



BRITO, Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*

Michel Dion

Volume 57, numéro 1, février 2001

Face à la globalisation

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401334ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401334ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dion, M. (2001). Compte rendu de [BRITO, Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*]. *Laval théologique et philosophique*, 57(1), 183–184.

<https://doi.org/10.7202/401334ar>

◆ recensions

Emilio BRITO, **Heidegger et l'hymne du sacré**. Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Éditions Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXLI), 1999, xvi-808 p.

Voilà un livre colossal sur la place du sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger. Par ailleurs, ce qui frappe le lecteur dès le début, c'est la structure du livre lui-même, dont la justification ne nous apparaît pas du tout claire et limpide. En fait, une partie du « Résumé » (p. 743-750) aurait pu avantageusement être intégrée dans l'Introduction, de façon à ce que nous comprenions mieux la structure de l'ouvrage. Non seulement les titres des quatre grandes parties ne semblent pas des mieux choisis pour faire état du contenu discuté, mais l'enchaînement des chapitres n'apparaît pas découler d'une argumentation serrée. Plusieurs auteurs sont re-discutés dans de multiples sous-sections, sans que nous puissions toujours en trouver l'avantage (ex. : Ricœur, Bultmann, Moltmann, Balthasar, Barth, Tillich, Husserl, Kant, Kierkegaard).

Dès son avant-propos, l'auteur mentionne, à juste titre, que « la question du sacré conduit au centre de la pensée de Heidegger » (en fait, comme indique l'auteur, cela n'est vrai qu'à partir de 1934), et que « l'essence du sacré est enracinée dans la question de l'être » (p. 6). Le but de l'ouvrage est « d'étudier les rapports du sacré heideggérien, non seulement à la médiation du poète, mais aussi, et surtout au divin et au Dieu » (p. 9). L'auteur tente de discerner les principales interprétations de la conception heideggérienne du sacré, du divin et du poète, mais aussi d'en surmonter les limites (p. 10). Il tente d'approfondir le lien entre le sacré et l'être, entre la sacralité de l'être et la sainteté de Dieu (p. 11).

Le sacré est défini comme trace de la divinité, pour autant que le sacré nous conduit à la divinité ou à la trace laissée par la divinité (p. 85-87, 244, 333-334, 439). Les divins sont les messagers de la divinité (p. 153, 316). La divinité (en tant qu'il nomme le divin en général, en tant qu'il est l'être du Dieu ou des dieux) se cache dans le sacré (p. 93, 97, 247, 316, 439). Pour nommer notre Dieu, il faut donc d'abord éclaircir la nature de la divinité (p. 135). Le sacré est l'espace essentiel de la divinité (p. 133-134, 378). Nous ne pouvons penser l'essence du sacré qu'à partir de la vérité de l'être, et nous ne pouvons penser l'essence de la divinité qu'à partir de l'essence du sacré. Ce n'est qu'à la lumière de l'essence de la divinité que nous pouvons dire le mot « Dieu » (p. 379, 734). Le sacré est la vérité de l'être (p. 302). L'être est ce qui fait advenir autant les dieux que les êtres humains. Humains et dieux utilisent l'être afin de s'appartenir eux-mêmes. Dieu ne peut être Dieu sans l'être, de sorte qu'il devient impossible de soutenir que Dieu puisse être le fondement de tout. D'ailleurs, l'être heideggérien n'est pas lui-même fondement, mais abîme (p. 361). Il est, comme chez Nietzsche, événement et non pas fondement (p. 459). L'être n'est pas dans un premier temps, pour ensuite fonder l'étant. L'être n'« est » qu'en tant qu'il fonde l'étant (p. 675). Mais, comme le souligne, à juste titre, l'auteur, Heidegger ne tombe pas dans le piège de définir les dieux comme de simples étants. Pour être, un Dieu doit être un étant. Mais, il est plus que cela (p. 145-147, 239, 257, 317, 321, 735).

