
Stefan Melancu



La crise de la modernité dans la conception de Heidegger

THE CRISIS OF MODERNITY IN HEIDEGGER'S VIEW

ABSTRACT

According to Heidegger, the crisis of modernity is related to the individual's abandonment of being, to the dissolution of its meaning. The entire evolution of metaphysical thinking, from Plato and Descartes to Nietzsche is "to blame". The present paper aims to analyze the way Heidegger proceeds to query the Western metaphysics through the deconstruction of the main marks supporting the evolution of metaphysics, identified here with the whole evolution of Western philosophy: the deconstruction of the concepts of truth, of humanism and of metaphysical language synonymous with the subjugation of language by the dictatorship of the public establishment, of the concept of rational animals and of the subject related to the world via representations. From Heidegger's point of view, the ultimate stage of the individual's final abandonment of being is constituted by the fulfillment of metaphysics as the essence of planetary technology characterizing today's history.

KEYWORDS

Being; Metaphysics, Deconstruction; Truth; Humanism; Language; Subject; Technique.

ȘTEFAN MELANCU

Université de Târgu-Jiu, Roumanie
melancu@yahoo.fr

« L'abandon », la renonciation de l'Être à l'homme constitue pour Heidegger l'équivalent de la *crise* dans laquelle le monde moderne s'est installé, toute l'évolution de la pensée métaphysique étant « coupable » de cela, de Platon (celui qui mettant la vérité de l'être « sous le joug de l'Idée », a déterminé, par cela, un « changement de direction » qui devient l'histoire même de la métaphysique occidentale¹) à Nietzsche – celui qui, en faisant l'expérience de « la mort du Dieu », du fait que l'« être suprême même s'est rendu impuissant », conclut le destin de la métaphysique, autrement dit, dans la conception d'Otto Pöggeler, « il s'achève ce qui a commencé avec Platon, c'est-à-dire le fondement de la vérité de l'être dans un Être suprême »². Le support de cette crise et les implications, les intentions qu'elle engage se distinguent partout dans les écrits de Heidegger. La configuration de ces déterminations représente ce que nous nous proposons dans cette étude.

La façon dont l'Être a été « oublié » est liée, dans la conception de Heidegger, aux certaines significations de la tradition européenne et, notamment, à la manière dont elles ont évolué au fil de plus de deux millénaires de la pensée occidentale, toutes étant conçues par Heidegger sous le signe d'une permanente interrogation. Heidegger va d'abord montrer que toute l'histoire de la



philosophie occidentale se superpose à la métaphysique elle-même, et elle s'accorde, en fait, au destin et au déclin de la métaphysique. C'est dans ce sens-là qu'il faut comprendre – comme l'a marqué Gianni Vattimo, dans ses renvois aux textes heideggériens, illustrant la problématique d'une *ontologie du déclin* – le nom même de l'Occident, *Abendland*, qui représente « la terre du coucher, du crépuscule de l'être », propos auquel on doit aussi ajouter une autre formule heideggérienne, celle qui donne le titre de l'une des sections de l'étude sur Nietzsche – « La métaphysique comme histoire de l'Être » –, qui « peut être lue pareil de la même façon » et « d'une seule manière conforme à l'ensemble de la pensée heideggérienne. Pas: la métaphysique est l'histoire de l'être; mais: la métaphysique est l'histoire de l'être ». Plus précisément, dans l'interprétation de Vattimo, cela signifie que « l'Occident n'est pas la terre où l'être s'éteint, en même temps qu'il brille ailleurs (ou brillait ou brillera) en haut au ciel du Midi; l'Occident est la terre de l'être, l'unique, justement car il est considéré, et indissociable, la terre du crépuscule de l'être »³.

De plus, il faut ajouter (suivant de cette façon, les commentaires du Jean-Luc Nancy, dans *L'oubli de la philosophie*⁴) que, vue que la métaphysique est fondée, en tant que raisonnement, sur la distinction entre l'intelligible et le sensible, le déclin du sens même de l'être est compris dans sa propre structure, par la distance créée entre les deux termes qui configure la pensée métaphysique (distance toujours accentuée, sur une trajectoire qui va du sensible vers le rationnel). D'où la présence – dans tous les grands « projets » de l'histoire de la métaphysique, de Platon à Descartes, de Kant à Hegel et à Nietzsche – d'une constante nécessité d'unification des termes, de représentation du sens *absent*, une fois *présent*,

pourtant, mais oublié actuellement, et qui doit être regagné et restauré. L'oubli du sens (de la signification) est celui qui exige, au sein de la métaphysique, une réification constante de celui-là (« La volonté de représentation ne cesse de provoquer le retour du sens », sous une nouvelle « re-présentation » – raisonnement qui nous renvoie, bien sûr, à *Comment le « monde-vérité » devint enfin une fable* de Nietzsche, de l'œuvre *Crépuscule des idôles*), réification transformée, finalement, dans l'épuisement complet de toute signification et cela engendre la mise en place de *la crise* (*des crises*, en fait, comme Jean-Luc Nancy le pense). L'épuisement définitif du sens (de la signification) « représente l'accomplissement intégral de ce qu'on pourrait appeler la signification du sens ou la présentation – c'est-à-dire la représentation – du sens présent à distance ». Il s'agit, en d'autres termes, de l'accomplissement de la métaphysique elle-même, celle représentée par Heidegger dans la perspective de la pensée de Nietzsche, contenue dans la fameuse formule *Got ist Tod* (ce qui signifie que la représentation suprême est « épuisée » elle-même) – accomplissement à l'intérieur duquel *l'être* semble constituer un mot « vide » et sa *signification* – et en termes de la même philosophie de Nietzsche (à laquelle Heidegger fait appel de façon presque obsessionnelle) devenant un « désert » qui « accroît ». Ce qui signifie, précise Heidegger, que « le monde n'est pas seulement en dislocation, mais qu'il se dirige aussi vers le néant du non-sens », car « la désolation » (l'équivalent de la formule nietzschéenne « Le désert accroît... ») « est plus que décomposition », que « destruction », c'est « la néantisation » elle-même, caractérisant notre époque, comme « une ère de déclin », « malade », « frappée par la perte de l'équilibre »⁵.

