.), *Interpréter : hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, 69-101, p. 73-74.

²⁴⁷ P. TILICH, *Théologie systématique I. Introduction. Première partie : Raison et révélation*, Paris, Cerf, 2000, p. 17.

Cependant, cette situation est nécessaire, voire conforme à la foi chrétienne. Car il s'agit d'une expérience individuelle. Il est d'une expérience toujours nouvelle. La foi reconnaît et assume le caractère autonome de la vie. Cette difficulté n'est pas interne à la pensée de Claude Geffré. Nous la formulons comme étant une conséquence tragique, pourtant nécessaire, de sa pensée. La vérité chrétienne n'est ni à exprimer en termes de toute puissance, ni à envisager comme protectrice et déresponsabilisatrice. Elle vient et elle se vit à travers nos fragilités et nos erreurs. « Il faut rappeler ces paroles de Heidegger dans l'Acheminement vers la parole : Faire une expérience avec quelque chose, que ce soit une chose, un homme, un Dieu, cela signifie qu'il nous advient, nous atteint, vient sur nous et nous métamorphose »²⁴⁸. Le chrétien au contact de la « vérité donation » s'inscrit dans la démarche de l'inépuisable qu'est Dieu fait homme. Ce qui articule fragilité et puissance conformément à la mort et à la résurrection de celui qui est la vérité.

III. 2. c. La place de l'autonomie chez Heidegger et Geffré autour de la question de la vérité

La question de la vérité, telle que nous avons essayé de l'aborder dans ce travail, se structure quasi exclusivement en termes ontologiques et culturels. Elle semble ne pas laisser d'espace à la problématique de l'autonomie. C'est pour cette raison que nous tentons, à l'ère où l'individu par son autonomie résiste de plus en plus aux principes généraux, de l'insérer dans notre questionnement. Le sujet serait-il assujéti, indépendamment de lui, à la toute-puissance de l'être heideggérien ? Qu'en est-il du sujet dans l'herméneutique théologique de Geffré en sachant que celui-ci met en exergue le contexte culturel au risque d'oublier l'autonomie du sujet ?

« L'autonomie vaut comme qualification du sujet adulte, du sujet devenu capable d'user de sa raison »²⁴⁹. La « vérité donation », dans les termes heideggériens, sollicite l'homme afin que celui-ci puisse être son gardien. Cependant, la construction ontologique de l'homme, telle qu'elle est décrite par Heidegger, nous introduit dans une perspective qui semble ne pas inclure l'autonomie du sujet. En effet, pour Heidegger, « l'homme est jeté par l'Être lui-même dans la vérité de l'être »²⁵⁰. Envisager un tel rapport, pour comprendre la manière dont l'homme se rapporte à la vérité, revient à poser l'homme comme n'étant pas un

²⁴⁸ C. MALABOU, *La plasticité au soir de l'Écriture : dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Léo Scheer, 2004, p. 79.

²⁴⁹ E. GAZIAUX, *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, Peeters, p. 8.

²⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans M. HEIDEGGER, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 82.

sujet autonome. Une telle ontologie semble s'opposer et même nier la morale kantienne pour laquelle « *autonome est donc l'homme dont la maxime est pensée indépendamment des conditions empiriques* »²⁵¹. L'autonomie de l'homme semble être sous le prisme de sa structure ontologique qui le met, d'ores et déjà, dans la vérité. L'homme n'a pas à choisir entre être dans la vérité ou ne pas être dans la vérité.

La pensée heideggerienne sur la vérité donation ne nous laisse pas envisager l'autonomie du sujet dans la mesure où « *Heidegger rejette le concept existential-ontologique de la liberté. Le Dasein n'est plus considéré comme l'auteur des projections du monde à la lumière desquelles l'étant à la fois se montre et se dérobe ; la productivité de l'ouverture au monde créatrice de sens est au contraire attribuée à l'Etre lui-même* »²⁵². L'individu en tant que sujet susceptible d'user de sa liberté est inexistant chez Heidegger.

Le paysage culturel qui recouvre la quasi-totalité de la théologie de Geffré ne nous laisse pas sans soulever la question de l'autonomie au sein de sa pensée autour de la « vérité donation ». Le souci de traduire dans les catégories culturelles le message chrétien pousse Claude Geffré à rester sur les généralités de l'inculturation. Il utilise très rarement le singulier pour nommer les destinataires du message évangélique. La préoccupation de la transformation sociale basée sur la justice ainsi que la volonté extrême d'humaniser des sociétés industrialisées par les voies chrétiennes conduisent Claude Geffré à côté des préoccupations et de l'expression du sujet en tant qu'entité autonome capable de tourner le dos au message chrétien.

L'individu autonome est immergé, chez Geffré, dans la culture qui le porte. On pourrait parler facilement d'une confusion totale entre l'individu et la culture chez Geffré. Les termes de pratique et de conscience sont référés aux groupes culturels alors qu'une véritable pratique chrétienne s'enracine et se réalise personnellement et ensuite collectivement. L'individu est, par sa propre liberté, capable de rejeter les propositions qui lui sont extérieures. On ne saurait résister à la question de savoir ce que fait Claude Geffré des acquis de la modernité. « *Je suis libre lorsque je décide pour moi-même ce qui me concerne plutôt que de me laisser modeler par des influences extérieures* »²⁵³.

²⁵¹ E. GAZIAUX, *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie*, p. 84.

²⁵² J. HABERMAS, *Le discours philosophique sur la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 181.

²⁵³ Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2008, p. 35.

Sans remettre en question la validité et la teneur de la théologie de Claude Geffré, il nous semble méthodologiquement important, surtout aujourd'hui, de pouvoir intégrer le sujet en tant qu'un individu autonome dans la réflexion d'une théologie qui plaide pour le pluralisme tel qu'il est voulu. « *En fonction d'autres cultures, d'autres anthropologies, d'autres mentalités, d'autres traditions spirituelles, l'Eglise doit reconnaître la légitimité d'un pluralisme théologique, liturgique et éthique* »²⁵⁴. Aucune culture ne devrait confiner le sujet. Le chrétien devrait être appelé à faire l'expérience personnelle et libre du message chrétien au sein de la culture qui est la sienne comme il peut le faire au sein d'une culture autre que la sienne. On se demanderait, dans la perspective de la dialectique sujet et culture, si l'immigré met fin à son expérience chrétienne pour autant qu'il n'est plus dans la culture dite sienne. L'insistance sur la notion de culture, chez Claude Geffré, pose la question de la capacité d'adaptation de l'individu par rapport à quelque chose de nouveau. L'herméneutique théologique pourrait gagner en articulant le culturel et l'individuel. Il nous est opportun de prolonger la réflexion en nous inspirant de Paul Tillich.

III. 3. « VERITE DONATION » ENTRE SUJET ET CULTURE

III. 3. a. Le sujet et le discours théologique

Dans l'article de Paul Tillich intitulé : *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, le sujet qui fait la théologie est pensé en lien avec la place du sujet dans l'ensemble des sciences expérimentales. Il tient à préciser, d'entrée de jeu, que la démarche des sciences expérimentales diffère de celle de la théologie. « *Dans les sciences expérimentales, on doit dépasser le point de vue auquel on se place. C'est la réalité qui est mesure de la vérité, et la réalité est une* »²⁵⁵. Pour lui, la théologie suit une autre démarche épistémologique qui se base sur le rapport entre le sujet qui fait la théologie et l'objet de la théologie.