Quand par ailleurs le sacré est défini comme l'être de la nature, en référence à Hölderlin, les conséquences pour la pensée de Heidegger ne sont pas les mêmes que pour l'œuvre d'Hölderlin. Comme le dit l'auteur, Hölderlin pense la nature comme « un autre nom du sacré » (p. 99), puisqu'elle est la source de tout réel, de toute présence (p. 124). Heidegger n'a pas adopté une telle conception de la nature et il n'en a pas tiré les conclusions éthiques qui s'imposent dans toute relation de l'être humain avec des êtres non humains. Bien que la pensée de Heidegger ne soit pas anthropocentrique (beaucoup moins radicalement que Nietzsche, ce que Brito n'a pas bien reconnu, cf. p. 189), il affirmera que les êtres non humains n'ont pas de monde, puisqu'ils n'ont pas de langage. Ce n'était pas non plus la préoccupation d'Hölderlin, mais voir la nature comme sacré, comme source de tout réel, démontre en fait une attitude de respect envers les éléments naturels qui aurait pu être mieux pris en compte par Heidegger.

Ce que l'on nommait « Dieu » ne se donne plus à lui-même sa propre justification. Le monde moderne est, entre autres, caractérisé par une « dé-divinisation » (dont le christianisme serait principalement responsable), qui consiste non seulement à mettre les dieux existants de côté, mais à annuler le divin lui-même. Les dieux se sont enfuis, dit Heidegger. Les dieux s'étant enfuis (et nous avons renoncé à tenter de les retrouver), il nous reste l'expérience de se soucier d'un « Dieu à venir » (nouvelle venue de Dieu), de demeurer disponible dans l'attente du divin (p. 158, 333, 636). Pour Heidegger, nous ne pouvons rien dire de sûr à propos de l'interpellation divine (p. 138). Nous sommes dans un état d'indétermination à propos de Dieu (et des dieux enfuis) (p. 142, 332). La question de Dieu doit demeurer éternellement question, car c'est une question sans réponse (p. 243). Nous ne pouvons rien connaître de Dieu (p. 342-343). Il ne s'agit donc pas de savoir ce qu'est Dieu, mais ce que nous vivons dans l'expérience que nous faisons de ce Dieu, ce que nous sentons dans l'expérience que nous faisons du sacré (p. 308). Heidegger choisit la position d'indétermination face au rapport de l'être avec Dieu, en prétendant qu'il faut d'abord éclaircir le sens de l'être avant de pouvoir aborder la question de Dieu (p. 266, 331, 378). Mais, c'est justement cette absence des dieux (enfuis) qui, au-delà de la mort nietzschéenne de Dieu, conduit à l'expérience du sacré. Si les dieux ne s'étaient pas enfuis, on n'aurait pu avoir accès à une telle expérience du sacré, car la présence ressentie de l'absence des dieux (enfuis) prépare l'avènement du divin (p. 305, 334). Les dieux enfuis sont ainsi absence et présence de leur absence ; ils préparent la nouvelle venue de Dieu, le « Dieu à venir », et ont ainsi une fonction quasi eschatologique (p. 335). De la même manière que Heidegger pense l'absence de l'être dans la métaphysique occidentale et qu'il proclame la venue de l'être et tente de l'éclaircir, de même il constate l'absence des dieux enfuis dans les sociétés occidentales (principalement chrétiennes), et se déclare en attente d'un Dieu à venir (p. 352).

Enfin, Brito fait des rapprochements douteux qui frôlent le concordisme (Brito force les analogies), afin de tenter de faire voir la parenté d'idées entre Heidegger et d'autres auteurs, et ce à plusieurs reprises dans la quatrième partie (p. 403-407, 411, 421, 451, 498, 640). Une petite ombre au tableau : l'auteur affirme que la jalousie de Yahvé est un cas unique dans l'histoire des religions (p. 396, note 116). Or, il est très clairement établi dans le Coran qu'Allah est un Dieu jaloux, qui ne supporte pas la présence d'autres dieux (imaginaires), et l'idolâtrie y est décrite comme un péché très grave. Le livre d'Emilio Brito, par ailleurs très fouillé, a aussi quelquefois le désavantage de la redondance. Mais, somme toute, voilà un excellent ouvrage sur le sacré chez Heidegger, quoiqu'une bonne partie eût pu en être sacrifiée, sans que cela porte atteinte à la démarche méthodologique ni à la compréhension du sujet traité.

Michel Dion
Université de Sherbrooke