Comment est-on arrivé à ce point de la dissolution de l'être et, implicitement, de la crise qu'elle instaure, cela ne peut être

compris que par une remise en cause radicale de la tradition de la pensée européenne. Une telle requête est, après tout, la tâche que Heidegger impose à sa propre pensée, à partir des premières pages de *Sein und Zeit*, trouvant son expression au paragraphe 6, sous le titre: *La charge d'une destruction de l'histoire de l'ontologie*. Une telle tâche, qui accompagnera, dès maintenant, l'entière démarche de Heidegger concernant toute la tradition métaphysique, consiste à faire face à toute la tradition de la philosophie européenne, de Platon et Aristote à l'idéalisme allemand, contestant le vocabulaire fondamental de la pensée métaphysique, reflété de « l'ontologie grecque » vers « l'ère moderne », à savoir, « toute la problématique: *l'ego cogito* de Descartes, le sujet, moi, la raison, l'esprit, la personne. Tous ces domaines - souligne Heidegger - restent sans être interrogés au sujet de l'être et sur la structure de leur être, précisément parce que la question concernant l'être a été complètement omise ». C'est pour cela, « qu'il y a besoin d'un assouplissement de la tradition rigide et d'une élimination des couches recouvrantes apportées par elle », avec la mention que « la destruction » (*Destruktion*) ne devrait pas être interprétée comme une action « au sens négatif de débarrasage de la tradition ontologique, mais comme une fixation « dans *ses limites* ». En outre, « en niant, la destruction ne se rapporte pas au passé; sa critique vise "l'actuel" et à mettre en évidence la façon culminante de traiter de l'ontologie »; elle « ne veut pas enterrer le passé en ridicule, son intention est *positive* et sa fonction négative reste inexplicée et indirecte ». De plus, pour le but que Heidegger se propose – « l'élaboration fondamentale de la question à propos de l'être » – la destruction de « l'histoire de l'ontologie, qui appartient de manière essentielle à la formulation de cette question et qui n'est pas possible qu'à son intérieur, ne peut pas être réalisée qu'aux

lignes des étapes vraiment décisives de cette histoire »⁶.

Nous retenons, de ce que Heidegger affirme, que la destruction de la pensée métaphysique survient de l'intérieur de la métaphysique de l'ère moderne – « sa critique vise 'l'actuel' et la façon culminante de traiter l'ontologie », et cela « n'est possible que dans son contenu ». Une idée que Jürgen Habermas reprend et développe avec acuité, lorsqu'il analyse le nihilisme et la critique qui « démasque » la modernité à la lumière de Nietzsche⁷ – à l'extension de laquelle se trouve la philosophie de Heidegger, visant en premier lieu, sur les traces de l'auteur de la *Naissance de la tragédie*, de « bouger » *la survenue dionysiaque* « du décor de la mythologie, repensée de façon esthétique, à la scène de la philosophie », et par la suite – dans la « philosophie ultérieure » – « de transformer tellement la pensée philosophique, afin qu'elle puisse devenir le lieu de l'ossification et du renouvellement des forces dionysiaques », Heidegger voulant ainsi « décrire l'apparition et le dépassement du nihilisme en tant que début et fin de la métaphysique ». Par conséquent, la survenue dionysiaque, d'origine nietzschéenne, est projetée par Heidegger « sur l'écran d'une critique de la métaphysique », la motivation centrale de celle-là étant représentée, évidemment, par le même « oubli » de l'être (« L'être est celui qui maintenant s'est retiré de l'existant »), avec ou implicitement par le fait que la « pensée – qui dérive simultanément de la métaphysique et qui pose des questions sur les débuts de la métaphysique, *dépassant de l'intérieur ses frontières* (s.n.) – ne partage plus la confiance de soi d'une raison qui insiste sur son autonomie ». C'est dans ce sens-là que s'impose l'idée de destruction, et suite à cette action, « les strates sous lesquels l'être est enterré doivent être enlevés », procédant ainsi – en reprenant les mots de Heidegger





du paragraphe mentionné auparavant, du début de *Sein und Zeit* – à « l'élimination des couches recouvrantes apportées par elle » (c'est-à-dire par la tradition métaphysique). Notez également, l'existence d'une vision différente présente dans l'interprétation de Habermas, une idée qui se place dans le cadre des mêmes principes sur lesquels la *déconstruction* heideggérienne est construite, et à savoir que Heidegger « bâtit sa théorie sur la voie d'une reconstruction de l'histoire de la raison occidentale », donc – en revenant au paragraphe heideggérien mentionné antérieurement –, la destruction de l'histoire de l'ontologie « ne peut être réalisée que dans les limites des étapes décisives de cette histoire.

