

HEIDEGGER
ET L'HYMNE DU SACRÉ

E. BRITO



HEIDEGGER
ET L'HYMNE DU SACRÉ

PAR

EMILIO BRITO



LEUVEN
UNIVERSITY PRESS

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN

Peut-on parler d'un «scepticisme» heideggerien? H. Köchler le pense⁸². Dans ce qui suit, nous nous bornons d'abord à exposer son interprétation; nous proposerons ensuite quelques remarques critiques. Précisons d'emblée que Köchler prend le terme «scepticisme» au sens d'une réserve ultime face à la transposition naïve des structures phénoménales de l'expérience⁸³. Il attire l'attention sur la connexion intime dans laquelle l'approche transcendante à la théorie de la connaissance se trouve avec l'idée de la différence ontologique et avec le scepticisme qui correspond à celle-ci (en tant qu'attitude philosophique fondamentale d'une conscience réfléchie). L'opposition du sujet et de l'objet, dans laquelle la finitude de l'expérience humaine se manifeste, montre que l'«expérience» représente toujours une médiation de quelque chose qui se soustrait à l'expérience. À travers la polarité sujet-objet est donnée une différence ineffaçable, qui fonde l'essence du scepticisme. Le sujet transcendantal ne peut pas dépasser le domaine de ses «performances»; tout ce qui est expérimenté est façonné par le sujet et, dans cette mesure, ne saurait être considéré comme «réalité absolue». La découverte de la différence ontologique⁸⁴ est une conséquence nécessaire de l'approche transcendante; celle-ci pose, en effet, en même temps que la «performance» du sujet, quelque-chose qui transcende le sujet. Dans ce contexte, Köchler souligne la ressemblance de structure entre la conception de Heidegger et celle de Kant⁸⁵.

78. Précisons cependant que, pour Tillich, le «Dieu au-dessus de Dieu» n'est pas impersonnel, mais supra-personnel (*ibid.*, 102-103).

79. Cf. H. ZARANT (1969), 468-471.

80. Cf. K. JASPERS (1973), 237-238.

81. Sur Tillich, Jaspers et Heidegger, cf. A.C. COCHRANE (1956).

82. G. Morel parle, lui aussi, du scepticisme de la pensée heideggerienne; mais au lieu de l'approuver (comme Köchler), il le dénonce: «La pensée heideggerienne... nous paraît minée de scepticisme... Le caractère encore abstrait de la méthode heideggerienne vient... de ce qu'elle tend à se définir comme une méthode transcendante recherchant de manière préalable les conditions de possibilité de la découverte de la Vérité: méthode qui masque un doute (sceptique) à l'égard de la Vérité ainsi avouée comme impuissante à poser elle-même ses propres conditions» (G. MOREL, 1969, 154).

83. Cf. H. KÖCHLER (1978), Vorwort.

84. La différence ontologique – la différence entre l'être et l'étant –, observe Köchler, repose précisément sur l'incommensurabilité entre le domaine de l'être expérimenté et l'«Être» qui désigne la dimension de profondeur du monde expérimenté.

85. *Ibid.*, 82.

