

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 49 (2002)

Heft: 3

Artikel: Heidegger et la philosophie médiévale : À propos d'un nouvel annuaire philosophique

Autor: Imbach, Ruedi

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760895>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RUEDI IMBACH

Heidegger et la philosophie médiévale

A propos d'un nouvel annuaire philosophique

*Si la philosophie s'invente,
l'histoire de la philosophie s'apprend.*

Etienne Gilson,
Constantes philosophiques de l'être,
Paris 1983, 205.

Signée par les deux éditeurs Costantino Esposito et Pasquale Porro, la préface de ce premier numéro d'un nouveau périodique philosophique qui porte le titre «*Quaestio. Annuaire d'histoire de la métaphysique*»¹ donne des indications utiles sur le projet visant à la reconstruction de quelques concepts-clefs et de certains thèmes majeurs de la tradition métaphysique qui est envisagée autant dans ses origines grecques que dans son développement contemporain:

Questa prospettiva è quella che di fatto caratterizza dal punto di vista metodologico l'intero progetto di «*Quaestio*», con la scelta di dedicare la sezione monografica di ciascun numero alla ricostruzione di alcuni temi, concetti e problemi non secondo una storia già precostituita, ma prestando attenzione al loro stesso costituirsi come tradizione e come storia. Il nostro tentativo intende così evitare, nei limiti del possibile, tanto ogni ipostatizzazione della «metafisica» come oggetto assolutamente atemporale, quanto i rischi di un puro divertissement ermeneutico che per altra via finisca ugualmente con il sacrificare la storicità di ciò viene interpretato (XI).

Dans le texte liminaire il est précisé par ailleurs qu'une attention particulière sera donnée au passage de la pensée médiévale à l'âge classique. On peut dès lors s'étonner que le premier volume d'une entreprise ainsi définie soit consacré au thème: *Heidegger et la pensée médiévale*. Le contenu du volume justifie cependant largement ce choix, car il s'agit d'un ouvrage où l'histoire de

¹ *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 1/2001, Heidegger e I medievali, Atti del Colloquio Internazionale Cassino 10–13 maggio 2000, a cura di Costantino ESPOSITO/Pasquale PORRO, Brepols Publishers, Turnhout 2001, XII+552 pages. Il convient de signaler que le volume comporte également une section «*Varia. Note Cronache Recensioni*» avec quelques recensions et comptes rendus de Colloques (481–539). Un index utile des noms clôt l'ouvrage.

la métaphysique joue un rôle prépondérant. Si ce titre provoque, néanmoins chez moi, une forte réticence, cela peut principalement s'expliquer par deux raisons. On est d'abord enclin à croire que tout à été dit sur ce sujet, que l'on songe par exemple au volume récemment publié sous le titre «Heidegger und das Mittelalter»², ou encore au numéro spécial de la Revue Thomiste sur Saint Thomas et l'ontothéologie³. La bibliographie très utile qui accompagne les études rassemblées dans ce gros volume énumère déjà 94 titres uniquement sur Thomas et Heidegger et je suis convaincu que cette bibliographie n'est pas encore complète⁴. Il est ensuite tout de même embarrassant et gênant de consacrer un volume au rapport avec la pensée médiévale d'un philosophe qui a déclaré sans ambages et sans aucune forme de précaution dans un cours universitaire de l'année 1929/1930 qu'il n'existe au fond aucune philosophie au moyen âge: «weil es im Grunde keine Philosophie des Mittelalters gibt»⁵. Cette déclaration péremptoire, rhétorique et professorale apparaît cependant sous un nouveau jour lorsqu'on la confronte avec ce que le même auteur a écrit dans une lettre du 13 décembre 1915 demandant le renouvellement d'une bourse, à savoir qu'il entend vouer «le travail de recherche de sa vie à la diffusion du patrimoine de la scolastique»⁶. Il répète presque littéralement le même projet de vie un peu plus tard dans le *curriculum vitae* qui accompagne son dossier d'habilitation⁷. On se rend dès lors assez rapidement compte, déjà en feuilletant le dossier qui est présenté par Costantino Esposito et Pasquale Porro, que de nombreuses questions se posent encore à propos du sujet annoncé et l'on comprend assez vite que le thème retenu doit être abordé avec précaution et acribie. S'il est vrai, et il convient de le signaler d'emblée pour éviter tout malentendu, que tout n'est pas nouveau dans ce volume, il est incontestable que quelques-unes des études méritent que l'on s'y arrête un moment et qu'on les soumette, en raison de leur qualité, à une analyse critique.