Avant de voir plus en détail la manière dont Heidegger procède à la déconstruction de ces « étapes décisives » de l'histoire de l'ontologie (la métaphysique occidentale), il convient de souligner que telle était sa préoccupation centrale, comme il le dit lui-même, dans sa dernière interview, accordée au magazine *Der Spiegel* en 1966: « Tout mon travail, à travers des conférences et des exercices pendant 30 ans, a été essentiellement une interprétation de la philosophie occidentale »⁸. En outre, aucune approche de la philosophie heideggérienne n'a pas échappé à cette idée dominante de la pensée de Heidegger, traduite constamment, dans une « tentative de vaincre la tradition occidentale »⁹. Ainsi – dans la continuation des mentions que nous avons déjà faites – le questionnement de toute la métaphysique, synonyme de la philosophie précédente, constitue pour Heidegger « un problème central », à la fois relatif à la pensée de « restituer la métaphysique et la réflexion de l'être à un raisonnement plus radical, celui de la signification de l'être lui-même » (Jean Beaufret¹⁰); « le concept de base et de penser comme fécondation et accès à la fondation », propre à la métaphysique, est, par

les études de Heidegger (sur les traces de Nietzsche), « radicalement remis en question, à la fois avec la nécessité, qui incombe d'ici, « de retour aux origines de la pensée européenne » (Gianni Vattimo¹¹); par son entière démarche, « Heidegger s'est proposé de découvrir l'essentiel de l'oubli de l'être, qui domine la pensée occidentale à partir de la métaphysique grecque », en prenant des mesures pour unifier le début et la fin de la métaphysique » et mettre en évidence « l'échec », enfin, la métaphysique (Hans-Georg Gadamer¹²); pour l'auteur de *Sein und Zeit*, « la destruction de l'histoire de l'ontologie représente le découverte de son authenticité fondamentale » par cela « arrivant à l'endroit d'où elle devient transparente pour nous et d'où nous pouvons voir et comprendre ses limites. Durant toute sa vie, Heidegger a suivi ce projet – dans ce sens-là il faut comprendre les interprétations données par lui aux études de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel et de Nietzsche et surtout les clarifications apportées aux études des premiers philosophes grecs » (Walter Biemel¹³).

En bref, toute cette référence de Heidegger à l'histoire de la métaphysique s'identifie à la tentative de « recréer », d'une façon totalement originale, « le récit » de *l'histoire de l'Être*, en suivant tout son parcours dans la pensée occidentale, les étapes successives qu'il parcourt jusqu'à *l'oubli* définitif de *l'être*. « Pour Heidegger – souligne Rorty, par une intéressante mise en parallèle avec Milan Kundera – l'Occident commence avec les présocratiques, avec ce qu'il appelle la séparation des « quoi » et « qui ». Cette séparation entre ce qui est une chose en soi et ses relations avec d'autres choses engendre les distinctions entre l'essence et l'imprévu, la réalité et l'apparence, objectif et subjectif, rationnel et irrationnel, scientifique et non scientifique – tous les dualismes qui marquent des époques dans

l'histoire d'une envie croissante de puissance et d'une incapacité accentuée à faire ce que Heidegger a nommé le fait de « laisser l'être à être ». Ceci est l'histoire que Heidegger résume par l'expression de Nietzsche *die Wüste wächst (le désert accroît, l'inhabité s'étend)*. Le récit que Heidegger raconte – continue Rorty – culmine avec ce qu'il appelle « l'époque de la vision du monde », l'âge où tout est encadré, transformé en sujet soit pour manipuler, soit pour le plaisir esthétique. Nous vivons une ère du gigantisme, de la frénésie esthétique et technologique »¹⁴.

Comment il est arrivé à ce point où « tout se transforme en sujet » et à cette représentation de « la frénésie esthétique et technologique », qui est, en d'autres termes, *l'autre bout du chemin*, Heidegger le montre très clairement dans deux des sections qui composent le second volume de l'étude de Nietzsche, sections intitulées *Die Metaphysik als Geschichte des Seins (La métaphysique comme histoire de l'être)*, et *Entwurf zur Geschichte des Seins (Étude pour l'histoire de l'Être comme métaphysique)*¹⁵. Dans les deux études, Heidegger indique Platon comme le début de la pensée métaphysique: « *Toute la métaphysique, le positivisme y compris, parle la langue de Platon* » (s.n.). Les idées qui configurent cette affirmation catégorique de Heidegger sont développées en quelques écrits réalisés antérieurement à l'étude sur Nietzsche et les études *De l'essence de la vérité* et *La doctrine de Platon*.

Ainsi, interprétant la fameuse allégorie de la caverne dans *La République* de Platon¹⁶, Heidegger conclut qu'ici, dans cette allégorie, coexistent deux conceptions de la vérité – l'une sur le point d'être abandonnée (la vérité comme essence de « l'état de non dissimulation ») une autre qui – partant de l'image de la *paideia* en tant que noyau de la formation, de l'éducation et qui, dès maintenant, va dominer l'histoire de la

métaphysique occidentale – conçoit la vérité comme *relation avec le regard*, en subordonnant « l'état de non dissimulation » à *l'Idée* et, par cela, elle sera occultée. « Disant que *l'Idée* est la souveraine qui accorde l'état de non-dissimulation, Platon – dit Heidegger – envoie la pensée vers quelque chose de non dit: que, désormais, l'essence de la vérité ne se manifeste plus comme essence de l'état de non-dissimulation provenant de sa propre richesse de l'essence, mais qu'elle se déplace vers l'essence de cette *Idée-là*. L'essence de la vérité abandonne sa caractéristique fondamentale: l'état de non-dissimulation ». En d'autres termes, le critère de la vérité ne sera plus dès maintenant la dissimulation de l'être, mais l'adéquation du regard. Le résultat de ce changement? « Avant d'être fondé et éclairé l'essence de l'état de non-dissimulation comme essence de la vérité – souligne à cet égard, Gabriel Liiceanu¹⁷ – a été abandonnée par la pensée occidentale en faveur de l'essence de la vérité « conçue comme une manière correcte de représentation de l'être ». Cette modification, ce « changement de direction » produit dans la pensée de Platon, est devenu l'histoire même de la métaphysique occidentale. Par conséquent, la doctrine de Platon sur la vérité ne constitue pas un événement du passé. Dès que cette doctrine est née, l'homme raisonne par rapport aux « idées » et apprécie tout ce qui est réel en fonction des « valeurs ». La chose la plus importante et la seule décisionnaire n'est pas celle qui précise quelles idées et quelles valeurs spécifiques sont établies, mais le fait que le réel est généralement interprété par rapport aux « idées » et que, en général, « le monde » est mesuré en fonction de "valeurs" ».