L'approche transcendantale de Heidegger a pour résultat un scepticisme qui exhibe en même temps une «structure» ontologique; car, d'une part, elle perçoit les limites de la connaissance humaine et, d'autre part, elle reconnaît la différence ontologique de l'être et de l'étant. Pour cette approche, l'expérience est toujours «médiation»; en un double sens: elle est communication, mais en même temps détermination subjective de ce qui est communiqué. Cette dialectique met en évidence la teneur fondamentalement sceptique de la pensée heideggerienne de l'être: chaque apparition de l'«être» – précisément parce qu'il s'agit d'un phénomène (impliquant une détermination par le sujet de sa situation concrète) – est aussi un retrait. Du point de vue formel, insiste Köchler, cette perspective ne se distingue pas de la théorie transcendantale de Kant. L'insurmontable dichotomie de la «chose-en-soi» et du «phénomène» conduit toute attitude philosophique réfléchie au scepticisme. Heidegger formule les implications de cette approche pour la théorie de la connaissance dans les termes suivants: «S'il en était ainsi, alors la *Lichtung*, l'Ouvert en sa clairière ne serait pas seulement l'ouverture d'un monde de la présence, mais la clairière du retrait de la présence, celle d'une sauvegarde elle-même en retrait⁸⁶.» Ici s'exprime une «certitude de l'incertitude», qui rejette, comme insuffisamment critique, toute objectivation des symboles (en lui reprochant une illégitime transposition des catégories du niveau de la description objective au méta-niveau de la réflexion sur l'expérience)⁸⁷. Aussi la possibilité d'une certitude religieuse se trouve-t-elle exclue du contexte transcendantal d'une «philosophie de l'être»; car, écrit Heidegger, «l'endurance de ce qui est digne de question est aujourd'hui plus initiale, et si décidée que même une théologie chrétienne, quelle qu'elle soit, ne peut plus trouver, dans cette philosophie, un abri armé de réserves⁸⁸».

Dans la mesure où elle postule la «différence ontologique», cette position est, au sens formel, une «ontologie». Ce postulat repose sur l'idée (centrale pour la philosophie de l'être dans son moment sceptique) que «l'être comme commencement appropriant (*ereignende Anfang*) 'est' autre chose que le fondement et la cause de l'étant⁸⁹. L'expérience de l'«être», dans son altérité inobjectivable, ouvre à la pensée philosophique le domaine de la «transcendance». Il dépasse le niveau du simple doute méthodique à l'égard des objets (doute qui détermine le scepticisme empirique); car «ce qui est digne d'être mis en question, loin d'être livré à l'action dissolvante d'un scepticisme vide, est avant tout confié à la pensée comme ce qu'elle a elle-même à-penser⁹⁰. Dans cette «ouverture au mystère» (*Offenheit für das Geheimnis*)⁹¹, il appert que «ce qui est proposé comme tâche est «cela que nous ne savons pas ou que, si nous le savons authentiquement, c'est-à-dire comme tâche proposée, nous ne savons jamais que sur le mode du questionner⁹². Là réside, selon Köchler, le moment dialectique de ce scepticisme, qui reprend critiquement certains thèmes de la philosophie antique: sur le chemin de la familiarité avec la réalité phénoménale, on parvient à un savoir du non-savoir eu égard à un domaine méta-objectif, qui expose cependant la dimension de profondeur du phénomène et, dans cette mesure, entre, de manière déterminante, dans ce dernier⁹³.

Loïn de chercher une nouvelle réalité «derrière» les choses, cette sorte de «*docta ignorantia*» s'efforce plutôt d'ouvrir la conscience au mystère de la réalité rencontrée. C'est dans cette reconnaissance du «mystère» que réside, d'après Köchler, le sens fondamental du