Contrairement à la vérité dans les sciences expérimentales, Tillich pense que la nature de la vérité en théologie est à comprendre à partir du sujet qui fait la théologie. Il place la théologie dans ce qu'il appelle « *les sciences systématiques de la culture* ». Il précise la spécificité de ces sciences systématiques de la culture dont la théologie, à l'opposé de sciences expérimentales. « *Chez elles, le point de vue auquel se place le systématicien fait partie de cela même dont il parle, il est un moment dans l'histoire évolutive de la culture ; il réalise d'une manière déterminée, concrète et historique, une certaine idée de la culture ; il*

²⁵⁴ Cl. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 306.

²⁵⁵ P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILlich, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. 31.

*n'est pas seulement connaissance, mais aussi création de la culture »*²⁵⁶. Celui qui fait la théologie comme d'autres qui font des sciences de la culture n'est pas séparé de son objet. Il s'inscrit, d'une manière ou d'une autre, dans une histoire dynamique de la culture et, en cela, sa contribution n'est pas seulement une connaissance mais elle est aussi culture.

Plus précisément, en ce qui concerne la théologie, Paul Tillich rappelle que la « *théologie n'est pas une science d'un objet particulier, situé parmi d'autres, que nous appelons Dieu ; la critique de la raison a mis fin à une telle science »*²⁵⁷. La théologie ne se définit plus à partir de son prétendu objet qui est mis en question par Tillich. En cela, il se rapproche de la critique de la métaphysique telle qu'elle est formulée par Heidegger. Dieu en tant qu'un étant suprême n'est pas l'objet particulier de la théologie. Dieu est l'objet d'une onto-théologie.

Dans l'onto-théologie, le sujet est posé en face de Dieu comme son objet. Il s'agit d'une méthode des sciences expérimentales qui place le sujet à part pour observer son objet d'étude. La nature de l'objet de la théologie n'autorise pas une telle méthode pour la théologie, car le sujet est partie prenante du discours. Il ne peut pas y avoir un seul discours théologique aussi longtemps que les sujets sont inclus dans le discours théologique qu'ils tiennent. C'est en cela que la théologie herméneutique obtient sa validité et que la pluralité des théologies acquiert sa légitimité. Il établit un lien intrinsèque et même essentiel entre la théologie et la religion en tant que « *la théologie est une science de la religion ; elle en est la partie systématique et normative »*²⁵⁸.

Cette définition qui paraît trop rapide pour être compréhensible se trouve approfondie quand Paul Tillich cherche à délimiter la tâche de la théologie. Pour lui, en effet, « *la tâche de la théologie sera (...) d'esquisser un système normatif de la religion, à partir d'un point de vue concret, sur la base des catégories philosophiques de la religion, et en ancrant le point de vue individuel dans le point de vue confessionnel, dans celui de l'histoire générale des religions, ainsi que dans celui de l'histoire de l'esprit en général »*²⁵⁹. La tâche de la théologie devient difficile à cerner si l'on tient compte des étapes et des conditions qui la rendent possible. En effet, le théologien qui esquisse un système normatif de la religion est avant tout dans une situation de concrétude.

²⁵⁶ P. TILICH, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILICH, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p.31.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁵⁸ *Idem.*

²⁵⁹ *Idem.*

Tout système théologique présuppose des catégories philosophiques de la religion. Cependant, à ce dispositif philosophique s'ajoute le point de vue du théologien. Celui-ci est situé par rapport à sa confession et même par rapport à sa situation personnelle et existentielle. La « vérité donation » n'est pas à enfermer exclusivement dans tel ou tel discours théologique. Car « *l'Esprit peut être manifeste, (...) sous la forme, par exemple, d'un réveil de la conscience sociale, ou en donnant à l'homme une connaissance de soi plus profonde, ou en le délivrant de superstitions ayant un soutien ecclésiastique. La présence spirituelles a utilisé de cette manière des média antireligieux pour transformer non seulement la culture séculière mais aussi les Eglises* »²⁶⁰.

Le théologien, pour mettre sur pied un système normatif de la religion, se fonde immanquablement et sur la philosophie de la religion et sur sa part individuelle puisée dans sa confession et dans l'histoire générale des religions et même dans l'histoire de l'esprit en général. La présence de celui qui fait la théologie dans son discours théologique est incontestable. Il serait vain de défendre obstinément l'idée selon laquelle le discours théologique doit être le même toujours et partout. Le fondamentalisme pèche par son propre isolement par rapport à la situation réelle de tel individu ou tel groupe de gens. « *Le fondamentalisme ne parvient pas à rencontrer la situation présente, non parce qu'il se situe au-dessus de toute situation, mais parce qu'il parle à partir d'une situation du passé. Il élève quelque chose de fini et de transitoire à une validité infinie et éternelle* »²⁶¹. Se méfier de l'historicité du message dont on est porteur et mettre entre parenthèses la réalité existentielle non seulement de ceux chez qui le message est annoncé mais aussi de celui qui en est porteur, ce serait sortir des cadres épistémologiques de la théologie.

Le sujet qui fait la théologie est situé historiquement et culturellement . « *La théologie s'élabore en fonction d'une représentation du monde, et donc en fonction d'une culture et d'une langue particulières ; en modernité, l'historicité de la culture est marquée par les nouveaux paradigmes scientifiques. La théologie doit donc tenir compte de ces bouleversements et remettre en mouvement la visée de signification du texte de la révélation à*

²⁶⁰ P. TILlich, *Théologie systématique IV. La vie et l'esprit*, Paris, Cerf, 1991, p. 268.

²⁶¹ P. TILlich, *Théologie systématique I. Introduction, première partie : Raison et révélation*, Paris, Cerf, 2000, p. 17.

la lumière des données anthropologiques nouvelles »²⁶². A côté des sollicitations théologiques sur l'échelle sociétale, il y a aussi les sollicitations théologiques sur le plan de l'individu.

Il n'y a pas des exclus du message chrétien. Chacun est rejoint, dans sa situation réelle, dans ses aspirations profondément individuelles et même dans ses souffrances, par le message évangélique. Il ne devrait pas y avoir ceux qui se connaissent propriétaires du message évangélique pour l'imposer sous leurs propres interprétations aux autres. Cependant, le souci d'appropriation individuelle et contextuelle du message chrétien n'efface pas l'aspect communautaire de l'Eglise. C'est pourquoi, au sein d'une même Eglise, pour des raisons différentes, il faudrait envisager la manière la plus équilibrée de permettre et de faire coexister la pluralité des théologies. D'autant plus que la théologie est une science qui prend en compte non seulement le caractère confessionnel du théologien mais aussi de sa situation existentielle. La reconnaissance des particularités favorise la participation des membres reconnus dans leurs spécificités respectives. « *Plus un être est individualisé, plus il est capable de participer. L'homme, qui est l'être complètement individualisé, participe au monde dans sa totalité par la perception, l'imagination et l'action* »²⁶³. C'est à partir du présupposé théologique qui est la création, qu'il est possible d'envisager la rencontre du sujet, dans tout ce qu'il est, avec la révélation.