² H. VETTER (éd.), Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie – 1997, Frankfurt 1999.

³ *Revue Thomiste* 95 (1995).

⁴ «Heidegger e i medievali. Una bibliografia» di Annalisa CAPTO/Costantino ESPOSITO, 463–477.

⁵ Ce passage est cité p. 446 par P. PORRO (Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt 1983, 68–69: «Weil das eigentliche Philosophieren als das vollkommen freie Fragen des Menschen für das Mittelalter nicht möglich ist, sondern in ihm ganz andere Haltungen wesentlich sind, weil es im Grunde keine Philosophie des Mittelalters gibt, deshalb ist die Übernahme der Aristotelischen Metaphysik nach den beiden gekennzeichneten Richtungen von vornherein so gestaltet, dass eine Dogmatik nicht nur des Glaubens, sondern auch der Ersten Philosophie selbst entsteht.»

⁶ Il s'agit d'une lettre du 13 décembre 1915, cf. H. OTT, Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie, Frankfurt 1988, 80.

⁷ Vgl. OTT, Martin Heidegger, 98.

Heidegger et les auteurs médiévaux

Le thème proposé, Heidegger et la pensée médiévale, recouvre à vrai dire divers problèmes qui sont certes liés mais qu'il convient, dans une approche critique, de distinguer soigneusement. La première thématique concerne la possible influence de la pensée médiévale sur Martin Heidegger. Il faut être plus précis: il s'agit de s'interroger sur les lectures médiévales de Heidegger, sur les sujets de ses cours et analyser son œuvre sous l'angle de la présence des auteurs médiévaux. Plusieurs études ont choisi cette perspective, je pense ici à celle de A. Grossmann sur le rapport à Luther⁸, celle de Orlando Todisco sur Heidegger et Duns Scot⁹ et encore celle de Annalisa Caputo¹⁰ sur l'interprétation de la *grammatica speculativa*. Dans cette même catégorie, il faut placer l'article de M. von Herrmann sur les cours de Heidegger dédiés à Augustin et en particulier sur les livres X et XI des *Confessions*¹¹. Cette étude de l'éditeur de Heidegger suit de très près les style et la démarche du philosophe, ce qui irrite parfois le lecteur. Bien que cet article utilise certains matériaux encore inédits, notamment la conférence sur le livre XI que Heidegger a prononcé en 1930 à l'abbaye de Beuron, l'intérêt de ce long article est limité car il me semble que d'un point de vue méthodique, une simple reprise des thèses heideggeriennes qui ne risque pas d'évaluation critique du travail d'interprétation et qui ne discute en aucune façon les travaux qui existent déjà sur ce sujet, dans le cas présent ceux d'Esposito¹² et de Flasch¹³, n'intéressera que la petite communauté des adeptes déjà convaincus du maître de Messkirch!

Heidegger et la néoscolastique

De ce premier ensemble, il est opportun de distinguer le domaine consacré à l'influence de l'école néoscolastique sur le jeune Heidegger. L'importante

⁸ «Heidegger und Luther», 193–209.

⁹ «Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger», 245–273.

¹⁰ «Razionalismo e irrazionalismo nell'interpretazione heideggeriana della «Grammatica speculativa», 275–301.

¹¹ «Die «Confessiones» des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers», 113–146.

¹² C. ESPOSITO, «Heidegger und Augustinus», in: H. Schäfer (éd.), *Annäherungen an Martin Heidegger*, Festschrift H. Ott zum 65. Geburtstag, Frankfurt 1996, 275–309; mais encore: «Quaestio mihi factus sum». Heidegger di fronte ad Agostino», in: L. Alici/R. Piccolomini/A. Pieretti, *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1993, 229–259.