86. ZSD 78-79; trad., 303.

87. Cf. H. KÖCHLER (1978), 83.

88. In I. JINS (éd.), (1967), 405.

89. CHH 364.

90. W 154; trad., 78.

91. G 24; trad., 146.

92. EM 157; trad., 209.

93. H. KÖCHLER (1978), 84-85.

«scepticisme» heideggérien. Loin de proposer une destruction pure et simple du savoir, ce type de scepticisme oriente le savoir vers le mystère. Plutôt qu'une mystification, on trouve ici, en même temps que la déconstruction des objectivations insuffisamment critiques, un moment positif: à travers la réserve sceptique, le savoir concernant les étants particuliers devient plus «fondé». L'ouverture heideggérienne au «mystère» n'invite pas, insiste Köchler, au culte de ce qui est caché (culte auquel succomberait souvent la mystique); elle signifie plutôt la reconnaissance d'un domaine problématique, auquel les méthodes de notre expérience et de notre pensée ne peuvent plus s'appliquer (même pas analogiquement), car elles sont elles-mêmes incluses dans ce domaine problématique⁹⁴. On ne comprendrait pas l'enjeu de la démarche sceptique si l'on essayait de se rapprocher de la «réalité» originaires par la méthode d'une analyse «infinitésimale» en quelque sorte. Cette dernière signifierait une transposition du monde vécu dans le registre de la réalité pure et simple – transposition qui nierait l'idée transcendantale de la médiation de la réalité par les structures de la subjectivité historique. «Un 'mystère', nous ne le savons jamais en le dévoilant et l'analysant, mais seulement en veillant sur lui *en tant que mystère*»⁹⁵. Cette formule paradoxale n'incite pas à fuir la connaissance, afin d'éprouver, par ce biais, le caractère mystérieux, «plus profond», de la réalité; elle nous met plutôt en garde contre toute tentative de «saisir» le «mystère» à partir des formes de notre expérience et de notre pensée. Face au «mystère», nous avons besoin, écrit Heidegger, de la méditation «comme d'une réponse (*Entsprechen*) qui s'oublie dans la clarté d'une interrogation incessante de l'être inépuisable»⁹⁶. Car «même là où, par une faveur particulière, le degré suprême de la méditation serait une fois atteint, celle-ci devrait se contenter de préparer seulement un état de disposition pour la parole (*Zuspruch*) dont l'humanité d'aujourd'hui a besoin»⁹⁷.

Aussi, dans l'indéterminité du pôle ultime de la réalité, que l'on désigne par le mot «être», la transcendance serait-elle expérimentée de manière plus originaires que dans toute ontologie «de contenu», que dans toute démarche se risquant à des énoncés catégoriaux sur le domaine de la transcendance. L'attitude «sceptique» de Heidegger sauvegarde, selon Köchler, la transcendance mieux que ne le font les essais de cerner celle-ci objectivement; car seul le renoncement à la connaissance objective permet la connaissance de l'être «véritable», qui n'«est» pas. Un scepticisme ainsi compris, estime Köchler, dépasse toute *analogia entis*. En lui culmine l'idée critique de la philosophie transcendantale. La réflexion critique rappelle que les objets d'expérience, dans leur mode de donation, correspondent aux conditions de la subjectivité transcendantale; elle rappelle aussi que l'opposition sujet-objet est sous-tendue par Quelque-chose qui est l'«Autre» de ma conscience empirique en un sens plus originaires que le monde des objets phénoménaux, car il transcende toute expérience du monde. En nous distinguant consciemment de cet «Autre», nous accédons à une dialectique plus radicale que celle du sujet et de l'objet. L'attitude dans laquelle cet «Autre» radical est expérimenté, serait justement celle du scepticisme transcendantal. L'«Autre», précise Köchler, n'est ici qu'une expression pour désigner la limite de notre connaissance à l'égard du domaine de la «réalité comme telle»; ce terme ne peut désigner une substance (au sens d'un «arrière-monde»), autrement le dogmatisme objectivant ruinerait l'expérience authentique de la transcendance⁹⁸.

À la différence du dogmatisme, le scepticisme caractéristique de la pensée de l'être s'efforce de reconnaître le non-connaissable comme tel. Loin de renvoyer à une entité, le concept d'«être» indique ici la réserve à l'égard de toute ontologie matérielle. Au lieu de signifier une

94. *Ibid.*, 85.

95. EHD 24; trad., 29.

96. VA I, 62; trad., 79.

97. *Ibid.*; trad., 78-79. Cf. H. KÖCHLER (1978), 85-86.

