

Archives de philosophie 74 (2011), 109-127.

Gerhard Krüger et Heidegger

Pour une autre histoire de la métaphysique

Jean GRONDIN

Résumé. D'abord formé par Nicolai Hartman et Rudolf Bultmann, Gerhard Krüger (1902-1972) fut l'un des élèves les plus doués de Heidegger. Il a suivi d'un œil critique et avisé les soubresauts de sa pensée. S'il fut séduit par la résurrection de la question de l'être et celle de la métaphysique chez Heidegger, comme par sa critique du sujet moderne, c'est une tout autre conception de l'être, de la métaphysique et de l'existence humaine qu'il lui opposait. Il le fit notamment dans ses livres remarquables sur Kant (1931) et sur Platon (1939) que l'on peut lire comme des contestations rigoureuses de la conception heideggérienne de l'histoire de la métaphysique, mais aussi de sa vision de la philosophie.

Abstract. First influenced by Nicolai Hartmann and Rudolf Bultmann, Gerhard Krüger (1902-1972) was one of Heidegger's most gifted students and one who followed the unfolding of his thought with utmost critical acumen. He was impressed by Heidegger's resurrection of the question of Being and of metaphysics, and by his destruction of the modern subject, but it is a wholly different idea of Being, metaphysics and human existence that he opposed to Heidegger. He did so in landmark studies on Kant (1931) and Plato (1939) which can be read as cogent counter-proposals to Heidegger's view of the history of metaphysics and his understanding of philosophy.

« Philosophes veut dire avoir du temps pour l'éternité »¹.

Gerhard Krüger fait partie avec Hans-Georg Gadamer de cette cohorte d'élèves brillants de Nicolai Hartmann qui furent subjugués par le charisme de Heidegger

¹ G. KRÜGER, dernière phrase de sa conférence (inédictée) donnée à Marbourg en janvier 1930, « Le problème de l'éthique philosophique et la théologie ».

lorsqu'il arriva à Marbourg à l'automne 1923. Ils ont délaissé leur premier maître pour se rallier à la pensée de Heidegger, dont il était évident qu'il était le philosophe de l'heure et sans doute le plus grand depuis Hegel. Non seulement présentait-il une lecture de l'histoire de la philosophie plus étoffée et plus visionnaire que celle des néokantiens, son « herméneutique de la facticité » saisissait mieux que d'autres l'air du temps, et sa détresse, tout en promettant de retourner aux questions vitales de la philosophie, oubliées depuis Platon et Aristote. Ces élèves, et plus particulièrement Gerhard Krüger, n'étaient pas pour autant des inconditionnels de Heidegger. Dès leurs premiers contacts et tout au long de leur œuvre, ils ont suivi avec trépidation l'évolution de sa pensée en lui adressant des questions critiques, en partie héritées de leur première formation néo-kantienne². Si Heidegger a pu dire que nul n'échappe à ses premières origines (*Herkunft ist Zukunft*, « l'origine est aussi avenir »), cela est vrai de ses premiers élèves (outre Krüger et Gadamer, on pensera à Hannah Arendt, Karl Löwith et Leo Strauss), qui auront peut-être été ses plus productifs.

Né à Berlin en 1902, Gerhard Krüger a étudié la philosophie et la théologie protestante à Tübingen, mais surtout à Marbourg, où il suivit les cours de Paul Natorp et fit sa thèse de doctorat en 1925, sous la direction de Nicolai Hartmann, sur *La doctrine kantienne de l'affection sensible*, malheureusement non publiée. Ce thème était dicté par une thématique chère à l'ontologie de Hartmann, celle de la réhabilitation de l'être en soi, dirigée contre le subjectivisme de l'école de Marbourg selon lequel l'objet de connaissance incarne une pure construction de l'esprit. Ce sens de l'être en soi a toujours fasciné Krüger et l'amènera, dans toute son œuvre, à souligner la supériorité des Anciens, voués à l'évidence de l'être, sur les Modernes, si envoûtés par le sujet qu'ils n'arrivent presque jamais à sortir de sa coquille. Lorsqu'il débarque à Marbourg en 1923, Heidegger enseigne aussi que la question fondamentale de la philosophie est

² Sur les éléments néo-kantiens dans la pensée de Gadamer, voir mon étude « *The Neo-Kantian Heritage in Gadamer* », in R. A. MAKKEEL and S. LUFT (dir.), *NeoKantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, 92-110.

celle de l'être et montre de manière éblouissante que le subjectivisme moderne repose sur des assises ontologiques anciennes (la permanence de l'*hypokeimenon* se trouvant nouvellement reconnue au *cogito*) qu'il met en lumière de façon infiniment plus subtile et convaincante que Hartmann. La vision de Heidegger séduisait d'autant plus qu'elle se nourrissait à l'évidence de motifs théologiques, hérités d'Augustin, Luther et Kierkegaard, qui l'incitaient à arrimer la question de l'être, et sa primauté, au souci qu'est pour chaque *Dasein* son propre être : si la question de l'être est primordiale, et en même temps refoulée, c'est que chacun se trouve confronté à une décision radicale quant à son être, ici et maintenant.

Si Krüger l'a mieux perçu que d'autres, c'est qu'il était alors un élève et un ami du grand théologien de Marbourg, Rudolf Bultmann, qui avait lui-même été si renversé par la force de la pensée de Heidegger qu'il rédigea un article sur sa pensée dans une encyclopédie théologique en 1928 (où il reprit à toutes fins utiles un texte que Heidegger lui avait dicté dans une lettre du 31 décembre 1927³). Bultmann était convaincu, et le resterait, que *Sein und Zeit* jetait les bases d'une ontologie existentielle sur laquelle pouvait s'appuyer la théologie dans son explicitation de la foi chrétienne s'il est vrai que celle-ci consiste dans une transformation radicale de notre être. La réflexion de Bultmann s'inscrivait pour sa part dans le renouveau de la théologie dialectique qui avait commencé avec le célèbre *Commentaire de l'Épître aux Romains* de Karl Barth, lui-même puissamment influencé par Kierkegaard. Il exhortait à voir dans le texte sacré autre chose qu'un simple document humain, pouvant faire l'objet de recherches historico-critiques, pour y réentendre la parole de Dieu lui-même appelant l'homme à une conversion radicale. Même si ses sources étaient kierkegaadiennes, Barth se méfiait de la philosophie, et se méfierait beaucoup de la pensée de Heidegger, et du savoir simplement humain. Bultmann ne partagerait pas les scrupules de Barth

³ Voir R. BULTMANN / M. HEIDEGGER, *Briefwechsel 1925-1975*, herausgegeben von A. Grossmann und C. Landmesser, Frankfurt a. M., Klostermann, 2009, p. 271-2.

envers la philosophie et la méthode historico-critique, car les deux pouvaient être mis au service d'une écoute existentielle de la parole de Dieu.