Quant à l'autre étude, *De l'essence de la vérité*¹⁸, écrite dans la même période (les années 1930-1931) et à partir de laquelle a été élaborée *La doctrine de Platon sur la vérité*, nous devons tout d'abord





mentionner qu'elle a son point de départ dans *Sein und Zeit*, le paragraphe 44 – passage dans lequel Heidegger avait fait une dénonciation du concept traditionnel de la vérité, en concentrant l'analyse¹⁹ sur la corrélation entre le *Dasein* et la vérité afin de voir « pourquoi l'être est associé obligatoirement avec la vérité », et celle-ci, à son tour, avec l'être ». Comme dans le paragraphe de *Sein und Zeit* mentionné auparavant, Heidegger part dans *De l'essence de la vérité* du même concept traditionnel de la vérité, compris, depuis Aristote, comme adéquation entre énoncé et chose (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), dans une démarche qui se propose l'anéantissement de *Vorhandenheit*, de la présence, la réalité immédiate et non interrogée des choses, et qui introduit dans l'équation de la compréhension de la vérité « l'ouvert » (*das Offene*) et « l'emplacement dans l'ouvert » (*das offenständige Verhanden*). En conséquence²⁰, ce positionnement dans l'ouvert constitue l'essence même de la vérité, et puis, dans une étape suivante, l'essence de la vérité se montrera en tant que liberté (« L'essence de la vérité se révèle comme liberté »), ce qui signifie la liberté du *Dasein* pour le caractère manifeste de « l'ouvert » (*Dasein* en tant qu'« existant », comme « étant », qui précède tout témoignage de notre part). Comme dans *La doctrine de Platon*, même ici le concept de la vérité tourne autour de la notion d'« état de non-dissimulation », occultée maintenant, raison pour laquelle s'impose la nécessité de « sortir de la dissimulation » – dans l'esprit de l'*aletheia*, un mot dont le sens est en particulier celui de « vérité », mais abandonné, suite à l'évolution ultérieure de la pensée métaphysique qui a conçu l'étant en partant seulement de l'être. Notez que, parlant de *l'essence de la vérité*, Heidegger ajoute à la même « source », à la même base (qui est « l'état de non-dissimulation ») l'idée de « mensonge » –

le résultat de cet accord étant constitué par le fait que, de cette façon, *l'inauthentique* (conçu comme un désordre donné par « l'espace de jeux de ce retour-vers et des retours-à partir de, dans lequel l'existence insistante se néglige, toujours de nouveau, elle-même et se trompe de mesure ») ne peut plus être attribué à l'homme (« l'état de dissimulation, le mensonge proprement dit, est plus ancien que tout autre état de manifestation d'un être ou d'un autre »), ni conçu comme une caractéristique de non adéquation de l'intelligence aux choses. Il faut ajouter aux affirmations d'auparavant que l'*Observation* finale de ce texte, attachée dans une édition ultérieure, apporte plusieurs clarifications importantes relatives à la notion de vérité proposée par Heidegger: « La vérité signifie la protection illuminée comme trait fondamental de l'être » et « le nom de cette ouverture de lumière est *aletheia* », tandis que « la question concernant l'essence de la vérité trouve sa réponse dans la proposition: *l'essence de la vérité est la vérité de l'essence même* » – une formule qui semble paradoxale, mais à laquelle Heidegger donne une précision tout à fait simple: « Le sujet de la phrase est, *si cette malheureuse catégorie grammaticale a encore une justification*, la vérité de l'essence (s.n. – la mise en évidence envoie à Nietzsche et impose l'effort de Heidegger de déconstruction de la notion de *sujet*); en outre, « la méditation » sur la vérité, comme elle a été développée dans *De l'essence de la vérité* « opère – tient à y mettre l'accent Heidegger – un changement dans la façon de l'interrogation, une modification qui a sa place dans le dépassement de la métaphysique » et qui « trouve son accomplissement dans la constatation essentielle que, partant du *Da-sein* où l'homme peut exister, un rapprochement de la vérité de l'être se prépare, pour l'homme qui appartient à l'histoire. Comme dans *Sein und Zeit* – continue Heidegger – *il y a ici toute sorte d'anthropologies et toute*

subjectivité de l'homme comme sujet abandonné, et la vérité de l'être est conçue comme la base d'une condition historique fondamentale qui a été modifiée ici », car, partant du changement de ce fondement, « les étapes d'interrogation ne sont pas plus que la voie vers un raisonnement qui refuse de fournir des représentations et des concepts, pour tenter d'obtenir une modification de la relation avec l'être » (s.n.).

Il faut encore insister sur l'*Observation* que Heidegger a ajoutée à la fin de *De l'essence de la vérité*, car le contenu de cela marque – au-delà du fait que « les étapes de l'interrogation » de la métaphysique occidentale ne sont pas autre chose, pour Heidegger, que la « façon de penser qui refuse de fournir des représentations et des concepts », à côté de l'idée claire d'abandonner n'importe laquelle des situations traditionnelles de l'homme (« toute sorte d'anthropologies ») et donc, « toute subjectivité de l'homme comme sujet » – un changement substantiel dans la relation entre l'homme et le fait d'être, c'est-à-dire entre *Dasein* et *Sein*. Modification placée, donc, à l'intérieur même de la pensée heideggérienne, constituée dans ce qu'on appelait la fameuse *Kehre* – traduite de diverses manières (« changement de direction », « conversion », « virage ») et qui a constitué le sujet de nombreuses discussions et interprétations, y compris celles liées à l'« adhésion », à l'« erreur » politique ou à « la culpabilité morale » marquée par l'année 1933 dans l'existence de Heidegger²¹). En somme, ce changement rapporté à *Sein und Zeit* peut être saisi comme variation de l'accent mis sur le concept du *Dasein* (avec tout le défilé des structures fondamentales engagées par *Sein und Zeit* – le monde, la transcendance, la liberté, être en vue de, être dans la mort, la peur, les inquiétudes, la temporalité) vers *l'être* comme tel, plus précisément, vers *la pensée de l'être* (*Seinsdenken*) elle-même. En d'autres termes, la

pensée n'appartient plus au *Dasein* (et ne le vise plus), mais elle « appartient à l'être maintenant et le vise », l'idée étant que « l'homme perd la prestance de l'humanisme traditionnel, et la pensée perd celle de l'intelligence suprême »²².