Ainsi, l'homme est rejoint par la révélation non seulement à travers les principes généraux qui lui sont reconnus mais aussi par ses propres initiatives par lesquelles il se réalise. La théologie est appelée à retrouver la personne dans ses diverses faces d'exister. A l'ère de la sécularisation de la société et à l'époque où l'individu, plus que jamais, a acquis son autonomie, on ne peut plus envisager la situation « *où l'Eglise constitue la communauté culturelle dominante, partout où l'Eglise dirige la culture en orientant, en censurant, en assignant des limites précises non seulement de l'éthique, mais aussi à la science, à l'art et à la vie sociale* ». ²⁶⁴ Cette époque est révolue. C'est pourquoi, une théologie qui s'imposerait d'en haut, tout en mettant en question la création, est chrétiennement problématique. Elle serait vouée à l'échec.

Dans l'Eglise protestante, Paul Tillich reconnaît qu'il y a d'autres points de référence qui influencent l'individu. « *Elle reconnaît l'existence, en dehors de l'Eglise, d'une*

²⁶² B. BOURGINE, *Confusion des raisons : un point de vue théologique sur Intelligent Design*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 117, n°3, 2009, 411-427, p. 423.

²⁶³ P. TILICH, *Théologie systématique III. Troisième partie : Existence et le Christ*, Paris, Cerf, 2006, p. 108.

²⁶⁴ P. TILICH, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILICH, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. 34.

*communauté culturelle dominante qui enracine le point de vue individuel dans le point de vue actuel de la communauté culturelle »*²⁶⁵. Dans cet horizon protestant, « *il y a tout aussi peu de place pour une éthique, une esthétique, une science, une sociologie qui seraient théologiques par principes, qu'il y en a pour une éthique »*²⁶⁶. Il en découle que dans une situation aussi peu homogène que celle qui prévaut dans une société séculière « *une éthique théologique n'est pas plus plausible qu'une logique, une esthétique ou une sociologie théologique »*²⁶⁷. Paul Tillich s'insurge contre l'idée selon laquelle la religion appartiendrait à une fonction particulière. Il est vain de vouloir ramener la religion à un rôle bien spécifique et délimité comme l'imposition des conduites à tenir.

Il préconise l'exercice d'une théologie non pas en rapport avec une sphère particulière de la vie comme le fut l'éthique théologique. C'est à partir de ce constat qu'il énonce : « *Ma thèse est donc la suivante : ce que l'éthique théologique se proposait finalement de faire, seule une théologie de la culture peut le réaliser, dans la seule mesure où elle ne se rapporte pas seulement à l'éthique, mais aussi à toutes les fonctions de la culture »*²⁶⁸. C'est suite à l'autonomie des sphères de la vie et suite au décentrement de l'Eglise dans la société que Paul Tillich propose une théologie de la culture à la place de l'éthique théologique.

III. 3. b. Sujet et « vérité donation »

C'est en prenant au sérieux l'autonomie de l'homme et le message évangélique que Paul Tillich procède à la définition de la religion comme « *une attitude de l'esprit dans laquelle le pratique, le théorique et le sentiment constituent une entité complexe »*²⁶⁹. Cette définition de la religion comme quelque chose de complexe déborde les limites d'ordre théorique ou pratique. La religion n'est pas quelque chose d'extérieur seulement. Elle est aussi liée au sentiment. Se reconnaître religieux, d'après la théologie de la culture de Paul Tillich, c'est apprécier, à sa juste valeur, l'autonomie du sujet dans sa propre vie. Tout en tenant compte du fait que « *le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'existence consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui*

²⁶⁵ P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILlich, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. 34.

²⁶⁶ *Idem.*

²⁶⁷ *Idem.*

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Idem.*

arrive »²⁷⁰. Le sujet est à considérer dans sa propre dynamique et non pas à confiner dans une biologie métaphysique qui le réduirait à une essence sans existence.

Le sujet est aussi connu à travers son autonomie reconnue et thématisée dans la philosophie kantienne. Cependant, il ne conviendrait pas d'en conclure que l'autonomie du sujet équivaut à une attitude de rejet et de l'exclusion spontanés de toute forme de dépendance. Paul Ricoeur est parvenu à équilibrer l'autonomie de la philosophie morale kantienne par l'idée d'ouverture esquissée dans la philosophie de la religion. « Dans La religion dans les limites de la simple raison. *Dans cet ouvrage la réflexion sur la religion commence effectivement par une méditation sur le mal radical et se continue par un examen des conditions de la régénération d'un sujet moral (...) l'idée d'une aide gracieuse suffit à ne pas interdire à la philosophie pratique de s'ouvrir sur la dialectique très particulière entre l'autonomie et ce qui est appelé, au plan strict de la moralité, hétéronomie* »²⁷¹. C'est grâce à l'ouverture du sujet que la vérité donation peut être rencontrée.

Chez le sujet, il y a possibilité d'envisager la dialectique de l'autonomie avec l'hétéronomie pour la simple raison que le sujet est susceptible de tomber dans le mal par l'usage de sa raison. Paul Tillich, en abolissant la distance et la séparation que beaucoup de penseurs établissent entre la sphère du religieux et d'autres sphères, s'inscrit dans cette même logique de concilier l'autonomie et l'hétéronomie. Car « dans chaque province de la vie de l'esprit, il y a en effet un périmètre particulier, une sphère particulière dans laquelle s'exprime l'influence du religieux »²⁷².

Les sphères de la vie doivent rester autonomes et aucune sphère ne doit prendre le dessus sur les autres. L'opposition d'une sphère à une autre conduit à « une double vérité, une double moralité, un double droit »²⁷³. Dans une théologie de la culture, l'Etat ne s'oppose pas à l'Eglise et il n'y a pas de dogme exclusivement prééminent.

« La religion est l'expérience de l'inconditionné, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu. Celle-ci est l'expérience du néant de ce qui existe, du néant des valeurs, du néant de la vie personnelle »²⁷⁴. Pour Tillich, l'objet de la

²⁷⁰ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus, Nijhoff Publishers, 1984, p. 6.

²⁷¹ P. RICOEUR, *Théonomie et/ou autonomie*, dans M.-M. OLIVETTI (éd.), *Filosofia della Rivelazione*, Padoue, Cedam, 1994, 19-36, p. 35.

²⁷² P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILlich, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. 35.

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

religion, « *ce n'est pas un être, ce n'est pas la substance, ce n'est pas la totalité de ce qui est. C'est pour employer une formule mystique, l'au-delà-de l'être, lequel est en même temps le rien absolu et le quelque chose absolu (...) il ne s'agit pas d'une réalité d'être, mais bien d'une réalité de sens et, de plus, du sens ultime, le plus profond, qui ébranle tout et édifie tout à nouveau* »²⁷⁵. Ici, Paul Tillich s'approche à la critique heideggérienne de la métaphysique comme onto-théologie et par voie de conséquence la critique de la théologie classique qui consistait à prendre Dieu comme objet de la théologie. « *Son ontologie n'est pas statique, comme elle l'est souvent chez d'autres, mais existentielle et dynamique : tout être veut venir à l'existence, entrer dans le temps et dans le destin. Tillich a conscience de rester dans la tradition de la religion biblique. La vérité ne se tient pas comme chez Platon, à la manière d'un ciel d'idées éternel et immobile, au-dessus de nous, mais elle entre dans le temps* »²⁷⁶.