¹³ Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie, Frankfurt 1993, 51–63.

biographie de Heinrich Ott¹⁴ permet de voir plus clair dans ce domaine, mais il reste sans doute du travail à faire. Bernhard Casper, s'inspirant du célèbre passage dans «*Unterwegs zur Sprache*» où Heidegger avoue que sans le passé théologique il n'aurait jamais trouvé le chemin de sa pensée¹⁵, souhaite montrer à ses lecteurs comment le jeune Heidegger, en se libérant progressivement du contexte néo-scholastique de l'Université de Freiburg a découvert son propre questionnement¹⁶. Toutefois, selon Casper, il serait possible d'identifier une sorte d'obsession fondamentale qui est à l'œuvre dès les premiers pas de Heidegger en philosophie, préoccupation que l'auteur appelle «volonté du fondement»¹⁷. La démonstration ne convainc cependant guère car – peut-on demander – quelle démarche philosophique ne pourrait être décrite par une généralité de ce genre? Et cela d'autant plus que l'auteur ne peut guère appuyer son hypothèse heuristique sur une base textuelle suffisamment large. Ce travail montre, une fois de plus, qu'un certain discours philosophique qui ne cache pas son mépris pour les contingences historiques¹⁸, risque, parce trop prétentieux et pas assez documenté, de se perdre dans des considérations diffuses et bien trop générales. Le travail de Franco Volpi¹⁹ est beaucoup plus sérieux et instructif puisque l'auteur suit une indication donnée par Heidegger lui-même dans les remarques autobiographiques qui portent le titre «Mon chemin vers la phénoménologie». Dans ce texte, Heidegger rappelle que deux philosophes ont particulièrement influencé son interrogation ontologique, à savoir Franz Brentano et Carl Braig. Volpi montre, de manière assez méticuleuse, comment la lecture de l'opuscule sur le sens multiple de l'étant de Brentano a pu orienter le jeune Heidegger vers une interrogation sur le «sens originaire» et fondamental de l'être (cf. 43) tandis que les cours de Braig et en particulier son livre sur l'être (*Vom Sein, Abriss der Ontologie*, Freiburg 1896), désignant l'ontologie

¹⁴ Cf. l'ouvrage mentionné à la note 6.

¹⁵ Il s'agit des deux phrases «Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt Zukunft», dans: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 96.

¹⁶ «Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger», 11–22. L'auteur ne cite pas un ouvrage qui, à mon sens, traite d'un sujet très voisin: Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie*, dans: *La pensée de Martin Heidegger*, 2e édition, Paris 2001.

¹⁷ «Mir kam es darauf an, deutlich zu machen, inwiefern Heideggers Konfrontation mit der seine theologische Herkunft bestimmenden Scholastik, durch die sein eigener Denkweg stigmatisiert wurde – aber vielleicht auch zu dem Eigensten herausgefordert – im Zusammenhang mit dem *Verlangen nach dem Grunde* steht, der sich *selbst* in Wahrheit als der Grund entbirgt» (22).

¹⁸ Voir à ce sujet (11): «Dabei ist freilich zu fragen, ob man mit derart festgestellten Fakten auch schon die Bedeutung erschlossen hat ... »

¹⁹ «Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano et Carl Braig», 39–52.

comme une science fondamentale (Fundamentalwissenschaft, 48), l'aurait incité à approfondir la question du concept d'être, «concept unique mais articulé de multiples manières». Volpi cite opportunément dans ce contexte un passage très éclairant de Bonaventure dont Heidegger a pu prendre connaissance à travers le livre mentionné de Braig où le docteur franciscain compare l'être à la lumière qui est elle-même invisible mais qui rend visible²⁰. Mieux encore que Volpi, Richard Schaeffler avait, en son temps, interprété ce passage dans un opuscule instructif sur Heidegger et la théologie catholique, en parlant de la condition non-objectale de toute connaissance des objets pour indiquer ce qui sans être un objet rend présent tous les objets et qui est la condition invisible de toute visibilité²¹, et je suis de l'avis que Schaeffler (et après lui Volpi) avait raison de rapprocher ce passage de la manière dont Heidegger concevra la relation entre l'être et les étants.