De ce point-là, l'effort de Heidegger de déconstruction de la métaphysique occidentale se concentrera aussi sur la déconstruction de *l'humanisme* reflété par la pensée traditionnelle. L'illustration la plus révélatrice, à cet égard, est constituée par l'étude de 1946, *Lettre sur « l'humanisme »*²³. Sans insister sur la multiplicité d'idées en cause ici, nous pouvons dire que dans ce texte a été identifié, entre autres choses, « un processus de réorientation qui implique le raisonnement lui-même: cela est retiré du domaine de la métaphysique occidentale et remis devant son unique objet authentique – l'être. Seulement de cette manière, dans la pensée sur l'homme, la conjuration bimillénaire de l'humanisme et de la métaphysique pourrait prendre fin »²⁴. En général, toute l'approche adoptée ici de Heidegger est une critique acerbe contre la pensée métaphysique occidentale, révélant « la pauvreté de *l'homo humanus* » (pour reprendre le titre d'une interprétation substantielle de l'œuvre heideggérienne²⁵), « pauvreté » qui provoque *la crise de l'humanisme* – celle-là se fondant, inévitablement, sur la métaphysique (« Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou il devient lui-même le fondement d'une métaphysique »). Une crise attachée à la crise même de la modernité – l'âge où « la pensée s'achève sortant de son élément » (« La philosophie devient progressivement une technique de l'explication par les fondements. Aucune pensée de plus, mais il n'y a que le travail avec la 'philosophie' »²⁶), s'impose, au contraire de la « dictature spécifique à l'espace public », « la domination de la subjectivité – de l'ouverture de l'être dans une objectivisation





inconditionnelle de tout et de toutes », *la langue* elle-même étant sous « la dictature de l'espace public ».

« L'appauvrissement de la langue, souligne Heidegger, qui s'accroît rapidement et partout, ne diminue pas la responsabilité esthétique et morale dans toute son utilisation. Il provient d'une menace de l'essence humaine ». D'autres termes ou formulations présents dans cette étude – comme « l'absence de patrie de l'homme », « l'essence métaphysique et moderne du travail », « le piège dans lequel l'Europe est clairement menée » – envoient à la même « menace de l'essence de l'Homme », qui se trouve maintenant « écarté de la vérité de l'être » et, par conséquent, « ils gravitent autour de lui comme des *animale rationale* ». Une telle décadence – continue Heidegger – « n'est pourtant pas le fondement, mais, dès lors, un résultat du processus par lequel la langue, sous la domination de la métaphysique moderne de la subjectivité, tombe inévitablement en dehors de son élément. La langue nous refuse encore son essence: le fait qu'elle abrite la vérité de l'être ». Ce qui s'impose dans cette situation, c'est le fait que: « L'homme doit, avant de parler, entendre à nouveau la voix de l'être »²⁷. Mais pour cela il est nécessaire de dépasser la façon de comprendre l'homme en tant qu'*animale rationale*, comme il a été conçu par toute la tradition de la métaphysique occidentale.

Une telle démarche constitue, comme remarque Michel Haar²⁸, l'un des « 'fils rouges' qui traversent l'œuvre heideggerienne », existant « au moins trois raisons fermes » qui « s'accordent » dans ce sens-là: « Tout d'abord, nous avons l'idée que l'essence métaphysique est dénigrée en rapport avec son identification avec l'animal, accepté lui-même comme *être qui subsiste*, ce qui dénote une manque de connaissance du vivant comme tel. Ensuite,

l'idée que *le logos*, traduit immédiatement par *ratio*, c'est-à-dire réduit à une simple faculté humaine, perd son ouverture initiale, donc la relation extatique avec l'être, et qu'il oublie sa dépendance d'*un logos* originaire, celui de l'être même. Enfin, nous avons l'idée que l'animal rationnel n'est qu'un cas particulier de la métaphysique du *sub-jectum*, par lequel l'homme projette sa propre image objectivée sur la scène de la représentation, c'est-à-dire devant soi-même en tant qu'être central et auto-fondateur ». À ces « raisons dominantes, qui conduisent à la déconstruction de l'essence traditionnelle de l'homme », nous devrions ajouter – continue Michel Haar – une autre aussi, « une raison latente: celle de retrouver l'unité du fait d'exister dans le monde, perdue par la tradition ».

Le pas inévitable qui provient de la déconstruction de la notion d'*animale rationale* est représenté – dans l'ensemble de la déconstruction heideggerienne – par le dépassement du concept de *sujet*. La préoccupation de Heidegger, dans ce sens-là, se retrouve encore dans *Sein und Zeit* – le paragraphe 6, où les lignes générales de l'idée de déconstruction sont exposées, et de plus dans la seconde partie du troisième chapitre, intitulée *La délimitation de l'analyse du mondanité de l'interprétation du monde chez Descartes*, où, comme remarque Paul Ricœur, « la contestation du *cogito* représente une partie de la destruction de l'histoire de l'ontologie » et où, parmi d'autres, Heidegger reproche à la pensée cartésienne le fait que « sa théorie *cogito sum* est le résultat 'd'une omission essentielle: celle de l'ontologie du *Dasein*; dans son pouvoir « fondamental » d'inauguration, il laisse inachevée la manière d'être de l'Être qui cogite, plus précisément *le sens existentiel* du *sum*' »²⁹. La critique du sujet aura une expression distincte dans *Die Zeit des Welbildes (Le temps de l'image du monde)*, où, partant de la métaphysique de