La théologie et l'urgence de la question de l'être

L'un des premiers articles que publia le jeune Krüger, à l'âge de 24 ans, fut d'ailleurs un essai sur le *Römerbrief* de Barth, paru en 1926 dans *Zwischen den Zeiten*, l'organe de la théologie dialectique⁴. C'est un article dense et difficile où Krüger met en question la méthode « dialectique » de Barth (si méthode il y a) en faisant valoir qu'elle aborde le texte de Paul à l'aide de catégories philosophiques, reçues de Kierkegaard, Hegel et Cohen, dont elle ne rend jamais expressément compte. Barth est-il toujours conscients de ces motifs tantôt idéalistes, tantôt existentiels, à la lumière desquels il lit le texte sacré? En élève de Hartmann et Heidegger, Krüger lui reproche aussi de ne pas poser la question de l'être. Lorsque Barth interprète « dialectiquement » ou existentiellement les événements du texte biblique (la chute d'Adam, la résurrection, la prédestination), rend-il justice à l'historicité et partant à l'être de ces événements⁵? Malgré son apparente fraîcheur, le « retour » de Barth au texte de Paul resterait dicté par des schèmes de pensée idéalistes non élucidés.

Krüger envoya son texte à Heidegger, lequel s'en montra un peu déçu dans une lettre qu'il adressa à Bultmann le 29 mars 1927 : « Krüger m'a envoyé son essai. Je m'attendais à plus. On ne sait pas s'il s'agit de théologie ou de philosophie, ou de ni l'une ni l'autre. Tout cela est rassemblé de manière un peu extérieure »⁶. Jugement sévère, dont Heidegger était coutumier, surtout quand il s'adressait à des tiers, mais qui se demande à bon droit si Krüger parlait au nom de la philosophie ou de la théologie (en 1933 le *Privatdozent* G. Krüger recevrait d'ailleurs une charge d'enseignement à

⁴ G. KRÜGER, « *Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zu Karl Barths 'Römerbrief'* », *Zwischen den Zeiten*, Munich 1926, 116-157.

⁵ *Ibid.*, 155: « parce que la conceptualité de Barth ne pose pas expressément la question de l'être, il est impossible d'exprimer conceptuellement le 'mouvement authentique' du croyant dans sa foi ».

⁶ R. BULTMANN / M. HEIDEGGER, *Briefwechsel 1925-1975*, p. 24.

l'Université de Marbourg pour les questions connexes à la philosophie et la théologie⁷). Sa formation première était en philosophie, mais ses intérêts de l'époque étaient largement théologiques et fortement imprégnés des débats au sein de la théologie protestante.

Aussi est-ce dans une autre revue théologique, les *Theologische Blätter*, qu'il ferait paraître son compte rendu de *Sein und Zeit* en 1929⁸, où Krüger élabore une critique (théologique) de Heidegger qui resterait une constante de sa pensée. Il s'adresse alors avant tout à des théologiens afin de leur recommander la lecture d'un ouvrage essentiel pour accéder à la problématique de l'existence chrétienne. C'est que Heidegger aborde l'existence avec une radicalité méthodique inouïe en partant des thèmes de la culpabilité (*Schuld*), de l'être-pour-la-mort, de la conscience (*Gewissen*), du souci, de la temporalité et de la chute. De surcroît, il le fait en ressuscitant la question essentielle de l'être, vitale pour le théologien pour peu qu'il s'intéresse à la question de l'être de ses objets (« quel sens y a-t-il à parler de Dieu? », venait d'ailleurs de se demander Bultmann dans un essai de 1927)⁹. Si la théologie s'intéresse à l'être de l'homme devant Dieu (*Sein des Menschen zu Gott*¹⁰), elle a tout intérêt à s'inspirer des analyses fondamentales de Heidegger. Son ouvrage, dont Krüger souligne qu'il ne s'agit que de la première partie d'un vaste programme, n'en pose pas moins une énigme (*Rätsel*) au théologien : c'est que Heidegger conduit toutes ses analyses sans faire allusion à Dieu (*ohne Rücksicht auf Gott*), alors que la plupart de ses concepts portent très évidemment la trace des pensées de Luther et Kierkegaard. Heidegger refuse même toute théologie en se cantonnant à un plan exclusivement ontologique. *Sein und Zeit* ne le disait pas expressément, mais Krüger avait souvent entendu Heidegger dire dans ses cours que la

⁷ Voir J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 186.

⁸ G. KRÜGER, « *Sein und Zeit. Zu Heideggers gleichnamigem Buch* », dans *Theologische Blätter* 1929, 57-64, traduit dans le présent numéro des *Archives de philosophie*.

⁹ G. KRÜGER, « *Sein und Zeit. Zu Heideggers gleichnamigem Buch* », 59; « *Dialektische Methode und theologische Exegese* », 117. R. Bultmann, « Quel sens y a-t-il à parler de Dieu? » (1925), dans R. B., *Foi et compréhension*, t. 1, Seuil, 1970, 35-47.

¹⁰ « *Sein und Zeit. Zu Heideggers gleichnamigem Buch* », 59; « *Dialektische Methode und theologische Exegese* », 58.

philosophie était rigoureusement a-thée. Cette réserve pose une difficulté aux yeux de son élève : comment le philosophe peut-il parler de chute (*Verfallen*), d'un « vouloir-avoir-une-conscience » et de culpabilité (*Schuld*) sinon dans le cadre d'une anthropologie chrétienne et luthérienne? La problématique de l'ontologie fondamentale n'oblige-t-elle pas à reconnaître que l'être du *Dasein* tel que le décrit Heidegger est un être devant Dieu? S'il en est ainsi, seule une interprétation théologique serait à même de conduire l'analyse de Heidegger à son terme.

Mais Krüger lance lui-même un avertissement à la théologie : elle ne saurait faire comme si la foi seule, découlant de l'écoute de la parole de Dieu et de l'appartenance à une église, suffisait pour décrire l'existence chrétienne. On ne peut se contenter de recevoir la parole de Dieu, encore faut-il la comprendre et se comprendre soi-même dans son être¹¹. Ici, la théologie a davantage besoin de la philosophie que ne l'estime un auteur comme Karl Barth.

La théologie naturelle et l'arrière-plan théiste de la philosophie de Kant

Cette perspective théologique, comme ce débat avec Heidegger, resteront déterminants dans les travaux subséquents de Krüger. Il s'attaquera alors à la problématique théologique et l'œuvre de Heidegger dans l'optique, un peu déroutante pour l'époque, de la théologie naturelle. Approche surprenante car c'est une forme de théologie que Kant avait mise en déroute et que la théologie dialectique récusait tout autant en se concentrant aussi radicalement sur la parole de Dieu et son altérité radicale (le « tout autre ») par rapport à notre monde. Cette perspective de la théologie naturelle s'impose cependant avec force dans quelques travaux peu connus et en partie inédits de Krüger du début des années trente (son grand livre sur Kant parut en 1931), notamment dans ses conférences « Le problème de l'éthique philosophique et la

¹¹ *Ibid.*, 64.

théologie » (1930)¹² et « La question de la théologie naturelle » (1931). Cette question de la théologie naturelle fit d'ailleurs l'objet d'un débat avec Bultmann et ses élèves en octobre 1931¹³. Tout cela paraît nous éloigner de Heidegger, mais nous verrons de quelle manière, décisive, Heidegger sera impliqué dans ce contentieux.