Comparaisons et confrontations

Un troisième groupe d'articles pourrait s'intituler *comparaisons et confrontations*, car il s'agit dans ce cas d'études où l'on recherche moins à déterminer la possible influence de certains auteurs sur Heidegger que de comparer d'un point de vue proprement philosophique certaines dimensions de la philosophie heideggerienne avec les démarches et les arguments d'autres penseurs ou d'autres écoles de pensée. Maître Eckhart joue dans ce contexte un rôle important puisque deux articles traitent de lui²², mais il convient également de rendre attentif à l'étude intéressante de Stefano Poggi²³ sur le rapport du jeune Heidegger avec la mystique. On doit ici rendre attentif à l'étude très fouillée de C. Esposito sur Heidegger et Suarez²⁴, mais pour ma part, je voudrais m'arrêter un peu plus longuement sur le travail de Jean-François Courtine qui porte le titre limpide «Heidegger et Thomas d'Aquin» (213–233). Dans ses prolégomènes méthodiques l'auteur précise qu'une véritable confrontation entre la philosophie des deux auteurs comporterait nécessairement trois points, à savoir une discussion sur la notion de métaphysique, un débat sur la différence ontologique et une recherche sur la causalité. Dans

²⁰ Voir à ce propos 51, il s'agit d'un passage extrait de *l'Itinerarium mentis in Deum* V, 3.

²¹ Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978, 3–10. L'auteur parle de «ungegenständliche Bedingung allen gegenstandsbezogenen Denkens» (7).

²² Vincenzo VITIELLO, «Abgeschiedenheit, Gelassenheit, Angst. Tra Eckhart e Heidegger», 305–316; Giusi STRUMMIELLO, «Got(t)heit: la Deità in Eckhart e Heidegger», 339–359.

²³ «La medievistica tedesca tra Ottocento et Novecento, la mistica e il giovane Heidegger», 23–38.

²⁴ «Heidegger, Suarez et la storia dell'ontologia», 407–430.

cet article, Courtine ne traite que de la première problématique, mais il montre la marche à suivre d'un point de vue méthodique. L'étude de Courtine excelle par sa précision philologique, sa perspicacité philosophique et une dose adéquate d'ironie. En décortiquant trois textes (deux rédigés avant 1930 et un dernier datant de 1941), l'auteur montre que Heidegger possède une notion complètement figée et réductrice de ce qu'est la métaphysique médiévale. La fine analyse de Courtine démontre ce fait notamment à travers la présentation que Heidegger donne dans son cours de 1929/30 sur les concepts fondamentaux de la métaphysique (*Grundbegriffe des Metaphysik*) où il interprète le prologue du commentaire de la *Métaphysique* de Thomas. Heidegger lit le texte à travers une grille préétablie et ne fait qu'appliquer au texte un schéma herméneutique préexistant. Le commentateur Courtine avoue sans détour être «un peu désarmé devant cette accumulation de contre-vérités, devant une ignorance aussi butée» (223) et il est vrai que les trois thèses principales que l'on découvre au fil de la lecture des textes de Heidegger sont assez déconcertantes: il y a d'abord la réduction du «métaphysique» au «suprasensible» (218), il y a ensuite l'identification d'une attitude fondamentale, qui serait commune à toute la scolastique et que l'on peut résumer de la manière suivante: «Au moyen âge, il n'y a pas, et il peut pas y avoir, déclare Heidegger, de «philosopher», car un tel philosophe est dépourvu de sens dans l'horizon du christianisme ou mieux de la «dogmatique chrétienne»» (221). Heidegger déclare d'ailleurs lui-même: «l'existence entière de la métaphysique est *a priori* déterminée par l'orientation sur la théologie au sens chrétien» (citée 227). On ne peut qu'acquiescer pleinement à l'impératif énoncé par Courtine lorsqu'il demande d'interroger le scénario de *l'oubli de l'être* à la lumière de l'histoire (217)²⁵. Ce n'est pas sans un certain humour que l'auteur termine son article, en rappelant une boutade très judicieuse de Gilson que j'ai mise en exergue à cette notice (232). Mais il y a une autre suggestion inattendue que fait Courtine au terme de son étude: Ne comprendrait-on pas mieux Heidegger, demande-t-il, si on le traduisait en latin? L'article se termine par un bref texte de Heidegger traduit en latin scolastique. Le résultat est étonnant, très étonnant²⁶.