Le dogme n'est pas opposé à la science ou à d'autres domaines culturels car ils restent autonomes et toute forme de discours religieux ne peut se considérer en terme d'hétéronomie par rapport aux autres sphères, y compris l'éthique. Cette relation de la « vérité donation » avec ce qui relève du génie humain ou de la situation historique du monde s'est accentuée dans le conflit entre la science et la religion pendant la période moderne. La vérité donation qui présuppose la création des êtres libres offre les conditions de possibilité d'ouverture et d'échange. « *La réciprocité de la relation voulue par Dieu cède le pas à un rapport hiérarchique, l'histoire de l'alliance est une histoire ouverte à l'inédit et à l'imprévu puisqu'elle implique deux protagonistes vivants et libres, Dieu et son peuple* »²⁷⁷. Le concept de création en théologie chrétienne ne permet ni l'opposition des sphères entre elles, ni l'opposition entre la vérité chrétienne et le sujet créé libre. La « vérité donation » n'écrase pas le sujet, elle le rejoint dans sa liberté. C'est pourquoi, il ne serait pas théologiquement justifiable de vouloir transmettre intégralement, presque matériellement, des formules ayant été produites dans des circonstances historiquement bien déterminées aux sujets d'une autre époque.

Dans la même perspective de Claude Geffré, « *il ne reste rien d'autre à la théologie que d'expliquer les mots et les concepts bibliques traditionnels d'une manière aussi compréhensible que possible et, si cela n'est plus réalisable, de les remplacer par d'autres.*

²⁷⁵ P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILlich, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. 36.

²⁷⁶ H. ZAHRT, *Aux prises avec Dieu : la théologie protestante au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1969, p. 403.

²⁷⁷ B. BOURGINE, *La théologie chrétienne à l'épreuve du Darwinisme*, dans B. MARCHAL et F. DASSETTO, *Adam et l'évolution : Islam et christianisme confrontés aux sciences*, Louvain-la-Neuve, Bruyland-Academia, 2009, 151-165, p. 164.

(...) non pas pour remplacer la langue religieuse originale de la Bible et de la liturgie par une langue moderne (...), mais pour la retrouver justement de cette manière et rendre à nouveau intelligibles, dans notre situation présente, ses mots et ses symboles anciens »²⁷⁸.

Voici, en quoi, la théologie contribuerait dans le rapprochement du sujet avec la « vérité donation » dont les mots et les pratiques n'épuisent ni la richesse ni la signification.

III. 3. c. Théologie de la culture entre autonomie et théonomie

Dans la mesure où l'expérience fondamentalement religieuse est faite dans toutes les sphères de la culture, « les sphères religieuses spécifiques de la culture sont supprimés en principe »²⁷⁹. Tillich exprime la coexistence du religieux et du profane par les doubles moments constitutifs de toute sphère. Il appelle la forme la manifestation de l'autonomie d'une sphère quelconque et le contenu l'ensemble des aspects religieux présents dans cette sphère. Ainsi, « plus la forme est prédominante, plus l'autonomie sera grande ; plus le contenu prévaudra, plus la culture sera théonomie. Mais l'un ne peut pas exister sans l'autre ; une forme qui ne forme rien est aussi inconcevable qu'un contenu qui ne tient pas une forme »²⁸⁰. Pour Paul Tillich, une théologie de la culture doit faire le tout possible pour faire ressortir tout ce qui est d'ordre religieux dans le contenu de la culture. Pourrait-on dire qu'il s'agit de « pierres d'attente » de l'Evangile dans toute sphère de la culture ? La démarche de comparaison semblerait obsolète pour la simple raison que la culture dont parle Tillich est la celle qui a émergé et s'est développée au contact du christianisme.

Pour Paul Tillich, toute culture regorge des aspects apparentés à la religion. Pour les desceller, il suffit que le théologien de la culture s'attèle à la lecture de leur contenu. C'est dans la mesure où le théologien se positionne quant au contenu de la culture soit par son oui soit par son non qu'une théologie de la culture se réalise. Cette fonction du théologien est très proche à la démarche de Claude Geffré. Il s'agit d'une démarche théologique qui consiste à se prononcer sur la situation existentielle et réelle du milieu du théologien afin de se prononcer sur le contenu qui y est mis en valeur. « Le théologien de la culture n'est pas directement créateur de la culture. Le théologien de la culture, comme tel, n'est producteur ni dans le domaine des sciences, ni dans celui de la morale, du droit ou de l'art. Mais il prend une attitude critique, négative et affirmative, face aux productions autonomes de la culture, sur la

²⁷⁸ H. ZAHNT, *Aux prises avec Dieu: la théologie protestante au XX^e siècle*, p. 406.

²⁷⁹ P. TILICH, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILICH, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. 36.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 37.

base de son point de vue théologique concret ; il trace un système religieux de la culture avec le matériau disponible, le séparant et l'unifiant, conformément à son principe théologique »²⁸¹.

Le théologien de la culture prend en considération l'autonomie des autres sphères afin de mieux en discerner l'ampleur sur le plan du contenu. Il ne le fait pas en philosophe ou en toute neutralité. Il s'y déploie sur les bases de sa propre confession ainsi que sur la base de ses susceptibilités personnelles tout en s'inscrivant dans l'air de son temps. Il peut, dès lors, se prononcer en faveur de ce contenu ou contester celui-ci. Il ne doit pas chercher à créer une culture à part entière qui serait marquée par un système religieux. C'est en s'appuyant sur sa propre école théologique que le théologien sera en mesure de relever ce qu'il y a à approfondir ou à abolir dans le contenu de telle ou telle culture. Le théologien de la culture est appelé à jouer par excellence le rôle critique. Il ne s'agira pas de défendre une telle théologie ou une telle philosophie. Le théologien de la culture doit rester d'une certaine manière autonome à toute forme d'influence quelconque et chercher à être le mieux possible proche de l'essentiel du message évangélique. Paul Tillich fait, par là, une critique ouverte et claire de la conception séparatrice du religieux et d'autres domaines de la vie telle qu'elle est dressée par Kant. L'autonomie des sciences et des sujets, chez Kant, ne tient compte ni de sa constitution existentielle ni du possible autodécentrement.

La proposition de Paul Tillich sur la réconciliation de l'autonomie et de l'hétéronomie en théonomie vient comme réponse au long processus historique d'opposition entre les deux. *« Dans la période idéaliste, le contenu, l'expérience de la réalité avaient inondé trop brutalement la forme ; et plus encore, il s'était créé une nouvelle forme qui, au nom de l'intuition, s'opposa aux formes autonomes de la science. Ce n'était pas un combat interne à la science, mais le vieux combat entre un mode de connaissance plus particulièrement religieux et un autre plutôt profane. C'était un cas d'hétéronomie contre lequel la science devait réagir, et a réagi à bon endroit, avec une très grande rigueur »²⁸².* Seule l'expérience de l'inconditionné brise toute forme monolithique de comprendre soit la religion soit tel autre domaine de la vie.