98. Cf. H. KÖCHLER (1978), 86-87.

nouvelle sécurité, l'«être» même est, pour Heidegger, l'énigme (*Rätsel*)⁹⁹. Heidegger s'abstient d'objectiver de nouveau la dimension de profondeur de la réalité. Il va si loin dans la formulation de son scepticisme que, dans l'apparaître de ce qui se manifeste, il pense aussi le retrait (le non-apparaître) de ce qui a suscité l'apparition. Il parle du «voilement» (*Verbergung*), que requiert tout dévoiler (*Entbergen*)¹⁰⁰. Un «reste» (sans lequel aucune communication ne serait possible) demeure toujours caché. Exprimer cela dans le contexte d'une philosophie transcendante, serait, d'après Köchler, précisément la tâche heuristique du terme «être» dans la pensée de Heidegger: en tant que concept transcendantal, il n'est pas le symbole d'une nouvelle expérience mystique, à laquelle correspondrait un domaine particulier de «réalité», avec des formes d'accès spéciales; il s'agit plutôt d'une formule servant à résumer la problématique de la connaissance de la réalité et des données ontologico-formelles qui lui correspondent. À ce niveau, déclare Köchler, une ontologie matérielle n'est plus possible; elle n'a qu'une existence métaphorique dans les expressions symboliques des écrits heideggériens tardifs. Pour Köchler, l'«être» heideggérien est aussi et surtout un concept méthodologique, mettant en garde contre tous les raisonnements analogiques objectivants; dans ce concept, qui exprime le caractère mystérieux de la réalité, culmine la théorie heideggérienne de la connaissance. Lorsqu'il est expérimenté sur la toile de fond d'une énigme ultime (de la «Chose en soi»), chaque phénomène particulier exhibe une nouvelle dimension de profondeur. Une expérience plus consciente des phénomènes devient ainsi possible, du fait qu'ils se profilent sur l'arrière-fond de l'«Autre» par et simple¹⁰¹.

Le «scepticisme» heideggérien, se demande Köchler, est-il finalement devenu une nouvelle «foi»? Aboutit-il à un «culte du mystère», qui pose «l'inconnaissable» comme une nouvelle substance, en lui attribuant de nouvelles «perfections divines»? Certaines formulations symboliques des écrits tardifs de Heidegger paraissent, selon Köchler, aller dans ce sens. Toutefois, il faut distinguer strictement le contenu systématique des énoncés et leur charge émotive¹⁰². L'idée fondamentale dont il est ici question – le scepticisme au sens de la reconnaissance d'une transcendance non objectivable – est indépendante, observe Köchler, du contexte vital d'un penseur particulier et des modalités de son expression littéraire. En faisant abstraction des différences qui relèvent de ce contexte et de ces modalités, on peut atteindre un certain accord intersubjectif en ce qui concerne la saisie de la transcendance comme telle. De ce point de vue, la rencontre des diverses cultures, et des expériences individuelles qui s'y inscrivent, ne semble pas impossible. Il n'est donc pas interdit, estime Köchler, d'affirmer que l'*apeiron* d'Anaximandre et la théologie négative du Pseudo-Denys anticipent l'idée de cette transcendance non objective que Heidegger s'efforce d'esquisser¹⁰³. Comme ses prédécesseurs, Heidegger nous rappelle que la sécurité authentique repose sur la capacité de reconnaître ce dont la *ratio* ne saurait disposer. Mais la façon dont Heidegger exprime son expérience, relève Köchler, n'est qu'une façon possible de dire ce dont il est question ici. Les symboles dans lesquels s'articule la conscience du «mystère» jaillissent tous d'un horizon historique déterminé¹⁰⁴. L'idée formelle d'un «en soi» inobjectivable permet, pour son expression, des matériaux symboliques divers¹⁰⁵. Or, d'après Köchler, la façon dont Heidegger s'exprime n'est pas sans danger. L'expérience de la «proximité à l'égard de ce qui est lointain»¹⁰⁶, qui caractérise l'articulation heideggérienne du scepticisme, peut conduire aux

99. N II, 372.

100. W 270; trad., 371.

101. Cf. H. KÖCHLER (1978), 87-88.

102. Köchler cite R. Carnap dans ce contexte (*ibid.*, 88, note 456).

103. *Ibid.*, 89.

104. *Ibid.*, 92.

105. *Ibid.*, 90, 92.