Descartes – celle qui définit l'existant comme objectivité d'une représentation –, Heidegger souligne le fait que, de cette manière-là, *le sujet* s'affirme catégoriquement comme *représentation*. De cette façon, affirme Heidegger, « l'homme se dispose en image », ce qui signifie que « l'homme devient le représentant de l'être dans le sens de l'objet » ou, plus clairement: « Le fait que le monde devient image constitue un et le même processus avec le fait que l'homme devient, à l'intérieur de l'être, *subjectum* ». Le moment est arrivé, affirme dans ce même sens Heidegger, où « l'événement fondamental de l'ère moderne est constitué par la superposition du monde en tant qu'image », avec toutes les conséquences qui sont engendrées par cela: l'homme va mettre, dès maintenant, « en place le calcul » et « la planification », la science deviendra « une forme de cette adaptation au monde », il apparaît « l'incommensurable de la planification, du calcul, de l'ordre, de l'assurance » et « implicitement, l'incalculable » – ce dernier-là n'étant pas autre chose que « l'ombre imperceptible qui a été jetée partout et par dessus tout, tandis que l'homme est devenu sujet et le monde est devenu image » –, lorsque « la connaissance » aura comme dominante le fait qu'« elle transfère l'homme de l'avenir dans le même espace intermédiaire, où il appartient à l'être et pourtant il reste dans l'être un étranger »³⁰.

Il faut mentionner, à la suite des idées exposées au-dessus, que cette critique du *cogito* concentrée sur l'être comme représentation (*Vorstellung*) est comprise, en définitive, par Heidegger dans la direction d'une « conquête », comme remarque Michel Haar, « de l'être en entier par le raisonnement calculé », conquête qui se trouve sous le signe d'une « agressivité qui augmente ». Plus exactement, reprenant les paroles de Haar: « La méthode cartésienne, la recherche kantienne des conditions de

possibilité de l'objectivité en général, l'auto-représentation et l'auto-conception du Concept d'absolu chez Hegel, « le calcul » de la Volonté de pouvoir qui établit les valeurs et ainsi assurant la conservation – doivent être déchiffrés en tant que figures de l'agressivité augmentée de la représentation ». Ce qui aura comme résultat le fait que « celle-là, d'abord prudemment, puis avec une hardiesse et une vitesse renforcée, se place instantanément sous la commande d'une volonté de domination qui, par une nouvelle mutation, deviendra 'volonté de volonté', essence métaphysique impensable du Réseau technologique mondial ». Cela signifiera tout de même le point final de *l'aventure du sujet* de l'ère moderne, car, souligne Michel Haar, « c'est dans cette volonté sans limites de domination, qui devient volonté inconditionnée de volonté, que le sujet chute et disparaît »³¹. Ainsi, après que le sujet (suivant l'idée d'une compréhension de celui-là comme « figure historique ») a été subordonné d'abord à l'essence de la vérité (sous les formes conçues dans l'ère moderne, par Descartes et Kant, et dans celle de la métaphysique absolue, par Hegel et Nietzsche) et puis au principe des représentations, il est contraint « à disparaître rapidement, forcé par les structures spécifiques de l'ère de la Technique »³².

Mais avant d'arriver à une telle projection du destin du sujet dans l'ère de la technique mondiale, Heidegger s'est préoccupé avec insistance de la façon dont il faut interpréter l'essence de la technique. Ainsi, dans l'étude *Question sur la technique*³³, Heidegger procède à une interrogation du sujet de la technique (« interrogation » signifiant, comme il arrive à chaque fois dans la pensée heideggérienne, « se donner la peine à trouver sa voie »³⁴), développant « la théorie – et nous suivons les remarques succinctes faites par Andrei Marga – que





l'essence de la technique moderne, ainsi que celle de la science se trouvant à son fondement, réside dans « une modalité de sortir de la dissimulation » du réel, synonyme d'« une demande insistante par laquelle la nature doit, de façon insolente, céder de l'énergie », avec un placement de celle-ci dans « une situation disponible ». Heidegger nomme *Gestell*, l'attitude qui consiste dans une 'revendication' de quelque chose de la part de la nature, une 'provocation' de celle-ci, qui se confond avec l'essence de la technique moderne et entraîne le danger afin que, à la limite, l'homme même devienne son objet.

Le danger ne vient pas, précise-t-il, du côté des machines et des appareils guidés par l'homme, mais de « l'oubli » par l'homme de son être³⁵. Le plus grand danger, sur lequel Heidegger attire l'attention avec insistance, est le *Ge-stell*, qui par la modalité même de sortir de la dissimulation, « est une mise en ordre instituée par le destin »: « Lorsque ce qui est caché ne représente pour l'homme ni même objet (*Gegenstand*), mais exclusivement une situation-disponible (*Bestand*) – l'homme se déplace carrément au bout de l'abîme », se portant « comme s'il était le souverain de la Terre », évoquant « l'idée que tout ce qu'on rencontre n'existe que dans la mesure où il est le résultat d'une activité humaine ». En réalité, précise Heidegger, *l'homme ne se rencontre plus de nos jours avec soi-même, c'est-à-dire avec son essence* ». La conclusion: « là où règne le *Ge-stell*, il y a le danger dans le sens le plus grave », et « cette menace a déjà attaqué l'homme dans son essence »³⁶.