Chaque sphère de la culture, pour Paul Tillich, fait l'expérience de l'inconditionné. C'est pour cette raison que la théologie de la culture est possible. Contre les courants séparateurs des

²⁸¹ P. TILICH, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans P. TILICH, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. p. 39.

²⁸² *Ibid.*, 41.

sphères ordinaires de la sphère religieuse, il exprime qu'il serait très dangereux de laisser subsister les sphères ordinaires dans leur autarcie car elles se réduiraient seulement à pure forme. C'est ce que l'on trouve dans la science post-kantienne où « *la forme règne absolument* »²⁸³. La métaphysique passe aux yeux de Tillich pour une tentative de ramener tout le contenu à la forme. « *La métaphysique n'est vraiment pas autre chose que l'essai paradoxal d'amener à la forme ce qui dépasse toute forme, l'expérience de l'inconditionnalité* »²⁸⁴. C'est paradoxal puisque la métaphysique voulait prendre pour forme ce qui est contenu. En cela, la métaphysique semble avoir doublement raté le but qui était le sien. Il s'agit de la métaphysique dont la critique a été élaborée par Martin Heidegger. Cette métaphysique a confondu la forme et contenu. C'est, pour revenir à Heidegger, la question de la différence entre l'être et l'étant.

Paul Tillich affirme que ce qui permet de dépasser le clivage entre l'autonomie et l'hétéronomie est la théonomie. Celle-ci se dégage dans la problématique de l'éthique sociale qui est sensée se placer au-delà de l'individu tout en puisant dans l'individu. Ainsi, « *dans l'éthique sociale, c'est la mystique de l'amour qui commence à s'agiter en tous lieux, qui signifie un dépassement théonome de la forme éthique autonome, sans retomber dans l'hétéronomie d'une communauté d'amour spécifiquement religieuse* »²⁸⁵. Le décentrement de l'individu se réalise sous l'appellation de l'amour. Dans cette démarche amoureuse que Tillich nomme mystérieuse, s'effectue et s'accomplit l'alliance équilibrée entre l'autonomie et l'hétéronomie de l'individu. A une échelle plus grande, la théologie « *doit combattre sous la bannière de la théonomie et elle triomphera sous cette bannière, non pas de l'autonomie de la culture, mais de la profanation, du vide et de la décomposition de la culture en cette dernière époque de l'humanité* »²⁸⁶. La théologie constitue un bien inestimable pour l'humanité dans la mesure où elle propose, en puisant dans sa réserve, une panoplie de potentialités et d'alternatives, grâce à sa fonction critique face aux différentes crises de l'humain.

De l'esquisse du rapport entre la rationalité philosophique et la rationalité théologique à la tentative de réflexion sur la « vérité donation » entre sujet et culture en passant par la critique ouverte de Martin Heidegger et Claude Geffré autour de la question de la « vérité donation », nous avons mis en exergue la nécessité de prendre au sérieux l'usage de la raison

²⁸³ P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, P. TILlich, *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990, p. 41.

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 48.

critique dans toute approche abordant la question de la vérité en général et la « vérité donation » en particulier. Une démarche fondée sur les événements de la création et de l'incarnation permet une richesse insoupçonnée pour la théologie.

Tout ce passe comme si, sans une interaction réelle entre l'autonomie soit de l'individu soit d'une sphère ordinaire et l'hétéronomie, l'homme perdrait son sens profond d'être humain. *« La dialectique qui s'établit entre rationalité et tradition, individu et communauté, universel et particulier signifie fondamentalement que, ni l'arbitraire individuel, ni l'autoritarisme aveugle ne peuvent être les principes ultimes qui déterminent l'action. Agir en suivant ses impulsions momentanées, sans autre raison que ses inclinations immédiates, revient à agir aussi peu moralement que celui qui se soumet aveuglément à la tradition et à la coutume sociale, ou à l'autorité, parce qu'elles sont telles »*²⁸⁷. La conciliation, obtenue à partir d'une démarche critique, entre l'usage de la raison autonome et l'ouverture aux dimensions de la « vérité donation », entre les situations culturelles et la « vérité donation », est la seule condition d'une possible relation équilibrée entre l'humain et le divin.

²⁸⁷ E. GAZIAUX, *Morale « autonome » et éthique « communautarienne » Quels rapports pour quelle éthique chrétienne ?*, dans BORDEYNE Philippe et THOMASSET Alain (éd.), *Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Hors-série n° 5 », 251, 2008, 193-215, p. 209.

CONCLUSION GENERALE

Nous trouvons oser de prétendre conclure notre propos dont l'objet principal a été le problème de la vérité. L'intitulé de notre mémoire « De la vérité absolue à la « vérité donation » : Interaction entre rationalité philosophique et rationalité théologique. Confrontation entre Martin Heidegger et Claude Geffré. Pour une éthique du pluralisme » constitue en lui-même le programme de tout notre travail. Nous avons cherché à faire l'articulation entre la philosophie et la théologie autour de la question de la vérité à travers les auteurs respectivement philosophe et théologien. (Martin Heidegger et Claude Geffré). La présentation, d'une part, du statut de la vérité chez Martin Heidegger et, d'autre part, la présentation de la conception de la vérité et ses implications éthiques dans la théologie de Claude Geffré, nous ont conduit à envisager un type d'éthique du pluralisme grâce à l'horizon nouveau de la « vérité donation ».

Dans cette conclusion, il convient de rappeler la problématique autour de laquelle nous avons tenté d'élaborer un discours éthique fondé sur la philosophie et la théologie. En quoi le passage de la conception de la vérité comme absolue à la « vérité donation » peut-il constituer les bases à travers lesquelles les fondements d'une éthique du pluralisme peuvent être pensés ? Pour répondre à cette question, nous avons procédé à la présentation de la pensée de Heidegger d'après ses travaux autour de la question de la vérité. Du côté théologique, nous avons exposé la question de la vérité donation et ses implications éthiques dans la théologie herméneutique de Claude Geffré. En dernier lieu, nous avons formulé des réflexions critiques et tracé des pistes d'ouverture.

Après avoir schématiquement énoncé les points saillants qui ont marqué notre travail, il s'avère important d'en reprendre explicitement et progressivement l'évolution et, par le même biais, d'esquisser succinctement les éléments constituant les tentatives de solutions apportées à notre interrogation principale. Dans la perspective philosophique, nous sommes parti, chez Heidegger, de sa présentation critique des formes constantes et archéologiques de la vérité. Il fait l'état de la question de la vérité dans sa confusion avec l'être premier. Il en est ressorti que la vérité comprise comme *Idée* platonicienne est proche de la vérité telle qu'elle est comprise dans la théologie dite classique. La vérité dans sa forme constante et archéologique est personnalisée. Elle est immuable et source de tout ce qui est.