Bultmann rappelle dans sa contribution pourquoi la théologie luthérienne est *a priori* hostile à l'idée d'une *theologia rationalis*, traditionnellement associée au catholicisme : pour la théologie catholique, « la 'théologie naturelle' est la doctrine de Dieu dans la mesure où elle est possible à l'homme sans Révélation »¹⁴. Mais pour une théologie protestante, soutient Bultmann, « une telle théologie naturelle est impossible », parce que « cette théologie ignore que le seul accès à Dieu est celui de la foi », qui parle d'un Dieu qui est au-delà du monde et ne peut être connu que par la Révélation¹⁵.

Krüger se montre parfaitement conscient de la difficulté qu'il y a à poser le problème de la théologie naturelle, mais il y voit surtout un symptôme de la modernité elle-même, sur laquelle son œuvre portera un regard extraordinairement critique. C'est que la modernité, définie par les *Lumières*, se caractérise selon Krüger par son athéisme foncier, même s'il n'est pas toujours déclaré comme tel. La conviction fondamentale (*Gesinnung*) de l'*Aufklärung* est à ses yeux celle de l'autonomie souveraine de l'homme qui veut s'opposer à toute autorité extérieure¹⁶. Son idéal est celui d'une souveraineté sans lien (*souveräne Unverbindlichkeit*)¹⁷, où l'homme constitue son propre fondement.

¹² « *Das Problem der philosophischen Ethik und die Theologie* », conférence inédite de janvier 1930 devant la *Marburger Theologenschaft*; G. KRÜGER, « *Die Frage der natürlichen Theologie* », longue conférence de 92 pages de 1931. Je remercie M. Fabrice Paradis de m'avoir donné accès à ces inédits.

¹³ Voir le *Protokoll der Tagung des Kreises ehemaliger Marburger Theologen im Oktober 1931 in Marburg über « Die Frage der natürlichen Theologie »*, Marburg-Lahn, Universitäts-Buchdruckerei Joh. Aug. Koch, 1932. Voir aussi de R. BULTMANN, « *Das Problem der 'natürlichen Theologie'* », dans *Glauben und Verstehen* 1, 1933, 9^e éd. 1993, Tübingen, Mohr Siebeck, 294-312.

¹⁴ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* 1, p. 294.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ G. KRÜGER, « *Die Frage der natürlichen Theologie* », 1931, ms. p. 13, 51.

¹⁷ « *Das Problem der philosophischen Ethik und die Theologie* », 1930, ms. p. 28.

Dans l'esprit du luthérien Krüger, cet ethos de la modernité repose sur sa rupture avec la vision chrétienne pour laquelle l'homme doit d'abord obéir à Dieu. Cette conception chrétienne, Krüger l'exprime volontiers à l'aide du mot de Calvin : *omnis recta Dei cognitio ab oboedientia nascitur* (toute juste connaissance de Dieu naît de l'obéissance)¹⁸.

Selon la perspective qui guidera son livre de 1931, *Philosophie et morale dans la critique kantienne*, cette conviction était encore celle de Kant, malgré sa réputation d'*Aufklärer*. C'est que pour Kant il était aussi évident de considérer le monde comme l'œuvre de Dieu qu'il peut l'être pour les Modernes de le voir avec les yeux d'un athée. Kant n'est donc pas pour Krüger un *Aufklärer* endurci et l'ancêtre de notre conception du monde, mais le dernier témoin d'une vision du monde radicalement théiste¹⁹. Contrairement à un autre préjugé tenace, il n'était pas non plus un ennemi la métaphysique. Son intention avouée était, bien au contraire, d'asseoir la métaphysique sur l'évidence de la loi morale envers laquelle l'homme se tient dans une situation d'obéissance inconditionnelle. Un peu comme chez Calvin, c'est de son commandement d'obéissance, et du règne des fins qu'il implique, que peuvent être déduites l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Kant est donc incompréhensible sans l'horizon métaphysique qui considère le monde comme une création divine, et certainement pas comme une production humaine. La vision du monde de Kant était encore tout naturellement théocentrique et c'est justement en cela qu'il pourrait avoir des choses à nous apprendre et redevenir notre contemporain, estime Krüger²⁰.

C'est cette conception du monde comme d'un monde *créé* qui amène Krüger à réhabiliter le propos d'une théologie naturelle. Il le fait autant contre le projet des

¹⁸ « *Die Frage der natürlichen Theologie* », 1931, p. 6, 52.

¹⁹ « *Die Frage der natürlichen Theologie* », 1931, p. 6, 52; *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (1931), Tübingen, Mohr Siebeck, 2^e éd., 1967, p. 11, 227; trad. *Critique et morale chez Kant*, Beauchesne, 1961, p. 28, et 263 : « L'intention fondamentale de la philosophie de Kant le situe non pas au commencement de la pensée 'moderne' mais à la fin de l'ancienne métaphysique théiste. La critique kantienne est la dernière tentative pour la sauver. Les idéalistes allemands et les néo-kantiens qui pensaient que Kant avait voulu réfuter cette ancienne métaphysique ne l'ont pas bien compris ».

²⁰ *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (1931), 2^e éd., 1967, p. 11; trad. *Critique et morale chez Kant*, 1961, p. 28.

Lumières que contre la théologie qui veut se fonder exclusivement sur la parole de Dieu. Contre les Lumières, parce que cette perspective nous rappelle qu'une autre vision du monde est possible, qu'elle a porté la tradition occidentale (jusqu'à Kant) et qu'elle permet de résister à l'aporie d'une vision purement humaniste qui ne connaît d'autres liens que ceux que l'homme s'impose (mais pour quelle raison et en vertu de quelle autorité supérieure? c'est le problème du nihilisme, que Krüger évoque souvent). Comme il le dira lors de son débat avec Bultmann sur la théologie naturelle, « la possibilité extrême pour nous est que l'*Aufklärung* pourrait avoir tort »²¹. Formule un peu hardie d'un jeune chercheur de 29 ans, mais qui traduit la conviction ferme et durable d'un théologien-philosophe qui juge que ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui constitue l'autorité absolue de tout ce qui est, et dès lors la réalité fondamentale.

Cette perspective sciemment métaphysique n'allait pas de soi pour les théologiens des écoles de Barth et Bultmann. En 1931, Friedrich Gogarten soupçonnait Krüger d'être trop proche du catholicisme²², remarque prophétique au vu de la conversion tardive de Krüger au catholicisme. Mais Krüger juge que c'est la théologie elle-même qui ne peut se passer de l'apport métaphysique d'une théologie naturelle, et pour au moins deux raisons : d'une part, les croyants qui ne sont pas chrétiens semblent poussés vers Dieu, d'une manière sans doute imparfaite aux yeux du théologien chrétien, mais qu'il ne saurait déconsidérer tout à fait; d'autre part, le croyant qui reconnaît Dieu dans la proclamation du Christ doit bien le faire au nom d'une compréhension de Dieu qui relève *nolens volens* de la théologie naturelle²³.