²⁵ L'auteur approfondit cette dimension de son étude dans «Métaphysique et ontothéologie» (dans: *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, édité par Jean-Marc NARBONNE/Luc LANGLOIS, Paris-Montréal 1999, 137–157). La conclusion de cette magnifique réflexion mérite d'être citée (157): «Si l'on veut continuer de penser avec, mais aussi après Heidegger, je crois qu'il importe d'examiner de manière historico-critique la construction de son concept de métaphysique; d'élargir résolument et de différencier le concept de métaphysique, de renoncer pour commencer à l'unité destinale-historiale de ladite constitution ontothéologique.»

²⁶ Voici un échantillon (233): «Id quod proprie est (das was eigentlich ist), non est simpliciter hoc aut hoc (ist keineswegs dieses oder jenes Seiendes). Id quod proprie et vere est, sive in Est manet et essentiat ipsum solum esse est (d.h. eigens im Ist wohnt und west, ist einzig das Sein).»

Analyses méta-critiques

Un dernier groupe d'études réunit des analyses méta-critiques²⁷ puisqu'il s'agit cette fois de porter un regard critique sur la vision heideggerienne de l'histoire de la métaphysique. Cette partie de l'annuaire est, à mon avis, de loin la plus importante et la plus fructueuse et les trois études dont je vais à présent parler constituent un réel apport à la discussion philosophique et historique autour des questions philosophiques que l'on peut poser à partir de la démarche de Heidegger. Ces questions concernent surtout sa philosophie et sa vision de l'histoire, et partant, sa conception de l'avenir de la philosophie.

Un historien de la pensée néoplatonicienne est amené à faire deux constatations lorsqu'il procède à une évaluation critique de la manière dont Heidegger interprète le destin de la métaphysique occidentale. D'abord il remarquera le rôle mineur que joue cette école de pensée dans l'œuvre du philosophe de la Forêt Noire. Ensuite, et cela est bien plus grave, il devra, conscient de la richesse de la tradition métaphysique du néoplatonisme, conclure que la lecture heideggerienne de l'histoire de la métaphysique est «réductrice» et «nivelante». Tels sont, en effet les deux adjectifs que Jean-Marc Narbonne emploie pour qualifier la démarche de Heidegger dans son étude «Heidegger et le néoplatonisme» (55–82). Son verdict sur la compétence heideggerienne en matière de néoplatonisme est sans appel: nous sommes en présence d'une «banalisation» (60) dont l'erreur fondamentale consiste à ramener la «dénivellation hénologique» à l'«horizontalité ontique» (61 et 62). Et Narbonne de conclure que l'analyse du néoplatonisme proposée incidemment «ne rend pas justice à la réalité et la complexité des faits» (76). A vrai dire, cette constatation n'est qu'à moitié surprenante et malgré sa nouveauté, elle ne constitue de fait pas l'aspect le plus intéressant de cette contribution. Le questionnement que cette diagnose critique et méta-critique fait naître s'avère particulièrement suggestif et fécond. Si je comprends bien l'argumentation de Narbonne, il ne suffit pas de tenter de se soustraire à l'onto-théologisme métaphysique, mais il faudra «interroger les conditions mêmes à partir desquelles» la critique heideggerienne est construite: «nous voulons sug-

²⁷ Il n'est pas possible de traiter de toutes les études réunies dans ce riche volume. Je mentionne celles dont il n'est pas explicitement question dans cette brève notice: Mario RUGGENINI, «Veritas e aletheia. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medioevale», 83–112; Eugenio MAZZARELLA, «Heidegger e la possibilità di una filosofia cristiana», 149–160; Adriano FABRIS, «Heidegger e il rapporto tra «sapere» e «fede». Alcuni momenti del confronto con le radici scolastiche», 161–173; Andreas SPEER, «Im Horizont der Weisheit: Philosophie als Denken aus dem Anfang bei Martin Heidegger», 175–191; Paola-Ludovika CORIANDO, «Das thomanische «summum ens» in ereignisphänomenologischer Sicht», 235–243; Fausto PELLECCIA, «Heidegger e Anselmo di Canterbury», 317–337; Sabine BECK, «Mittelalter «en vogue». Ein Gedicht Rilkes mit Heidegger gelesen», 361–375.