Heidegger montre que cette forme de vérité éternelle est la vérité absolue. Il en arrive à en démontrer les failles métaphysiques et théologiques dans la mesure où cette vérité est confondue au Dieu chrétien. Il met en exergue l'affinité entre les conceptions chrétienne et grecque de la vérité. Il en conclut que cette confusion ne devrait pas avoir lieu. Surtout si l'on se basant sur la critique de la métaphysique dans sa faiblesse de confondre l'être et l'étant. La deuxième étape, dans la phase philosophique, a consisté à relever les formes anthropocentriques de la vérité. Pour Heidegger, la vérité, même étant devenue l'apanage de l'homme, reste dans les catégories de l'absolu dans la perspective de la logique. Nous avons explicité l'étape de la radicalisation de l'emprise de l'homme sur la vérité qui se déploie dans l'objectivation. Nous en avons montré deux phases à savoir : la certitude cartésienne et la volonté de puissance de Nietzsche. Le refus de la forme immuable et extérieure de la vérité se transforme en une « anthropocentrisation » de la vérité.

Heidegger passe à l'étape de comprendre la vérité autrement que par l'absolutisme archéologique et anthropocentrique. Dans *Etre et Temps*, il tente de démontrer que la vérité n'est pas une construction du sujet. La vérité est liée inséparablement à la question de l'être. Le problème de la vérité suppose le *Dasein* en tant que la réalité qui doit être, selon sa constitution ontologique, dans le questionnement de la vérité. C'est à partir des existentiels comme être-au-monde et ouverture du *Dasein* que Heidegger montre que la question de la vérité est avant tout une question qui relève de la phénoménologie et de l'ontologie. Nous estimons que les existentiels du *Dasein* en leur lien avec la question de la vérité fondent les bases d'une compréhension de la vérité comme donation. Heidegger pose la question de la vérité en terme de transcendance. Celle-ci est fondée sur la nature même de la vérité qui se dévoile en se voilant ainsi que sur la nature ontologique de l'homme qu'il nomme finitude. L'aspect esthétique de la vérité renvoie à son aspect inépuisable et non calculable. Il s'agit d'un déploiement d'une véritable mystique de la « vérité donation ».

Après ce parcours philosophique, nous sommes entré dans la rationalité théologique autour de la question de la vérité suivant les pas de la théologie herméneutique de Claude Geffré. Dans le souci de présenter le rapport des deux rationalités, nous avons tenu à rapprocher Geffré de Heidegger. Ce premier reconnaît l'importance de la philosophie de Heidegger dans la théologie. Il s'approprie théologiquement la critique que Heidegger adresse à la métaphysique. Heidegger intéresse la théologie dans la mesure où il s'attaque à la métaphysique alors que celle-ci constitue le noyau important de la manière dont la théologie dite classique s'est structurée. Pour Geffré, il est temps de repenser une théologie qui soit non

métaphysique. Celle-ci n'aura pas à enseigner et proclamer la vérité absolue. Car tout énoncé théologique qui prétendrait porter la vérité absolue se confond à la « vérité donation » qui est Jésus-Christ dans le christianisme. Ni les Ecritures, ni les affirmations de la tradition ne devraient se transmettre en forme absolue. Elles sont à interpréter afin de ne pas tomber dans l'« anthropocentrisation » de Dieu. Ce qui serait une pure et simple idolâtrie. La vérité chrétienne n'est pas à penser en terme d'absolue, elle est donation et appelle à l'herméneutique. Pour ce faire, la théologie doit rester critique.

Pour Geffré, la vérité chrétienne est, en tant que la « vérité donation », l'autre de la vérité absolue. La vérité absolue n'est pas inhérente aux structures internes et essentielles de la révélation. La vérité est le mystère de l'automanifestation divine en la personne de Jésus-Christ. Cette manifestation se double d'un caractère eschatologique qui la rend de moins en moins absolue dans sa forme temporelle. Ainsi, supposer la vérité absolue dans tel ou tel énoncé chrétien serait la meilleure façon de nier l'aspect eschatologique et même pneumatologique. La « vérité donation » est en perpétuel déploiement et ne serait se réduire à une expression de telle époque. La prise au sérieux de la vérité chrétienne comme « vérité donation » écarterait les responsables des Eglises chrétiennes de toute tentation de prendre leurs propos comme les propos matériellement divins. Il en découlerait une attitude éthique de l'humilité devant la richesse inépuisable et inestimable que déclenche l'avènement Jésus-Christ.

La « vérité donation », pour Claude Geffré, appelle au témoignage plutôt qu'à la transmission. Il s'agit de faire apparaître une nouvelle manière d'être et de vivre. La « vérité donation » n'a pas fini de susciter des nouvelles formes de vie et d'exister. Elle est poétique dans la mesure où elle exige une continuité discontinue de la tradition chrétienne. Affirmer que la « vérité donation » n'a cessé de se déployer dans l'existence des hommes et des femmes de tous les coins et de tous les temps du monde, c'est en même temps affirmer que la tradition chrétienne n'est pas close, que l'histoire peut encore se comprendre, en rapport avec la révélation, d'une manière tout à fait inédite et parfois même de l'extérieur des instances officiellement religieuses. La « vérité donation », en se traduisant dans les existences diverses, elle suscite des réponses diverses. La pratique interpelle désormais la théologie et celle-ci, par-delà tout, doit s'intéresser plus que jamais à l'homme. La révélation n'est pas faite pour elle-même et ce ne sont pas les affirmations ou les principes que l'on en tirent qui doivent constituer la vérité absolue. La révélation devient « vérité donation » dans la mesure où elle est donnée aux hommes et leur est signifiante.

Dans la troisième et dernière partie, il s'est agi d'une présentation de réflexions et d'ouverture en rapport avec notre thème. En ce qui concerne le rapport entre la rationalité philosophique et la rationalité théologique, nous avons fait état de la crise de la métaphysique dans ces deux disciplines. Comme l'objet de la métaphysique s'est, dans l'histoire du christianisme, vite identifié à Dieu, nous avons montré combien la crise de la métaphysique concerne aussi bien la philosophie que la théologie. La crise de la métaphysique s'apparente indéniablement à la crise de la vérité absolue. Le passage de la vérité absolue à la « vérité donation » se vit à travers l'herméneutique. Elle constitue l'occasion inouïe d'une découverte des richesses insoupçonnées de la révélation. Sur le plan théologique, la crise de la métaphysique va de pair avec la crise de Dieu tel qu'il se dit dans des catégories de la métaphysique. C'est la mise en question de la vérité absolue en religion chrétienne. La notion de la finitude marque aussi bien la philosophie que la théologie. Tout discours relatif à l'homme, même le discours qui se rapporte à la révélation, n'est pas à l'abri de la finitude. La finitude nous déroge de nos certitudes, elle rend dérisoires nos prétentions à la vérité absolue et nous introduit dans l'humilité.