106. G 68; trad., 179.

impasses d'une nouvelle mystique de l'être, dans la mesure où le caractère symbolique de la description – qui reste, pour Köchler, le seul encore possible – tend à se rendre autonome et à gagner une existence ob-jetivée¹⁰⁷. On risque d'aboutir ainsi à un «culte du mystère», où ce dernier se transforme en simple fétiche. Les termes qui ne servent légitimement (selon Köchler) qu'à circonscrire l'expérience de l'inconnaissable, se changent alors en énoncés sur une substance ontologique. On oublie que le concept d'«être» ne désigne point une substance, mais un problème¹⁰⁸. On glisse – sans que l'on puisse justifier ce passage – du niveau de la théorie de la connaissance au niveau ontologique¹⁰⁹.

Ce «danger», si courant dans l'histoire de la philosophie, guette aussi, toujours d'après Köchler, le chemin de pensée de Heidegger. La sentence heideggérienne selon laquelle le sens de la pensée consiste à «sauvegarder le mystère de l'être»¹¹⁰, se prête à être comprise dans le sens d'une invitation à quitter le domaine de la description rationnelle – contrôlable – du caractère inconnaissable de l'être. L'accent sur le mystère peut mener à de nouvelles ob-jetivations, qui incitent à oublier le caractère symbolique des formulations¹¹¹. L'idée – que l'on peut, certes, prendre dans un sens purement rationnel – d'après laquelle l'énigme de l'être se déploie dans toutes les dimensions du questionnement, risque toujours de s'inverser en une fixation de l'énigme pour elle-même. Là réside, selon Köchler, le moment dangereusement irrationnel du «scepticisme» heideggérien: l'insistance même sur le renoncement aux ob-jetivations peut – vu la faiblesse humaine – se pervertir en recherche d'un nouvel appui merveilleux, des certitudes apaisantes d'une nouvelle «foi». Cette tendance peut prendre la forme d'un nouveau mythe, postulant un nouveau type d'expérience¹¹²; mais au lieu de dépasser les limites de la réflexion transcendante, ce mythe ne fait que régresser en-deçà de celle-ci. La pensée de l'être est cependant capable d'écarter ce danger, estime Köchler, si, comme dans *Sein und Zeit*, sa mise en évidence de l'énigme reste au service d'un accroissement de la conscience méthodique du problème de la connaissance, sans devenir une fin en elle-même. Si l'insistance heideggérienne sur le caractère énigmatique de l'être est comprise dans ce sens, le reproche de mystification est certainement injustifié; car elle s'abstient de poser une nouvelle certitude mythique susceptible d'éprouver, par ses symboles, le monde de la représentation naïve comme le retour à une nouvelle méta-transcendentalité. Pourtant, ajoute Köchler, le danger de mystification transparait toujours dans les expressions qu'affectionne Heidegger. Il réside dans la nature même d'un type de formulation qui, en s'attachant au caractère imagé du *Geviert*, semble nous ramener à la clarté naïvement vécue du mythe hölderlinien¹¹³.

Entre la certitude et une expression figurée de l'«incertitude», l'autocompréhension de Heidegger demeure, d'après Köchler, en suspens. Une conclusion nette sur ce point n'est donc guère possible. Ce qui est clair, c'est que le «mystère» contribue à façonner chaque expérience particulière du monde, de sorte que le dévoilement est toujours en même temps retrait; le moment de l'inconnaissable est un trait fondamental du phénomène. Ce qui est éprouvé dans le phénomène, du point de vue du contenu, est précisément la façon dont le voilement comme tel se manifeste dans le visible. Par là, toute application naïve de la fonction symbolique est renvoyée d'emblée à ses limites. Par honnêteté intellectuelle, relève Köchler, Heidegger se voit conduit à renoncer, en définitive, aux images¹¹⁴; car il se rend

107. Cf. J. KÖCHLER (1978), 92-93.

108. *Ibid.*, 92.

109. *Ibid.*, 93.

110. VA I, 90; trad., 114.

111. Cf. H. KÖCHLER (1978), 93.

112. Sur la question de la différence (malgré une certaine affinité) entre la pensée de Heidegger et le mythe, cf. les pages équilibrées de W. MAUX (1988), 132-136.