Notons aussi, dans l'interprétation du *Ge-stell* heideggérien, les précisions provocatrices de Gianni Vattimo, dans son étude, *Au-delà du sujet*³⁷. De la même façon que Gianni Vattimo, qui lie dans une autre étude³⁸ la crise de l'humanisme chez Heidegger à la formule nietzschéenne *Got ist tod*, dans le

cas du *Ge-stell* il procède – en utilisant un terme-clé de la pensée de maturité de Heidegger, *Er-eignis* – à une même association: « Une théorie comme celle énoncée par Heidegger dans *Identität und Differenz*, qui précise qu'« un premier, insistant foudroieusement de *Er-eignis* nous le retrouvons en *Ge-stell* », peut se comparer, sans exagérer, avec l'annonce nietzschéenne de la mort du Dieu, à laquelle s'attache en plusieurs sens, soit concernant le contenu, soit dans la façon d'utiliser cet énoncé. Comme dans « Dieu est mort » de Nietzsche, nous sommes ici aussi devant l'énonciation d'un événement fondateur-ex-fondateur », la conclusion à laquelle nous arrivons étant celle que *Ge-Stell* doit être aperçu, « au moins de façon embryonnaire, comme une première indication sur la voie d'une ontologie du déclin » et, y compris, comme « un accomplissement de la métaphysique »³⁹.

C'est dans ce sens-là, de *l'accomplissement de la métaphysique*, que l'essence de la technique est exprimée dans une autre étude, intitulée *Ueberwindung der Metaphysik (Le dépassement de la métaphysique)*. Si nous comprenons le terme même de dépassement (*Ueberwindung*) en tant qu'« objet de la philosophie », et la métaphysique comme « une fatalité » (*Verhängnis*) – dans le sens de « caractéristique fondamentale de l'histoire de l'Europe occidentale » –, l'idée que Heidegger traite ici est celle que « l'essence de la métaphysique » constitue « la métaphysique en train d'être accomplie », autrement dit la technique « est la métaphysique accomplie ». Ce qui signifie que « le déclin de la vérité de l'être s'exprime nécessairement, comme accomplissement de la métaphysique », un *déclin* qui « s'accomplit tout de même par l'anéantissement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la Terre, comme résultat de la métaphysique ». « L'anéantissement et la dévastation trouvent leur accomplissement » – ajoute Heidegger –

« par le fait que l'homme de la métaphysique, *animale rationale*, s'adapte (*festgestellt*) en tant qu'animal du travail », *placement* qui « confirme l'aveuglement extrême de l'homme touché par l'oubli de l'être ». Dès lors, nous pouvons parler de « l'abandon de l'être » dans « une standardisation qui caractérise l'évolution de l'histoire de l'époque actuelle », dans « un monde devenu non-monde » et où l'homme « erre dans le désert d'un monde dévasté »⁴⁰. Une forme de pessimisme (équivalent à une *théologie négative*), que Heidegger développe aussi dans d'autres études – par exemple, dans *Was heisst denken?* (« Nous voyons partout la représentation de la déchéance, de la destruction, de l'anéantissement qui menace le monde »⁴¹) ou dans la célèbre interview de *Der Spiegel* – où, suite à la constatation qu'actuellement « nous n'avons plus une voie qui correspond à l'essence de la technique », car « nous n'avons que des contacts techniques », et « la technique sépare de plus en plus les hommes de la terre et provoque leur déracinement » – déclare-t-il, complétant les affirmations précédentes: « je suis tout à fait effrayé »⁴².

Notez que, par la façon dont la crise européenne est aperçue comme un déclin de l'existence humaine, Heidegger se place dans la continuité de la pensée de Husserl (sur les traces duquel il a conçu la théorisation de la crise européenne), Husserl qui, dans *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, affirme: « La crise de l'existence humaine européenne a seulement deux débouchés: soit le déclin de l'Europe par l'éloignement de son propre sens rationnel d'exister, la chute dans le mépris face à l'esprit et dans le barbarisme, soit la renaissance de l'Europe de l'esprit de la philosophie par un héroïsme de la raison, qui dépassera définitivement le rationalisme »⁴³. Mais avec une différence catégorique, qui est liée à la solution préconisée pour

résoudre la crise européenne. Mais, à la différence de Husserl qui conçoit « la renaissance en l'Europe de l'esprit de la philosophie par un héroïsme de la raison », Heidegger, au contraire, considère que la philosophie a épuisé toute possibilité à cet égard (« La philosophie est dans un stade terminal »), et dans ces conditions-là la seule possibilité de sortir de la crise qu'il entrevoit est liée à l'abandon de « la raison » (abandon traduit par Habermas comme « l'affaiblissement du rationalisme occidental par la critique de la raison »⁴⁴), par une survenue du *sacré*, du *divin* – comme nous pouvons comprendre de la fameuse affirmation faite par Heidegger dans l'interview mentionnée auparavant: « *Nur noch ein Gott kann uns retten* (*Seulement un Dieu pourrait être notre salut*) ». Une apparition qui – pour la pensée de maturité de Heidegger – signifie « provoquer dans le raisonnement et dans la poésie un état qui prépare son apparition ou son absence dans notre crépuscule; car c'est nous-mêmes qu'on se perd, qu'on se retrouve dans l'image du Dieu absent ».



Notes

¹ A voir Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii* (*Repères sur le chemin de la pensée*), trad. et notes introductives par Thomas Kleiniger et Gabriel Liiceanu, București, Ed. Politică, p. 163-202.

² Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger* (*La voie de la pensée de Heidegger*), trad. par Cătălin Ciobă, București, Ed. Humanitas, 1998, p. 87.

³ Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect* (*Au-delà du sujet*), trad. par Ștefania Mincu, Constanța, Ed. Pontica, 1994, Chapitre 2. *Vers une ontologie du déclin*, p. 53.

⁴ A voir Jean-Luc Nancy, *Uitarea filosofiei* (*L'oubli de la philosophie*), trad. par Ciprian



Mihali, Cluj-Napoca, Ed. Casa Cărții de Știință, 2001, p. 40-42.

⁵ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. par Alois Becker, Quaddige / PUF, 1992, p. 35-39.