²¹ G. KRÜGER, « *Natürliche Theologie als Problem der Metaphysik. Umgrenzung ihres sachlichen Ortes* », *Protokoll der Tagung des Kreises ehemaliger Marburger Theologen im Oktober 1931 in Marburg über « Die Frage der natürlichen Theologie »*, Marburg-Lahn, Koch, 1932, p. 16 : « *Äußerste Möglichkeit ist für uns, daß die Aufklärung Unrecht haben könnte* ».

²² F. GOGARTEN, lors de la discussion de l'intervention de Krüger, *Protokoll der Tagung des Kreises ehemaliger Marburger Theologen im Oktober 1931 in Marburg über « Die Frage der natürlichen Theologie »*, 1932, p. 18.

²³ « *Die Frage der natürlichen Theologie* », 1931, 10.

Mais c'est surtout contre Heidegger, le philosophe du moment et son maître, qu'est dirigée toute la méditation de Krüger, et d'autant que Heidegger avait lui-même réveillé la question de l'être et le problème de la métaphysique. Krüger saura toujours gré à Heidegger de l'avoir fait, mais il défendra une tout autre conception de l'être (comme création), de la métaphysique (ancrée dans une théologie naturelle) et proposera une lecture radicalement différente de la métaphysique kantienne. Alors que la « métaphysique de Heidegger »²⁴ voulait voir dans l'œuvre de Kant une anticipation de son herméneutique du *Dasein*, entièrement livré à lui-même et son autonomie sans fond, Krüger découvre plutôt la fondation métaphysique de Kant dans le donné inconditionnel d'une loi morale à laquelle il faut obéir, donation qui présuppose l'horizon évident d'une théologie de la création²⁵. Ces deux manières antagonistes de fonder la métaphysique forment l'enjeu fondamental des deux grands livres sur Kant que sont *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) et la thèse d'habilitation de Krüger, *Philosophie et morale dans la Critique kantienne*, terminée en 1929 et dirigée par Heidegger. Les deux s'entendent, contre leurs contemporains et l'ensemble de la réception du kantisme, pour souligner la volonté de Kant de refonder la métaphysique, mais Heidegger souhaite tirer, non sans violence, cette métaphysique du côté de son ontologie fondamentale, alors que Krüger la situe dans la continuité de la métaphysique classique et de l'ontologie de la création.

²⁴ Krüger utilise volontiers l'expression lors de son débat avec Bultmann en 1931 (*Protokoll der Tagung des « Kreises ehemaliger Marburger Theologen im Oktober 1931 in Marburg über « Die Frage der natürlichen Theologie*, p. 13). Voir « *Die Frage der natürlichen Theologie* », 1931, p. 28 : à la différence de Scheler « Heidegger a saisi la tâche de la métaphysique avec une rigueur de la 'fondation' que l'on n'avait pas connue depuis Kant ».

²⁵ Cette herméneutique de la donation du monde comme création n'est pas sans rappeler celle que trouve Jean-Luc MARION dans la pensée d'Augustin (*Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2009, p. 323). Krüger annonce aussi l'œuvre de Marion quand il écrit que « la véritable guérison du mal romantique [qui considère le monde comme une production du sujet et de l'histoire] pourra seulement consister dans le fait d'apprendre à nouveau à reconnaître le monde et son origine comme quelque chose de tout simplement donné » (dans son essai « La philosophie à l'époque du romantisme », dans le présent cahier des *Archives de philosophie*, p.).

C'est la voie vers cette métaphysique qui paraît totalement coupée chez Heidegger. Krüger ne voit toujours en Heidegger qu'un *Aufklärer* radical, qui s'ignore peut-être, mais qui radicalise *de facto* l'ethos athée de la modernité en ne reconnaissant aucun être au-dessus de l'homme : « Heidegger ne connaît aucun Bien éternel dans lequel serait fondée la vie humaine; au contraire, il soutient avec la plus extrême détermination (*macht damit den vollsten Ernst*) que la vie humaine dans sa propre temporalité est son propre fondement »²⁶. Pour *Sein und Zeit*, tel que le lit Krüger, l'homme se trouve sans cesse confronté à la décision de savoir s'il veut exister dans la fuite par rapport à lui-même (dans le bavardage, le « on » et l'inauthenticité) ou dans la résolution transparente pour ce qu'il est comme être viscéralement fini et condamné à l'être. « Ici, il ne s'agit pas du bien ou du mal, mais uniquement de la question de savoir si la vie terrestre (*diesseitige Leben*) a le courage de s'assumer elle-même ou non »; il faut pour Heidegger considérer « la vie comme son unique fondement » et « non seulement mettre en question les vérités éternelles de la morale, mais y renoncer tout à fait »²⁷. C'est en cessant de poser la question du Bien éternel que Heidegger accomplirait la promesse de la modernité : « Être déterminé à *n'être que de manière finie*, c'est là la possibilité radicale dans laquelle la vie *devient libre*, jusqu'à la racine, de la *contrainte* de toute dogmatique morale et par là – et cela est essentiel – de tout *danger* d'un passage à une dogmatique religieuse. Ce n'est que dans la saisie de *cette* possibilité que l'*athéisme* de l'*Aufklärung* moderne devient radical, et *authentique* »²⁸.

Heidegger apparaît comme le porte-parole le plus conséquent de l'*Aufklärung* parce qu'il conduirait à son terme son athéisme et son idéal de liberté comprise comme affranchissement par rapport à toute contrainte. Alors que Descartes et Kant, pour ne rien dire d'Augustin, philosophaient encore sous le regard de Dieu, cette perspective paraît tout à fait exclue chez Heidegger. Mais cette *Aufklärung* radicale n'en

²⁶ « *Das Problem der philosophischen Ethik und die Theologie* », 1930, p. 16.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* (le souligné est de Krüger)

fait que mieux apparaisse l'aporie de la modernité elle-même : à quoi l'homme doit-il se déterminer s'il ne reconnaît plus aucune autorité extérieure? Aux « valeurs » qu'il décrètera lui-même selon son bon vouloir et son conditionnement historique? Il en découle selon Krüger un nihilisme, celui que Nietzsche a bien vu et auquel Heidegger paraît se résoudre.

Platon ou la modernité

La solution de Krüger, car sa pensée tranchante ne se contente pas de poser des questions, est celle d'une mise en question de la modernité et de sa vision du monde centrée sur le moi. Dans son compte rendu de *Sein und Zeit*, Krüger déplorait déjà l'exclusion d'une théologie naturelle alors même que l'anthropologie de Heidegger regorgeait de catégories chrétiennes²⁹. Avec les années, les références de Krüger sont devenues plus philosophiques. Sentant peut-être que l'idée d'une théologie naturelle n'impressionnait guère les philosophes, ni les théologiens, ni bien entendu Heidegger lui-même³⁰, il s'est davantage réclamé, sans renoncer à ses convictions profondes, d'auteurs comme Kant, dans son livre de 1931, de Platon, dans son ouvrage de 1939 (*Vision et passion. L'essence de la pensée platonicienne*), mais aussi d'Augustin³¹, pour opposer leur vision théocentrique à l'athéisme et au nihilisme modernes qu'il stigmatisait chez

²⁹ « *Sein und Zeit. Zu Heideggers gleichnamigem Buch* », 62.