113. Cf. H. KÖCHLER (1978), 92-93.

114. *Ibid.*, 95.

compte que la *lèthè* appartient à l'*a-lètheia*, non pas comme l'ombre s'ajoute à la lumière, mais comme le cœur même de l'*alètheia*¹¹⁵. On trouve ici, selon Köchler, la plus radicale mise en question de l'approche «occidentale», de cette approche qui, à partir de l'intelligibilité postulée, se croyait absolument sûre de sa «rationalité»; elle montre que, loin de pouvoir être fondée rationnellement, cette «rationalité» dépend intimement de ce qui se soustraît à la saisie rationnelle. Tant qu'il se borne à cette mise en question et à ce renoncement aux images, Heidegger ne fournit pas, selon Köchler, de nouvelles formulations «religieuses». Toutefois, dans certaines déclarations heideggériennes tardives, ajoute le même auteur, des tendances mystiques semblent se frayer un chemin; après le renoncement aux assurances «objectives», elles cherchent – par la teneur symbolico-magique de l'expression, par la tonalité vaguement émotive (que chacun peut concrétiser selon son vécu individuel) – à engendrer, une nouvelle fois, et de façon d'autant plus irréflichte, des «certitudes»¹¹⁶. Jusqu'ici l'exposé de Köchler.

Il a le mérite d'attirer l'attention sur les liens entre l'approche transcendante, la différence ontologique, et l'attitude «sceptique». Il invite à s'interroger sur la structure «ontologique» du «scepticisme» de Heidegger, et sur l'orientation «sceptique» de la pensée heideggérienne de l'être. Il a raison d'indiquer que ce «scepticisme ontologique», ouvert au «mystère», ne se réduit pas à l'action dissolvante du scepticisme empirique. Il dégage avec pénétration la dialectique de rationalité et de mise en question de la raison qu'impliquent le scepticisme heideggérien et son savoir du non-savoir. Il perçoit le contraste entre la déconstruction des objectivations, inscrite dans la reconnaissance heideggérienne du mystère, et une simple mystification. Il n'a pas tort de rappeler que la «docta ignorantia» proposée par Heidegger n'est pas identique (malgré certaines affinités) à la recherche mystique du Dieu caché. Enfin, il discerne avec lucidité l'ambivalence de renonciation aux formulations religieuses et d'envoûtement «symbolico-magique» qui caractérise maintes pages de Heidegger.

Mais l'interprétation proposée par Köchler appelle aussi des réserves. On a l'impression qu'elle exagère l'orientation transcendante de la pensée de Heidegger¹¹⁷. Certes, au stade qui sert de point de départ à Heidegger, la phénoménologie est une démarche transcendante. Mais Heidegger fait à Husserl et à Kant le reproche de n'avoir jamais déployé pour elle-même la question du sens de l'être du *Dasein*. Chez Heidegger, le *Dasein* prend la place du Moi transcendantal. Le *Dasein* n'est pas un moi qui sans être lui-même un étant, procéderait à la constitution de tout l'étant, mais il est défini positivement dans son sens ontologique comme «existence facticelle»¹¹⁸; cette facticité ne peut pas être dissoute dans l'activité constituante d'un sujet. Dans la phénoménologie transcendante, la question sur le sens de l'être reste subordonnée. En revanche, la phénoménologie «herméneutique» de Heidegger est ontologique¹¹⁹. Il est vrai que, de l'aveu même de Heidegger, la pensée de *Sein und Zeit* n'a pu pleinement réaliser sa percée¹²⁰. Mais tout le chemin de pensée heideggérien, après la *Keire*, radicalise la critique de la démarche transcendante. Il insiste plus sur l'ouverture même de l'être que sur l'ouverture du *Dasein* face à l'ouverture de l'être¹²¹. Le centre de la pensée heideggérienne se déplace: non plus «le *Dasein* et la compréhension transcendante de l'être fondée dans la temporalité de l'existence, mais le dévoilement même de l'être, le jeu

115. ZSD 78.

116. *Ibid.*, 95-96.