gérer que tenter d'échapper au cadre onto-théo-logique est vain – ou trop court – sauf à inverser en même temps le regard et à montrer les faiblesses et les apories de l'alternative que cette critique prétend offrir» (79), ce qui reviendrait à dévoiler – en instaurant une pensée de la dénivellation et de la verticalité – les déficiences de l'horizontalité ontico-ontologique qui caractérise l'heideggerianisme (cf. 79). Le long article d'Olivier Boulnois, intitulé «Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique» (379–406) rejoint l'interrogation de Narbonne puisque l'auteur se pose la question du statut de la notion d'ontothéologie dont il analyse, pour commencer, les trois significations fondamentales dans l'œuvre du philosophe de Freiburg avec l'intention de montrer, au bout du compte, qu'il est nécessaire d'historiciser le schéma ontothéologique. «Au vu des récents travaux concernant l'histoire de la métaphysique au Moyen-Age, il semble donc utile de faire la contre-épreuve des métaphysiques médiévales pour tester l'hypothèse de Heidegger. L'unification systématique de la métaphysique en un seul concept cède alors la place à l'extraordinaire diversité des métaphysiques médiévales» (389). Il est toutefois possible selon l'auteur de ramener cette multiplicité à une trinité qu'il convient de désigner par les termes de *protologie*, de *katholou-protologie* et de *katholou-tinologie*. La première de ces figures de la métaphysique est celle qui est à la recherche du premier et l'identifie avec Dieu. De cette figure essentiellement théologique, Boulnois distingue la théo-ontologie pour laquelle le sujet de la métaphysique est l'étant en général mais où l'être se dit *per prius* du premier: «le principiel est *ipso facto* l'universel, puisqu'il est un principe universel» (397). Pour cette raison il est judicieux d'appeler ce type de métaphysique *katholou-protologique*. Lorsque l'on fait, en revanche, prédominer «le principe d'unité du concept d'étant», on obtient le troisième paradigme qui intègre Dieu dans le sujet de la métaphysique et qui trouve son accomplissement chez Duns Scot où la métaphysique générale doit précéder la métaphysique spéciale, à savoir la théologie. Cette vue synthétique de la métaphysique médiévale amène Boulnois à mieux formuler les tâches de l'historien qui doit, par son travail, tenter d'identifier les continuités et les discontinuités. Je partage le refus de la réduction heideggerienne de toute la métaphysique à un seul paradigme d'où l'une des conclusions de Boulnois: «notre examen montre que la métaphysique médiévale n'obéit pas à une constitution organique, à une finalité unique» (405). Et il en résulte immédiatement que l'interprétation heideggerienne de l'histoire de la philosophie est incomplète (405) et l'auteur note à juste titre l'absence du complexe des interprétations arabes (405). Si le postulat d'une subversion historique du concept de l'ontothéologie et même de la métaphysique est incontestablement justifié, je crois cependant qu'il est indispensable de faire un pas de plus dans cette direction en mettant en jeu l'idée même que Dieu et l'être constituent les deux déterminations fondamentales de la métaphysique. Heidegger est sur ce point, et avec lui la majorité des ses interprètes et critiques, victime d'une réduction simplificatrice de la méta-

physique à l'une de ses formes qui occulte une autre dimension, qui cependant est déjà présente chez Aristote lorsqu'il identifie par exemple la philosophie première avec la science des premiers principes. De plus, je crois que l'identification de la question de l'être avec le problème fondamental de la métaphysique – et sur ce point capital les vues de Heidegger et de Gilson se rejoignent – représente un appauvrissement de la métaphysique qui occulte le fait que même pour un Thomas d'Aquin la question du rapport entre l'être et l'esprit est tout aussi importante que le problème de l'être lui-même, sans parler des métaphysiques qui, comme celle de Thierry de Freiberg par exemple, mettent en question la «royauté indétronable» de l'être (pour reprendre une expression lévinassienne) non pas à partir de l'hénologie mais en termes d'une théorie de l'intellect. Et que dire de Nicolas de Cues?