³⁰ Voir sa remarque dans une lettre à Bultmann (*Briefwechsel 1925-1975*, p. 172) du 14 janvier 1931: « Que Krüger me range dans 'l'*Aufklärung*', je trouve cela bien douillet (*ganz nett*). Aucune de ces classifications ne m'intéresse, tant que je ne la ressens pas moi-même et que je ne peux la voir sur papier ». Mais Heidegger n'en avait pas moins beaucoup d'estime pour le talent philosophique de Krüger. Voir sa lettre à Bultmann du 9 avril 1929 (*ibid.*, p. 110) : « Malgré tout, je pense qu'il va mieux réussir que Gadamer (*trotzdem glaube ich, dass aus ihm mehr herauskommt als bei Gadamer*), si ses manies rhétoriques berlinoises ne finissent pas par tout détruire ». En mars 1937, Gadamer, Krüger et Max Kommerell rendront visite à Heidegger en Forêt Noire. Dans une lettre à sa femme, Kommerell écrit que Gadamer se moquait alors de Krüger comme du « chouchou » de Heidegger (*Lieblingsschüler*, voir M. KOMMERELL, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Fribourg, Verlag Olten, 1967, p. 378, cité dans *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, p. 157).

³¹ Je pense ici au manuscrit inédit (269 p.), qui fut probablement le texte d'un cours, *Die Philosophie Augustins*, 1939, qu'il faudrait bien publier un jour dans le cadre d'une édition des inédits de Krüger. On soulignera aussi les nombreuses références à Augustin dans la conclusion du livre sur Kant.

Heidegger. De fait, après 1932, Krüger s'est beaucoup plus rarement prononcé sur les controverses plus théologiques de son temps.

À sa lecture de Kant est venue s'ajouter au cours des années 30 une perspective sur les Anciens. Elle découlait à vrai dire de son interprétation de Kant : si celui-ci était bien le dernier métaphysicien, c'est toute l'histoire de la métaphysique et celle du premier grand métaphysicien, Platon, qu'il fallait mettre en valeur contre la modernité³². Si Krüger et Heidegger se sont intéressés à Kant en même temps (1925-1929), mais dans des perspectives assez diamétralement opposées, quoique toutes deux favorables à la métaphysique, cela est vrai de leur rapport à Platon, car Heidegger a aussi développé à la fin des années 30 et au début des années 40 une interprétation soutenue de Platon qui faisait de lui l'ancêtre du subjectivisme moderne. Mais à la différence de ce qui s'était produit pour Kant, la lecture de Platon par Krüger s'est développée sans connaissance expresse de l'interprétation que Heidegger en proposait à la même époque.

Qu'est-ce qui a fasciné Krüger en Platon et en pourquoi a-t-il vu en lui, contrairement à Heidegger, un remède à la modernité? On ne saurait évidemment parler d'une ontologie de la création chez Platon. Mais Krüger a raison de dire que sa pensée est beaucoup moins centrée sur l'homme que sur le divin, Dieu, et non l'homme, étant la mesure de toutes choses dans les *Lois* (716 c). Krüger commence d'ailleurs son livre de 1939 en soulignant que la philosophie se trouve toujours décrite par Platon comme un office rendu à la divinité : l'*Apologie* (20 d) dit de l'agir de Socrate qu'il est un service au dieu Apollon, le *Phédon* nous apprend que philosopher c'est se préparer à la mort et l'au-delà, le *Théétète* que l'homme doit fuir le monde et se rendre semblable au divin (176 a), et la *Septième Lettre* que la philosophie relève de

³² Cette solidarité entre Kant et Platon était d'ailleurs soulignée à la fin du livre sur Kant (230; trad. p. 266), mais elle se fondait sur l'évidence morale : « Pour Platon comme pour Kant, on ne peut atteindre la vérité originaire et pure des choses qu'en purifiant et en libérant moralement le regard » (*Wie bei Plato so ist auch bei Kant die ursprüngliche, reine Wahrheit der Dinge nur durch eine moralische Reinigung und Befreiung des Blickes zu erreichen*).

l'illumination (341 b). Toutes ces descriptions doivent sonner bien étranges à nos oreilles modernes³³, nous qui sommes habitués à identifier la philosophie à un exercice de la raison autonome, sceptique face à toute autorité divine. C'est que les évidences de Platon n'étaient pas les nôtres. Au lieu de nous targuer de notre supériorité, ne pourrait-on pas retrouver chez Platon une possibilité de la philosophie qui n'est obstruée (*verschüttet*) que pour nous³⁴? La perspective théocentrique de Platon diffère de la nôtre, mais c'est cette altérité qui pourrait élargir nos horizons et nous conduire à une vision (*Einsicht*) que nous avons perdue, celle d'une réalité indépendante de notre raison mais susceptible de la guider. N'est-ce pas du reste la tâche de la philosophie que de nous offrir un coup d'œil sur une réalité plus forte (*Ausblick auf die stärkere Wirklichkeit*), qui précède, en nous et hors de nous, tout notre agir créateur³⁵? À quoi bon aspirer à la sagesse (*philo-sophia*) si on ne présuppose pas, justement, qu'elle est supérieure à nous?

Mais en quoi ce Platon aurait-il des choses à nous apprendre *aujourd'hui*? Platon redevient actuel parce que la philosophie moderne qui s'ouvre avec Descartes et qui paraît triompher chez Kant, celle qui cherche à s'affranchir de toute autorité mais qui ne sort jamais du cercle du *cogito*, s'est avisée de son caractère problématique. La philosophie moderne (*neuzeitliche*), dit Krüger en un jeu de mots que permet l'allemand, n'est plus si nouvelle (*neu*)³⁶. Ses idées et ses évidences se sont fanées. Les convictions fortes de la modernité ont été remplacées par une nouvelle conscience de la vie, de la fragilité et de la précarité de l'existence (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger), que les déconstructions du sujet apparues après Krüger n'ont fait qu'accentuer. Or cette précarité de l'homme, sur l'autonomie duquel la modernité cherchait à fonder tout le

³³ G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1939, 4^e éd. 1973, p. VII.

³⁴ *Ibid.*, VIII.

³⁵ *Ibid.*, XVII.

³⁶ *Ibid.*, XV.

savoir, ne renvoie-t-elle pas au-delà d'elle-même³⁷? Notre faible raison n'est-elle pas à même de deviner (*vernehmen* : Krüger entend volontiers la raison, *Vernunft*, comme un pouvoir d'intuition, comme une *vernehmende Vernunft*) un ordre rationnel qui la dépasse, qu'elle n'a pas institué, mais dans lequel elle s'insère?