Dans l'appréciation critique, du côté de Martin Heidegger, nous avons déploré le fait qu'elle ne mentionne pas explicitement l'apport du christianisme dans la construction de sa pensée. Nous lui reconnaissons, cependant, le double mérite d'avoir démontré les limites de la métaphysique et élaboré, d'une manière spectaculaire, une pensée originale sur la vérité comme donation. Claude Geffré fait de la « vérité donation » le socle d'un christianisme vivant et créatif. Son souci de resituer la révélation face aux différentes cultures et diverses époques nous a été d'un intérêt capital. Cependant, nous avons déploré, chez lui, l'absence de la prise au sérieux de l'individu dans son système théologique. Chez lui, la culture prime par-dessus tout.

Comme ouverture, nous avons proposé, à la lumière de Paul Tillich, un discours théologique qui prend en compte, la vérité donation, le sujet et la culture. Il en est ressorti que tout discours théologique inclut non seulement la culture de laquelle il émerge mais aussi traduit le sujet dans sa manière de se rapporter à la révélation. Ainsi, le sujet s'enrichit en s'appropriant la révélation en tant qu'elle se donne à lui dans ses conditions existentielles. La culture se mesurera dans sa profondeur humaine par rapport à son lien avec l'incalculable qui s'offre dans la « vérité donation ». Le sujet et la culture resteront autonomes tout en restant ouvert à ce qui se donne à travers la révélation.

BIBLIOGRAPHIE

- BADIOU A., *L'éthique : essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.
- BARASH J.-A., *Heidegger et son siècle. Temps de l'être temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
- BEAUFRET J., *Dialogue avec Heidegger : philosophie grecque*, Paris, Minuit, 1973.
- BERNET R., *Le secret selon Heidegger et « La lettre volée » de Poe*, dans *Archives de Philosophie*, t.68, 3, 2005, 379-400.
- BIRAULG H., *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal* dans Michel HAAR (éd.), *Heidegger*, (Les cahiers de l'Herne, 45), Paris, Edition de l'Herne, 1983, 389-402.
- BOURGINE B., *Confusion des raisons : un point de vue théologique sur Intelligent Design*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t.117, n°3, 2009, 411-427.
- , *La théologie chrétienne à l'épreuve du Darwinisme*, dans MARCHAL Brigitte et DASSETTO Felice, *Adam et l'évolution : Islam et christianisme confrontés aux sciences*, Louvain-la-Neuve, Bruyillant-Academia, 2009, 151-165.
- BRITO E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Peeters, 1999.
- , *Philosophie moderne et christianisme*, Leuven, Peeters, 2010.
- BRUN J., *Les Présocratiques*, (Que sais-je ?, 1319), Paris, PUF, 1982.
- CAPELLE P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin*, Paris, Cerf, 1998.
- , *La vérité entre raison et sagesse*, dans CAPELLE Philippe et GREISCH Jean (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 99-109.
- CAPUTO John D., *Philosophie et postmodernisme prophétique. Vers une postmodernité catholique*, dans CAPELLE P. et GREISCH J. (éd.), *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 141-161.
- COUTURIER F., *Monde et être chez Heidegger*, P.U.M., Montréal, 1971.
- DEBRAY R. et GEFFRE Cl. (éd.), *Avec ou sans Dieu ? : le philosophe et le théologien*, Paris, Bayard, 2006.
- DURAN CASAS V., *Le savoir d'hier et d'aujourd'hui : une question sur « Fides et ratio »*, dans CAPELLE P. et GREISCH J. (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 111-115.

FARRELL KRELL D., *Heidegger / Nietzsche*, dans HAAR Michel (éd.), *Heidegger*, (Les cahiers de l'Herne, 45), Paris, Edition de l'Herne, 1983, 200-210.

FEDIER F., *Heidegger et Dieu*, dans KEARNEY R. et O'LEARY J.-S. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980, 37-45.

FELTZ B., *Darwin entre science et société. Introduction*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 107, n°3, 2009, 385-410.

GADAMER H. G., *Les fondements philosophiques du XXème siècle*, dans VATTIMO Gianni (éd.), *La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988.

-, *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1991.

GAZIAUX E., *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, Peeters, 1998.

-, *Morale « autonome » et éthique « communautarienne » Quels rapports pour quelle éthique chrétienne ?*, dans BORDEYNE Philippe et THOMASSET Alain (éd.), *Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale* (251) « Hors-série n° 5 », 2008, 193-215.

GEFFRE Cl., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972.

-, *La révélation hier et aujourd'hui : de l'Ecriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu*, dans AUDINET J., BOUILLARD H., GEFFRE C. et DE LAPOTTERIE I. (éd.), *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Cerf, 1972, 95-121.

-, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans MICHEL Marc (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, 281-291.

-, *Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme*, dans BOURG D. (éd.), *L'être et Dieu*, Paris, Cerf, 1986, 23-42.

-, *La crise de la raison métaphysique dans les déplacements actuels de la théologie*, dans VIEILLARD-BARON J.-L. et KAPLAN F. (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, 465-483.

-, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, dans EVENS G.-R. et GOURGUES M. (éd.), *Communión et réunion : mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Peeters, 1995, 309-321.

-, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997.

-, *Profession théologien : retour sur plus de quarante ans de pratique*, dans *Laval théologique et philosophique*, Claude Geffré : profession théologien, 62, 2, 2006, 7-21.

- , *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.
- , *De Babel à Pentecôte : essai de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006.
- GOURINAT M., *La querelle de l'ontothéologie : l'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger*, dans *Cahier de Recherches Médiévales*, n° 2, 1996, 85-93.
- GRANIER J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1969.
- GREISCH J., *La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance*, dans KEARNEY R. et O'LEARY J.-S. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980, 165-193.
- , *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir : les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000.
- GUILEAD R., *Etre et liberté, Une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1965.
- HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel. t.1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987.
- , *Le discours philosophique sur la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- HEIDEGGER M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
- , *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, Gallimard, 1957.
- , *La question de la technique*, dans HEIDEGGER M., *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- , *Dépassement de la métaphysique*, dans HEIDEGGER M., *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- , *Aletheia*, dans HEIDEGGER M., *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- , *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- , *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967.
- , *L'être essentiel d'un fondement ou « raison »*, dans HEIDEGGER M., *Question I*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *De l'essence de la vérité*, dans HEIDEGGER M., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *Contribution à la question de l'être*, dans HEIDEGGER M., *Question I*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *Identité et différence*, dans HEIDEGGER M., *Question I*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, dans HEIDEGGER M., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans HEIDEGGER M., *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968.