117. Sur l'aspect transcendantal de la philosophie de Heidegger et sa transformation de la philosophie transcendante, cf. H. FARRINGTON (1970), 108-112. Heidegger lui-même a récusé l'interprétation de la question de l'être à partir de l'horizon de la philosophie transcendante. Cf. la lettre à R. Maurer du 3.8.1974, citée par E. KETTERING (1987), 51, et par St. BOHLEN (1993), 18, note 24.

118. Cf. O. PÖGGELER (1990²), 84; trad., 115.

119. *Ibid.*, 72-73; trad., 97-99.

120. *Ibid.*, 66; trad., 89.

121. Cf. M. VILLIOLA-PETIT (1980), 89-90.

énigmatique de sa réserve et de sa parution, toujours plus initial, plus a priori que tout transcendantal»¹²².

Ce qui choque sans doute le plus dans l'exposé de Köchler, c'est la façon dont il vide l'«ontologie» heideggérienne de son sens en la ramenant – par une sorte de retournement du virage (*Kehre*) heideggérien – à la théorie de la connaissance, et en la saisissant comme une démarche purement formelle, excluant toute épaisseur «matérielle». En réduisant la pensée heideggérienne à une nouvelle version de la critique kantienne de la connaissance, Köchler méconnaît gravement, non seulement le sens de la contribution de Heidegger, mais aussi celui de l'interprétation que ce dernier propose de Kant. Köchler semble régresser au point de vue néo-kantien. Par contre, Heidegger s'est opposé farouchement aux interprétations néo-kantiennes (dominantes à l'époque de sa jeunesse), en soulignant que l'intention de la *Critique de la raison pure* est forcément méconnue lorsqu'on explique cette œuvre comme une «théorie de la connaissance». Contre les interprétations néo-kantiennes (rendues elles-mêmes possibles par un certain aveuglement de Kant à ce qu'il a découvert), Heidegger maintient qu'une théorie de la connaissance ne peut avoir statut de radicalité; car elle se méprend sur le rapport du *Dasein* et de la vérité. L'interprétation néo-kantienne (que Köchler paraît partager) tend à considérer le *Dasein*, unilatéralement, comme instauration de la vérité, plutôt que comme «être-dans-la-vérité». Chez Heidegger, en revanche, le *Dasein* est inscrit dans la présupposition de la vérité, autrement dit il n'est pas constituant de sa propre ouverture; c'est plutôt cette ouverture, l'ouverture même du monde ou de l'être, qui destine le *Dasein* à lui-même¹²³.

Köchler appauvrit le sens heideggérien du mystère en ne le comprenant que comme réserve sceptique, plutôt que comme jaillissement de la source et faveur surabondante. Il réduit l'être heideggérien en n'y voyant qu'un concept heuristique et méthodologique, en le ramenant, en définitive, à la «chose-en-soi» kantienne. Le point de vue à partir duquel Köchler juge la pensée de Heidegger semble trop étroit pour être convaincant. Cette étroitesse apparaît notamment dans la propension de Köchler à disqualifier comme simple fourvoiement objectivant toute tentative pour transcender (autrement que d'une manière formelle) le domaine du réel empirique. La théorie du sens que cette position implique n'est pas loin de tomber dans les mêmes ornières que celle d'un Carnap¹²⁴. Köchler oublie la force d'adhésion par laquelle l'affirmation analogique triomphe dans la négation même des apparences. Il laisse échapper le pouvoir révélant du symbole, le contenu de l'expérience mystique, la réalité originaire du Dieu caché, la différence qualitative entre le cramponnement au saisissable et l'authentique certitude religieuse.

122. J. TAMINGAUX (1989d), 137.

123. Cf. J. TAMINGAUX (1977), 116, 123, 176 s., 133, 135.

124. Sur Carnap, cf. *supra*, 540 s.