Dans ce contexte nouveau d'une mise en question de la modernité, il redevient possible de prêter l'oreille à Platon et son rappel des possibilités oubliées, mais tout à fait cohérentes de la philosophie ancienne. C'est une pensée qui n'avait aucun scrupule à se comprendre de manière « religieuse », insiste Krüger. Cette possibilité ne nous est étrangère que parce que nous avons nous-mêmes une conception philosophique de la religion qui en fait une forme faible de savoir, une simple « foi » qui s'oppose à la liberté de la raison autonome. Pour la modernité, la religion ne peut guère être tolérée que dans les limites de la simple raison. Les choses se passent autrement pour Platon. Il connaît assurément l'esprit critique et l'analyse rationnelle, qu'il a un peu inventés, mais il y voit moins un agir du sujet autonome qu'une manière pour l'homme de se hisser au niveau du divin, siège de la raison ultime des choses. Il se sert d'ailleurs souvent du mythe pour présenter la philosophie, notamment quand il la dépeint comme l'anamnèse d'idées que nous pouvions contempler dans un autre monde. Chez Platon, comme l'observe avec à-propos Krüger, ce n'est pas la religion qui est comprise philosophiquement, mais la philosophie qui est considérée religieusement³⁸.

Il y a là une pensée aux antipodes de la nôtre, difficile à accepter sans doute tant elle nous est inhabituelle, mais c'est cette différence qui pourrait éclairer notre aporie, celle d'une pensée exclusivement fondée sur l'autonomie du sujet et l'affranchissement par rapport à toute autorité. Platon nous apprend à voir que la pensée est si peu un agir autonome de l'homme qu'elle est l'action d'une divinité (*daimon*, *eros*) qui s'empare

³⁷ *Ibid.*, XVII.

³⁸ *Ibid.*, 7. Ces idées de Krüger ont été développées par K. ALBERT, notamment dans son livre *Griechische Religion und platonische Philosophie*, Munich, Alber, 1980, dont nous avons rendu compte dans les *Archives de philosophie* 45 (1982), 299-302.

de nous pour nous conduire à la vision d'un être qui existe par soi. Si « autonomie » il y a chez Platon, elle est d'abord celle de cet être qui subsiste *kath'auto*, l'idée qui existe indépendamment de nous et sur laquelle doit s'orienter toute pensée. Si on peut parler de « spontanéité » chez les Grecs, elle relève bien davantage des dieux que de nous. C'est une idée que Krüger n'a aucune peine à mettre en évidence dans son analyse rigoureuse et pensante du *Banquet*, où, chose déjà bien singulière pour nous, des hommes sont rassemblés pour faire l'éloge d'un dieu, Eros, qui traverse de fond en comble la réalité humaine, mais auquel les humains comprennent bien peu de choses. Aussi est-ce d'une prêtresse que Socrate dit tenir la révélation ultime de ce qu'est l'amour. L'amour, qui est aussi philosophe dans son aspiration à la sagesse, est une force surhumaine qui se saisit de nous et nous conduit, de degrés en degrés, du monde sensible en passant par les régularités qui le régissent, à la contemplation d'une idée qui subsiste par soi.

Alors même que Krüger publiait son livre sur Platon (où la théologie chrétienne et Heidegger sont relativement absents), Heidegger élaborait, notamment dans ses cours sur Nietzsche, ses propres réflexions sur Platon qui en faisaient, au contraire, l'instigateur de la vision moderne du monde. L'argument de Heidegger était simple : en trouvant dans l'idée, l'*eidōs* ou l'apparence des choses, la réalité fondamentale, Platon réduisait l'être au regard superviseur, potentiellement humain, porté sur lui. L'accent ne portait donc pas sur le surgissement de l'être même, sa *physis*, mais sur le coup d'œil qui le domine au lieu de le laisser être³⁹. C'est une lecture que Heidegger diffuserait immédiatement après la guerre en publiant en 1947 à Berne (parce qu'il ne pouvait encore publier en Allemagne) sa *Lettre sur l'humanisme* avec son essai (de 1942) sur *La doctrine platonicienne de la vérité*, une publication qui fut lue à l'époque, à juste titre, comme le manifeste de sa nouvelle philosophie. Le Platon promoteur de la modernité

³⁹ Voir mon étude « Le drame de la *physis* dans l'*Introduction à la métaphysique* », dans J.-F. COURTINE (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, collection « Études & Commentaires », 2007, 145-157.

qui y était présenté était si inouï que Krüger ne pouvait pas ne pas répondre à Heidegger. Il le fit dans un long compte rendu, rédigé à chaud, qui parut en 1949 sous le titre « Martin Heidegger et l'humanisme »⁴⁰. Si Krüger fut l'un des premiers commentateurs critiques de *Sein und Zeit*, il fut également l'un des premiers à réagir à sa seconde philosophie.

Krüger ne manquait pas d'être attiré par bien des aspects du tournant (*Kehre*) de Heidegger que les lecteurs de l'époque ont parfois lu comme une sorte de conversion (*Umkehr*). Heidegger y faisait la promotion d'une conception décentrée de l'homme, que Krüger appelait de ses vœux depuis longtemps. Il paraissait alors soucieux de dépasser l'anthropocentrisme de la modernité qui ne reconnaît aucune mesure supérieure à l'homme. Dans le portrait assez « apocalyptique »⁴¹ qu'il brossait du présent, Heidegger paraissait en outre plus ouvert au sacré et au divin, en insistant sur la nécessité (*Notwendigkeit*) d'un virage radical dans notre manière de penser et notre rapport à l'être. Le souci de la vérité de l'être venait remplacer, et guérir, le souci du *Dasein* pour lui-même. Ce n'était plus tout à fait l'*Aufklärer* nihiliste et farouchement moderne que Krüger avait trouvé et dénoncé dans *Sein und Zeit*.

Krüger a pu se reconnaître dans ces motifs et plus particulièrement dans l'appel à une métamorphose de notre façon de penser. Tout cela l'a manifestement impressionné. Mais son débat porte, comme toujours, sur le fond : Heidegger parvient-il à ses fins ? Offre-t-il réellement une avenue conduisant au-delà du nihilisme ? Krüger est loin d'en être sûr. Certes, l'homme se trouve décentré au profit de « l'être ». Mais qu'en est-il de cet être ? Krüger observe d'abord qu'il reste exclusivement conçu en fonction de l'homme. Non seulement celui-ci est-il le seul à pouvoir faire l'expérience de l'être comme tel, comme l'affirmait *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et comme le redira la *Lettre sur l'humanisme*, mais Heidegger souligne dans ce qu'il appelle

⁴⁰ G. KRÜGER, « Martin Heidegger und der Humanismus. Zur Auseinandersetzung mit den Schriften 'Platons Lehre von der Wahrheit'. Mit einem 'Brief über den Humanismus' », in *Studia philosophica* 9 (1949), 93-129.

⁴¹ *Ibid.*, 120.

sa « supposition qui porte tout » (*die alles tragende Vermutung*) que « conformément au dévoilement de l'être le rapport de l'être à l'essence de l'homme appartient à l'être lui-même »⁴². Le rapport à l'homme ferait partie de l'être lui-même? Heidegger dépasse-t-il alors vraiment l'anthropocentrisme de la modernité qu'il n'a de cesse de fustiger?