⁶ Martin Heidegger, *Fință și timp (Être et Temps)*, trad. par Gabriel Liiceanu et Cătălin Cioabă, București, Ed. Humanitas, 2003, p. 27-36.

⁷ A voir Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității (Le discours philosophique de la modernité)*, trad. par Andrei Marga et alli, *étude introductive par Andrei Marga*, București, Ed. All, 2000, p. 106-108.

⁸ A voir Martin Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten...*, dans *Filosofia contemporană (La philosophie contemporaine)*, textes choisis, traduits et commentés par Alexandru Boboc et Ioan N. Roșca, București, Ed. Garamond, f.a., p. 255-290.

⁹ A voir Richard Rorty, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice, 2 (Pragmatisme et philosophie post-nietzscheenne, Essais philosophiques, 2)*, trad. par Mihaela Căbulea, București, Ed. Univers, 2000, p. 12.

¹⁰ Jean Beaufret, *Le chemin de Heidegger*, en *Dialogue avec Heidegger*, I, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 89-91.

¹¹ Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă (La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne)*, trad. par Stefania Mincu, Constanța, Ed. Pontica, 1994, p. 6-9.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Verité et methode*, Paris, Editions de Seuil, 1996, p. 278.

¹³ Walter Biemel, *Heidegger*, trad par Thomas Kleiniger, București, ed. Humanitas, 1998, p. 43.

¹⁴ Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate (Contingence, ironie et solidarité)*, trad. par Corina Sorana Ștefanov, Étude introductive de Mircea Flonta, București, Ed. All, 1998, p. 52-53.

¹⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, II, Paris, Gallimard, 1971, p. 455-471.

¹⁶ Martin Heidegger, *Doctrina lui Platon (La doctrine de Platon)*, dans *Repere pe drumul gândirii (Repères sur le chemin de la pensée)*, ed. cit., p. 163-202.

¹⁷ A voir les considérations de *Note introductive*, *Idem*, p. 163-168.

¹⁸ Martin Heidegger, *Despre esența adevărului (De l'essence de la vérité)*, dans *Repere pe drumul gândirii (Repères sur le chemin de la pensée)*, ed. cit. p. 125-159.

¹⁹ A voir Martin Heidegger, *Être et temps*, ed. cit., p. 285-306.

²⁰ A voir *Note introductive à Despre esența adevărului (De l'essence de la vérité)*, dans *op. cit.*, p. 125-133.

²¹ Les interprétations sur ce thème sont tout à fait diverses. Pour des détails, a voir Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană (Introduction à la philosophie contemporaine)*, Iași, Ed. Polirom, 2000, p. 212-219.

²² Martin Heidegger, *Note introductive à De l'essence de la vérité*, dans *op. cit.*, p. 125-133.

²³ Martin Heidegger, *Scrisoare despre «umanism» (Lettre sur „l'humanisme”)*, dans *Repères sur le chemin de la pensée*, ed. cit., p. 293-343.

²⁴ *Idem*, p. 131.

²⁵ A voir Michel Haar, *Heidegger și esența omului (Heidegger et l'essence de l'homme)*, trad. par Laura Pamfil, București, Ed. Humanitas, 2003, Deuxième partie, *Săracire lui homo humanus » sau omul fără caracteristici (L'appauvrissement du „homo humanus” ou l'homme sans caractéristiques)*, p. 219-287.



²⁶ A voir, dans ce sens-là, le commentaire de Walter Biemel, *op. cit.*, p. 185-194.

²⁷ Un tel impératif, formulé par Heidegger, peut être traduit par ce qu'Emmanuel Lévinas souligne comme étant « une caractéristique fondamentale de la philosophie heideggerienne, est précisément le fait que pour Heidegger « l'essence de l'homme constitue tout de même son existence » (A voir Emmanuel Lévinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 84).

²⁸ A voir Michel Haar, *op. cit.*, p. 142-153.

²⁹ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, trad. et postface par Horia Lazăr, Cluj, Ed. Echinox, 1999, chap. *Heidegger et la problématique du sujet*, p. 207-227.

³⁰ A voir Martin Heidegger, *Timpul imaginii lumii (Le temps de l'image du monde)*, trad., étude introductive et commentaires de Andrei Timotin, București, Ed. Paideia, 1998, p. 33-54.

³¹ Michel Haar, *op. cit.*, p. 152-153.

³² *Idem*, p. 151.

³³ Martin Heidegger, *Întrebare privitoare la tehnică (Question sur la technique)*, dans *Originea operei de artă (L'origine de l'œuvre d'art)*, trad. par Thomas Kleininger et Gabriel Liiceanu, București, Ed. Humanitas, 1998, p. 129-173.

³⁴ *Ibidem*, p. 129.

³⁵ A voir Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană (Introduction à la philosophie contemporaine)*, ed. cit., p. 212.

³⁶ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 154-155.

³⁷ A voir Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect : Nietzsche, Heidegger și hermeneutica (Au-delà du sujet. Nietzsche, Heidegger et l'herméneutique)*, trad. par Ștefania Mincu, Constanța, Ed. Pontica, 1994, p. 67-76.

³⁸ Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității (La fin de la modernité)*, ed. cit., chap. 2. *Criza umanismului (La crise de l'humanisme)*, p. 33-49.

³⁹ Gianni Vattimo, *Au-delà du sujet*, pages citées.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique*, dans *Essais et conférences*, trad. par André Preau et préface par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 2001, p. 80-115.

⁴¹ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, ed. cit., p. 35.

⁴² A voir *Filosofia contemporană (La philosophie contemporaine)*, ed. cit., p. 260-275.

⁴³ Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad., notes et commentaires de Alexandru Boboc, București, Ed. Paideia, 1997, p. 68.

⁴⁴ A voir Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, ed. cit., cap. IV. *L'aneantissement du rationalisme occidental par la critique de la métaphysique: Heidegger*, p. 136-161.