Les conclusions que tire Pasquale Porro de son examen de l'influence qu'aurait exercé Heidegger sur l'étude de la philosophie médiévale²⁸ sont à la fois nuancées et innovatrices. Avec une grande lucidité, Porro montre d'abord ce que fut la vision de la métaphysique médiévale du jeune chercheur et comment est née non seulement l'idée d'une destruction phénoménologique d'Aristote mais encore cette conviction lourde de conséquence selon laquelle la vision créationniste du monde, qui ferme toute interrogation authentiquement ontologique, serait déjà préparée par la conception technomorphe de l'étant chez Aristote. Selon l'analyse pénétrante de Porro, la conception heideggerienne de la métaphysique médiévale n'est pas seulement réductrice dans la mesure où elle est, en tant que philosophie chrétienne, un projet impossible, mais encore et surtout parce que le moment médiéval de la métaphysique n'est que l'actualisation d'une virtualité inscrite dans la nature même du projet métaphysique d'Aristote, actualisation qui n'atteindra son éclosion plénière que durant la modernité, lorsque la conception de l'étant comme présence manifestera sa vraie nature. Or, telles sont les conclusions inspiratrices de Porro, la lecture réductrice de l'histoire de la métaphysique médiévale, par le détour d'une *critique de la critique*, rend possible une autre perception de la métaphysique médiévale. Porro évoque quatre perspectives: en premier lieu le dépassement de l'opposition entre mystique et scolastique (suggéré par Heidegger lui-même au terme de son habilitation); en second lieu Heidegger invite par son insistance sur le processus de traduction des termes et les mutations philosophiques qu'elles impliquent à être plus attentif à la terminologie scolastique. Probablement plus important que ces deux premiers points dont la mise en œuvre n'a nullement besoin de la stimulation heideggerienne, est un troisième aspect souligné par Porro: en présentant une vision unitaire, réductrice et homogène du destin de la métaphysique occidentale, Heidegger provoque une interrogation sur la véritable place de la métaphysique médiévale dans une perspective diachronique et

²⁸ «Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea», 431–461.

macroscopique de la philosophie occidentale. Porro pense finalement que la critique heideggerienne offre l'opportunité de libérer l'étude de la métaphysique médiévale de beaucoup d'hypothèques et de présupposés idéologiques et confessionnels: nous sommes dès lors sollicités à «studiare *storicamente* la metafisica medievale» (461), ce qui veut dire de concevoir cette étude comme une expérience intellectuelle qui mérite d'être considéré en tant que telle.

Je ne puis que souscrire à ces conclusions, mais la lecture attentive non seulement de l'article de Porro mais encore de l'ensemble de ce volume riche et varié se heurte à une difficulté majeure qu'à mon avis l'on ne saurait négliger. Si l'on suit l'indication par laquelle Porro termine son étude et si l'on jette un regard véritablement historique sur la métaphysique médiévale, on est immédiatement frappé par l'importance que l'apport de la pensée *musulmane* et *juive* a joué dans le développement et la croissance de cette branche de la philosophie. Il suffit d'y penser pour se rendre immédiatement compte de la pertinence, de la justesse et de l'importance de cette remarque. Or, et cela est patent, toute cette dimension est absente dans la grande fresque de l'histoire de la métaphysique que peint maintes fois Heidegger. Que signifie ce silence qui, d'un point de vue historique, culturel et même politique, est une occultation et qui fait apparaître sous un nouveau jour les injonctions incessantes d'un retour aux origines grecques de la philosophie? On est autorisé à se poser la question si cette volonté délibérée et obstinée de construire une histoire *occidentale* de la métaphysique n'est point l'aspect le plus néfaste, le plus déplorable de l'interprétation de l'histoire que Heidegger a légué à la postérité. Plusieurs auteurs de ce volume réclament une *déconstruction historique* de la construction heideggerienne de l'histoire de la philosophie. Le volume en question ouvre quelques pistes pour une telle entreprise, mais la question reste, celle de la répulsion heideggerienne pour le *métissage*. Une étrange obsession de la pureté l'a rendu aveugle au fait fascinant que la métaphysique occidentale est l'enfant barbare et bâtard mais vigoureux d'un formidable métissage.²⁹

²⁹ Personne n'a mieux plaidé cette cause qu'Alain DE LIBERA dans son ouvrage engagé et remarquable: *Penser au Moyen Age*, Paris 1991. Cet essai admirable montre bien que l'élimination des préjugés ethnocentristes fait partie des tâches de l'historien de la philosophie.