Heidegger s'expose d'autant plus à ce reproche d'anthropocentrisme que sa conception de l'être paraît étrangement « humanisée »⁴³. Heidegger prête en effet à l'être des caractéristiques qui n'ont de sens que pour un être agissant : il se donne, il se refuse, il pourrait apporter un salut, un soutien (*Halt*), un abri et dispense ses faveurs. En fait, tout salut paraît désormais dépendre d'une faveur de l'être (*Gunst des Seins*)⁴⁴. L'être en vient à revêtir ici les traits d'un dieu qui a le souci de l'homme⁴⁵. Plus symptomatiquement encore, cet être ne se déploie que dans l'histoire des hommes au point de se confondre avec elle. L'être se trouve dès lors historicisé de fond en comble, à telle enseigne que seul un tournant dans l'histoire de l'être paraît pouvoir protéger l'humanité de la catastrophe qui la guette.

Ces traits font dire à Krüger que Heidegger ne parvient pas à se libérer d'une pensée anthropologique et historiciste (celle qui caractérisait déjà *Sein und Zeit*), qui n'arrive pas, malgré ses meilleures intentions, à conjurer le danger du nihilisme. L'être qui est censé être supérieur à l'homme reste conçu en fonction de lui et, pire encore, en fonction de son histoire.

En restant au plan de l'homme et de son histoire, Heidegger ne réussirait pas non plus à s'ouvrir à la possibilité du dépassement de la modernité que pourrait offrir la

⁴² Le texte cité plusieurs fois par Krüger (102, 119) est tiré de l'Introduction de 1949 de Heidegger à *Qu'est-ce que la métaphysique?*, qui venait de paraître et qui était, outre les deux textes publiés à Berne à 1947, l'un des rares témoignages de la nouvelle pensée de Heidegger. Les *Holzwege* ne paraîtraient qu'en 1950.

⁴³ *Ibid.*, 108.

⁴⁴ *Ibid.*, 123.

⁴⁵ *Ibid.*, 107, 123. Krüger évoque alors, parmi bien d'autres, ce passage de la *Lettre sur l'humanisme* : « seul l'être accorde au sacré son lever dans la grâce et à la fureur sa chute dans la ruine » (*Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm*, GA 9. 357; M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. MUNIER, Aubier, 1964, 3^e éd. 1984, p. 163).

pensée de Platon. C'est à tort, selon Krüger, que Heidegger projette le subjectivisme moderne dans la pensée de Platon⁴⁶. Heidegger gomme la différence essentielle entre les pensées moderne et ancienne, sur laquelle il avait pourtant dit autrefois des choses essentielles⁴⁷. Pour Krüger, l'idée de Platon, et plus particulièrement l'idée du Bien, est si peu conçue en fonction de l'homme qu'elle est un être qui subsiste par soi et qui ne renvoie qu'à lui-même (*kath'auto on*), n'étant pas relatif à autre chose, surtout pas au regard humain. Si Platon cherche à relativiser quelque chose, c'est bien le regard de l'homme, mais pour le reconduire à l'être véritable existant indépendamment de lui.

Si Heidegger refuse ce décentrement platonicien de l'homme, c'est qu'il exalte l'histoire des hommes et plus particulièrement celle de la pensée. À l'instar de Hegel, il situe sa pensée à un point tournant de l'histoire du monde. Certes, tout ressortit encore à une « faveur de l'être », mais seule la pensée de l'être accomplie par les penseurs et les poètes peut y préparer⁴⁸. Comme la plupart des philosophes modernes, Heidegger succomberait alors à une auto-exaltation du penseur (*Selbstüberhebung des Denkers*) qui ne ferait que creuser l'aporie d'une pensée qui cherche à sortir de l'anthropocentrisme sans vraiment s'en donner les moyens. Seul un saut dans une pensée radicalement décentrée, en mesure de reconnaître son fondement hors d'elle-même, peut y parvenir, souligne Krüger dans la dernière ligne de son essai : « Il se montre alors que la focalisation sur l'homme, à laquelle ce penseur cherche justement à échapper, ne peut être surmontée par la promotion de l'homme comme du lieu exclusif de la vérité – en en faisant un esprit absolu, un surhomme ou un *Dasein* –, mais seulement par la reconnaissance sans réserve d'un 'étant suprême' (*Seiendsten*) au-delà de l'homme et dans lequel la vérité trouve son vrai lieu »⁴⁹.

⁴⁶ *Ibid.*, 122.

⁴⁷ *Ibid.*, 116.

⁴⁸ *Ibid.*, 111-112.

⁴⁹ *Ibid.*, 129.

Cette lecture à la fois sympathique et sans compromis du dernier Heidegger repose assurément sur une prise en compte bien partielle de la seconde philosophie de Heidegger, laquelle nous est aujourd'hui beaucoup mieux connue, par une quasi surabondance de textes et d'inédits, mais l'attitude de Krüger a l'avantage de la fraîcheur : en 1947, au lendemain d'une guerre terrible, Heidegger avait-il raison de soutenir que l'humanisme platonicien était un peu responsable de la catastrophe et que seule une nouvelle pensée de l'histoire de l'être pouvait encore nous sauver? Krüger est plutôt d'avis que ce sont l'historicisme et la vision du monde encore trop anthropocentrique de Heidegger qui nous privent de l'orientation et de la conversion du regard dont l'humanité a le plus urgent besoin. Au lieu de mettre en évidence ce qui chez Platon aurait préparé la métaphysique de la subjectivité, il souligne son altérité et ce qu'elle pourrait avoir de salubre. Heidegger n'aura vu, pour sa part, dans le platonisme théocentrique de Krüger qu'un nouveau sursaut de la métaphysique qu'il cherchait à dépasser (mais s'il voulait la dépasser, c'était toujours, répondait Krüger, en vue d'un nouvel habiter de l'homme qui serait rendu possible par un autre type de pensée et non par la reconnaissance d'une réalité plus fondamentale).

Ce débat de fond aurait sans doute conduit à une nouvelle œuvre majeure de Krüger si celui-ci n'avait été victime d'un grave accident vasculaire cérébral en 1953, alors qu'il n'avait que 50 ans. Ce fut une tragédie pour la philosophie allemande et la réception critique de l'œuvre de Heidegger. Cet accident l'a contraint à mettre un terme à son enseignement à l'Université de Francfort où il venait tout juste d'être nommé, après avoir été *Privatdozent* à Marbourg (1929-1939, en même temps que Gadamer), puis professeur à Münster (1940-46) et Tübingen (1946-52). Ses élèves ont publié un recueil de ses essais en 1958, *Liberté et administration du monde*, qui rassemblait huit de ses essais importants écrits de 1933 à 1953, notamment sa longue étude, tout à

fait remarquable, sur Descartes et « L'origine de la conscience moderne »⁵⁰. La même année, ils ont également fait paraître un livre tiré de ses manuscrits de cours, *Questions fondamentales de la philosophie. Histoire – vérité – science*⁵¹.