- , *Lettre sur l'humanisme*, dans HEIDEGGER M., *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966.
- , *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.
- , *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, dans HEIDEGGER M., *Questions IV*, , Paris, Gallimard, 1976.
- , *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, dans HEIDEGGER M., *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Les séminaires du Thor*, dans HEIDEGGER M., *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.
- , *Chemins qui ne mène nulle part*, Paris, Gallimard, 1994.
- , *De l'essence de la vérité. Approche de l'Allégorie de la caverne' et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001.
- KUNG H., *L'éthique planétaire*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 2009, 31-41.
- LADRIERRE J., *Sens et vérité en théologie : articulation du sens III*, Paris, Cerf, 2004.
- LAFFOUCRIERE O., *Le Destin de la Pensée et « La mort de Dieu » selon Heidegger*, Paris, La Haye, 1968.
- LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, VRIN, 1982.
- , *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus, Nijhoff Publishers, 1984.
- LOTS J.-B., *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, PUF, Paris, 1988.
- MAESSCHALCK M., *Jalons pour une nouvelle éthique : philosophie de la libération et éthique sociale*, Louvain-la-Neuve, Edition de l'Institut supérieur de philosophie, 1991.
- MALABOU C., *La plasticité au soir de l'écriture : dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Léo Scheer, 2004.
- MALEVEZ L., *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque*, dans *Nouvelle revue théologique*, n°2, 1971, 113-144.
- MARTY F., *La question de la vérité*, Paris, Sèvres, 1971.
- O'LEARY J.-S., *Topologie de l'être et topologie de la révélation*, dans KEARNEY R. et O'LEARY J.-S. (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980, 194-237.
- , *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme*, Paris, Cerf, 1994.
- RESWEBER J.-P., *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, Privat, 1971.

- RICHARD J., *La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich*, dans JOSSUA J.-P. et SED N.-J. (éd.), *Interpréter : hommage à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, 69-101.
- RICOEUR P., *Théonomie et/ou autonomie*, dans OLIVETTI M.-M. (éd.), *Filosofia della Rivelazione*, Padoue, Cedam, 1994, 19-36.
- RIOUX B., *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1963.
- SADZIK J., *Esthétique de Martin Heidegger*, Paris, Editions Universitaires, 1963.
- SCHÜSSLER I., *Le problème de la vérité. Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger*, Lausanne, Payot, 2001.
- TAYLOR Ch., *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2008.
- THEVENAZ P., *De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, Baconnière, 1966.
- TILlich P., *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, dans TILlich P. *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf, 1990.
- , *Théologie systématique IV. La vie et l'esprit*, Paris, Cerf, 1991.
- , *Théologie systématique I : Introduction. Première partie : Raison et révélation*, Paris, Cerf, 2000.
- , *Théologie systématique III. Troisième partie : Existence et le Christ*, Paris, Cerf, 2006.
- VATTIMO G., *Métaphysique, violence, Sécularisation*, dans ALUNNI C., *Filosofia '86, La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988, 85-107.
- VEDDER B., *Heidegger's silence regard God*, dans GAZIAUX E. (éd.), *Philosophie et théologie*, Leuven, Peeters, 2007, 321-333.
- VERSTRAETEN J., *Dépasser la morale sectorielle : La contribution d'une éthique herméneutique et théologique*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 213, 2000, 83-104.
- WAELEHENS DE A., *Phénoménologie et vérité*, Louvain, Nauwelaerts, 1965.
- ZAHRNT H., *Aux prises avec Dieu : la théologie protestantes au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1969.
- ZARADER M., *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.
- ZUNDEL M., *Ouverture sur le vrai*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS.....	ii
INTRODUCTION GENERALE.....	1
0.1. Choix de la thématique	1
0.2. Choix des auteurs	2
PREMIERE PARTIE : DE LA REPRISE CRITICO-COMPREHENSIVE DE LA VERITE DANS LA METAPHYSIQUE OCCIDENTALE A SON DEPASSEMENT CHEZ MARTIN HEIDEGGER.....	5
I.1. FORMES CONSTANTES ET ARCHEOLOGIQUES DE LA VERITE	6
I. 1. 1. L'Idée platonicienne.....	6
I. 1. 1. a. L'influence grecque sur la pensée de Platon	7
I. 1. 1. b. L'Idée et la vérité	8
I.1. 2. Vérité et christianisme.....	10
I. 1. 2. a. La pensée grecque dans le christianisme	11
I. 1. 2. b. La critique heideggerienne de la vérité du christianisme	12
I. 2. FORMES ANTHOPOCENTRIQUE DE LA VERITE.....	14
I. 2. 1. La logique comme horizon de la vérité.....	14
I. 2.1. a. Vérité et proposition.....	14
I.2 .1. b. La vérité comme adéquation	15
I. 2. 2. La vérité dans le champ de l'objectivation.....	17
I.2.2. a. Certitude comme vérité	17
I. 2. 2. b. Règne de la vérité comme volonté	19
I.3. SENS PHENOMENOLOGICO-ONTOLOGIQUE DE LA VERITE	22
I.3. 1. La primauté de la vérité ontologique	22
I. 3. 1. a. Le phénomène de la vérité et l'ontologie fondamentale	23
I.3. 1. b. L'existential être-au-monde et le problème de la vérité.....	24
I.3. 1. c. L'ouverture du Dasein et la vérité.....	26
I. 3. 2. La structure transcendante de la vérité.....	29
I.3. 2. a. Le laisser-être dévoilant comme dissimulation	29
I. 3. 2. b. Rapport entre alètheia et « vérité donation »	33
I. 3. 3. « Vérité donation ».....	34
I. 3. 3. a. L'inséparabilité entre la vérité et la non-vérité	34
I.3.3.b. Le sens de la « vérité donation ».....	36

DEUXIEME PARTIE : LA « VERITE DONATION » ET SES IMPLICATIONS ETHIQUES DANS LA THEOLOGIE HERMEUTIQUE DE CLAUDE GEFFRE.....	39
I.1. HERITAGE HEIDEGGERIEN DANS LA PENSEE DE CLAUDE GEFFRE SUR LA VERITE.....	40
I.1.a. La critique de la métaphysique : vers une théologie non métaphysique	40
I.1.b. Heidegger dans l'élaboration de la théologie herméneutique de Claude Geffré.....	44
II. 2. LA « VERITE DONATION » : L'AUTRE DE LA VERITE ABSOLUE	46
II. 2. a. La vérité dévoilée-voilée.....	47
II. 2. b. La « vérité donation » comme vérité poétique.....	53
II. 3. « VERITE DONATION » ET L'ETHIQUE DE L'HUMAIN AUTHENTIQUE	58
II. 3. a. « Vérité donation » et éthique du pluralisme	58
II.3. b. La « vérité donation » et l'éthique de l'humain authentique	62
TROISIEME PARTIE : REFLEXIONS CRITIQUES ET OUVERTURES	69
III. 1. RAPPORT ENTRE RATIONALITE PHILOSOPHIQUE ET RATIONALITE THEOLOGIQUE	70
III.1.a. La crise de la métaphysique en philosophie et en théologie.....	70
III. 1. b. La philosophie et la théologie autour de la finitude	72
III.1.c. La plasticité philosophique et le particularisme universel théologique	75
III. 2. APPRECIATIONS CRITIQUES DE HEIDEGGER ET GEFFRE AUTOUR DE LA « VERITE DONATION ».....	79
III. 2. a. Martin Heidegger.....	79
III. 2. c. La place de l'autonomie chez Heidegger et Geffré autour de la question de la vérité	86
III. 3. « VERITE DONATION » ENTRE SUJET ET CULTURE	88
III. 3. a. Le sujet et le discours théologique.....	88
III. 3. b. Sujet et « vérité donation »	92
III. 3. c. Théologie de la culture entre autonomie et théonomie.....	95
CONCLUSION GENERALE	99
BIBLIOGRAPHIE	103
TABLE DES MATIERES.....	108