Tous ces travaux sont dominés par le thème de l'histoire, alors omniprésent non seulement dans les pensées de Heidegger et de Hegel, mais aussi dans le matérialisme historique de Marx. Krüger y aperçoit une obsession toute moderne, qu'il oppose résolument à la pensée anhistorique des Anciens, davantage préoccupée de ce qui doit être et de ce qui a toujours été⁵². La valorisation moderne de l'histoire va pour lui de pair avec la célébration du seul point de vue humain. Certes, c'est le seul dont nous soyons capables, et en portant lui-même un regard aussi caustique sur l'histoire de la philosophie moderne Krüger ne cesse pas lui-même de faire de l'histoire (c'est l'une de ses apories), mais il espère seulement rappeler qu'un *autre* type de pensée est possible, une autre pensée de l'être qui se préoccupe moins du temps que de l'éternité, moins de l'homme que de l'être qui perdure et qui peut dès lors l'orienter.

Conclusion

Krüger fut sans contredit l'un des élèves les plus doués de Heidegger. Il a critiqué son maître à partir des traditions dont le penseur de Messkirch était lui-même issu, la théologie naturelle, la pensée précritique, la critique de la modernité, et la mise en valeur des Anciens. Cela l'a conduit à rédiger deux livres intempestifs sur Kant (1931) et Platon (1939), deux des penseurs les plus déterminants pour Heidegger, mais à chaque fois Krüger proposait des contre-lectures fortes qui mettaient lumineusement

⁵⁰ Traduction un peu libre de l'essai « *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins* », dans G. KRÜGER, *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Munich, Alber, 1958, 11-69. C'est de ce recueil que sont tirés deux des essais publiés dans le présent cahier des *Archives de philosophie*, « L'histoire dans la pensée contemporaine » et « Foi chrétienne et pensée existentielle ».

⁵¹ G. KRÜGER, *Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft*, Alber, Munich, 1958. Sur la contribution de ses amis, plus particulièrement celle de W. Anz à cette publication, voir le portrait de Krüger par H.-G. GADAMER, *Années d'apprentissage philosophique*, Paris, Criterion, 1992, 265-274.

⁵² G. KRÜGER, « *Die Geschichte im Denken der Gegenwart* », *Freiheit und Weltverwaltung*, p. 123.

en évidence des aspects essentiels que Heidegger avait négligés : chez Kant la fondation de la métaphysique dans l'évidence de la loi morale, qui n'a de sens que dans le cadre d'une ontologie de la création, que Heidegger déconsidère, et chez Platon une pensée qui ne réduit jamais l'idée au regard humain et qui se voue davantage à l'éternité qu'à la temporalité et l'histoire. Sa carrière intellectuelle fut dramatiquement interrompue. Comme il le disait dans une lettre du 9 avril 1929 à Bultmann, Heidegger s'attendait à plus de lui que de Gadamer, mais c'est finalement Gadamer qui, grâce à *Vérité et méthode*, a su imposer une nouvelle posture philosophique en Allemagne après Heidegger, celle de l'herméneutique. À la différence de Krüger, Gadamer jugeait que la pensée heideggérienne de l'historicité était plus libératrice que paralysante.

Certains aspects de la pensée de Krüger ont sans doute vieilli. Les philosophes d'aujourd'hui ne connaissent plus très bien les débats de la théologie dialectique, et le verdict de Krüger sur « l'erreur » qu'aurait été la modernité⁵³ paraîtra trop intransigeant et anhistorique. Il n'est plus possible de retourner à la naïveté des Anciens en faisant comme si nous n'étions pas nous-mêmes des sujets modernes. Dans certains de ses derniers textes, Krüger semble le reconnaître⁵⁴. C'est pourquoi il a rappelé dans quelques-uns de ses essais tardifs les mérites oubliés de la pensée chrétienne (ce qui le distingue du platonisme anti-moderne de Leo Strauss), et plus particulièrement celle d'Augustin auquel il n'a pas eu le temps de consacrer le livre qu'il avait certainement dans les tripes. Cette pensée chrétienne a en effet démontré qu'une certaine conscience du moi, qui situe la vérité à l'intérieur du cœur humain (comme en témoigne le *in interiore humano habitat veritas* d'Augustin), pouvait s'accorder avec une pensée qui

⁵³ *Ibid.*, p. 124 : « Si l'histoire n'est pas le problème le plus pressant, elle n'est pas non plus le plus englobant; dans ce cas, ce n'est plus Dieu et le monde qu'il faut comprendre à partir de l'histoire et de notre attitude par rapport à eux, mais au contraire, comme le reconnaît la pensée naïve, l'histoire qu'il faut comprendre comme un événement au sein du monde et peut-être devant Dieu. Il est dit par là que l'ordre du monde est plus déterminant et que Dieu est plus grand que l'homme. Par là il est aussi dit concrètement dans quelle mesure le chemin de la pensée moderne, autonome et liée qu'à elle-même est une erreur (*falsch ist*). »

⁵⁴ G. KRÜGER, *Grundfragen der Philosophie*, p. 125.

reconnaît encore une place modeste à l'*ego* dans l'ordre du cosmos⁵⁵. Krüger en veut un peu à la pensée moderne d'avoir rejeté en bloc cette intuition chrétienne et de n'en avoir retenu que le privilège, mais aussi les apories, du Moi, se privant ainsi d'une vision cosmique des choses et de la possibilité de comprendre le sens de l'existence humaine au sein de cet ordre⁵⁶. Son livre sur Kant montre cependant avec finesse que ce rejet fut loin d'être total.

En Heidegger, il a trouvé un autre penseur de génie qui avait magistralement mis à découvert les apories de la modernité. Plusieurs aspects de sa pensée l'ont donc séduit, en commençant par sa redécouverte du thème de l'être, sa résurrection de la métaphysique et sa critique du sujet moderne. Sa conception de l'*aletheia* avait aussi le discret mérite de souligner que la vérité n'était pas d'abord une propriété de notre jugement, mais qu'elle incarnait un déploiement de la chose elle-même sur lequel la pensée devait se régler. Mais à la différence de Platon et des Anciens, Heidegger associait davantage la vérité au temps qu'à l'éternité⁵⁷ et en faisait, assez singulièrement, l'apanage du précaire *Dasein* humain. La finitude humaine était-elle ici bien comprise?

Si Heidegger n'a pu se résoudre à admettre une autre expérience de vérité, c'est qu'il n'a pas su échapper au charme qu'exerce l'histoire sur la plupart des penseurs modernes, surtout depuis Hegel. Elle conduit Heidegger à une nouvelle apothéose de l'histoire, celle de la toute-puissante *Seinsgeschichte*, et du travail du penseur. Krüger lui oppose un autre type de pensée qui ignore à peu près tout de l'histoire et qui, en relativisant le regard humain sur les choses, tient peut-être mieux compte des limites du ~~sujet~~ humain.

À défaut d'avoir pu livrer une œuvre majeure systématique, Krüger a publié sur Kant et sur Platon des ouvrages qui resteront, et d'autant que les crises de la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 11, 23.

modernité et du nihilisme auxquels ils étaient la réponse restent tout aussi béantes. Ils s'opposent à Heidegger, tout en s'inspirant de certains de ses motifs dans l'espoir de trouver une issue aux apories de la modernité. Sa pensée n'est pas toujours au goût du jour, mais avec Platon et Kant, et contre Hegel sans doute, Krüger souligne que c'est la philosophie qui n'a pas à l'être. Il rappelle ainsi la philosophie à certaines de ses possibilités immortelles.