

Université de Montréal

La conception de la modernité dans *Holzwege* de Heidegger

Par

Jean-François Dion

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)
en philosophie, option « philosophie au collégial »

octobre 2010

© Jean-François Dion, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La conception de la modernité dans *Holzwege* de Heidegger

présenté par :

Jean-François Dion

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin

.....
président-rapporteur

Claude Piché

.....
directeur de recherche

Bettina Bergo

.....
membre du jury

Résumé

Ce mémoire portera sur le problème de la signification, dans la pensée de Heidegger, de la métaphysique moderne, à partir de la conception de l'histoire de l'être qu'il développe dans les années 1930. Plus précisément, nous nous baserons sur l'écrit *Die Zeit des Weltbildes*, que l'on retrouve dans le recueil nommé *Holzwege*, mais également, dans une moindre mesure, sur l'écrit *Niezsches Wort « Gott ist tot »* du même recueil. Nous commencerons par introduire le lecteur à l'idée qu'il se fait de la métaphysique en général dans son rapport à l'homme, et du nihilisme que constitue son histoire, lequel s'accroît à l'époque moderne. Nous retournerons alors brièvement aux premiers commencements de la métaphysique, chez Parménide et Platon principalement, dans le but de dégager les aspects de la métaphysique moderne qui y ont trouvé leur source. C'est alors que nous entrerons dans le vif du sujet, en expliquant en quoi consiste l'inauguration de la métaphysique moderne chez Descartes qui, face à l'obligation religieuse, pose la confirmation autonome de la vérité qui trouve son lieu propre dans la conscience de soi. Il sera dès lors question de montrer précisément comment se fait cette confirmation par soi-même du vrai, au travers de certaines notions centrales de l'analyse heideggerienne : la pro-position, la présentation et la représentation, l'instauration, la production, l'obtention, la préhension et la compréhension, notamment. Nous analyserons ensuite le mouvement de la volonté du sujet qui sous-tend cette confirmation autonome du savoir jusqu'à son aboutissement chez des penseurs tels que Schopenhauer. Nous mettrons par le fait même en évidence le rapport fondamental, souligné par Heidegger, entre le sujet et son objet, l'homme moderne se soulevant et se donnant lui-même le statut éminent de centre de référence de toute chose, rapportant à lui-même tout chose. Ce mémoire se terminera par l'analyse que fait Heidegger d'un phénomène propre à la modernité, et donc émanant de la métaphysique qui aura été examinée au préalable, soit la science moderne. Celle-ci constitue la voie privilégiée où l'homme moderne, après avoir sciemment pris position au centre du monde, peut « procéder » dans le monde comme dans son royaume, un monde qui se révèle alors comme étant essentiellement à sa disposition. La science, émanant selon Heidegger de la conception moderne de la vérité et de l'étant, se révèle alors non seulement comme une réalisation de la métaphysique qui aura été analysée dans les chapitres précédents, mais peut-être même comme le phénomène duquel Heidegger semble s'être inspiré pour développer son idée de la métaphysique moderne.

Mots clés : Heidegger, métaphysique, Temps Modernes, sujet, objet, représentation, volonté, science moderne.

Abstract

The present thesis explores the nature of the Heideggerian critique of Modern Times and of the metaphysics that constitutes their foundation, a critique that is based on the notion of the history of Being as conceived by Heidegger in the 1930s. We will do so through a close reading of *Die Zeit des Weltbildes*, as well as of *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, two essential writings found in the collection of texts called *Holzwege*. First, we will have a look at his idea of metaphysics in general, and of nihilism as the principle behind its history, of which we will then examine the first phases, leading to the emergence of Modern Times. At that point, we will explain of the nature of the inauguration of this era in Descartes' philosophy, where he opposes the self-confirmation of truth by the human subject to religious obligation, a confirmation happening in self-consciousness. The modalities of this modern principle of knowledge will be examined, through key notions of Heidegger's analysis: proposition, presentation, representation, production, object, prehension, comprehension, etc. After which a look at the human will as the main motor of this autonomous confirmation of truth, all through modern history up to philosophies such as that of Schopenhauer, is necessary to understand how Heidegger interprets this determination of truth in the light of the relation between man and his world. In his eyes, the Modern Times see man standing up to consciously assert himself as the center of reference of the whole world, bringing everything back to himself, therefore reducing ontology to anthropology. This paper will then, at the end of its path, take a close look at the way Heidegger interprets one of Modern Time's main phenomena, originating according to him in modern metaphysics, that is to say modern science. It will reveal itself to be the privileged way by which man, after his positioning at the center of the world, proceeds through the world as his kingdom, all beings essentially being at his disposal. Modern science, this accomplishment of modern thought, almost seems to be the main inspiration from which he derives his theory concerning the essence of this thought.

Key words : Heidegger, metaphysics, Modern Times, subject, object, representation, will, modern science.

Table des matières

Introduction	p.1
0.1 La métaphysique moderne et l'essence de l'homme.....	p.2
0.2 Le nihilisme et le temps modernes.....	p.5
Chapitre 1	
La tradition grecque et le pont vers les modernes	p.13
1.1 L'aube de l'ontologie chez Parménide.....	p.14
1.2 L'achèvement de la pensée grecque chez Platon.....	p.17
1.3 De l'être de Platon à l'être des Modernes.....	p.21
Chapitre 2	
L'homme moderne se libère et s'assure lui-même	p.25
2.1 Le détachement face à l'obligation religieuse.....	p.26
2.2 Descartes et la confirmation autonome de la vérité.....	p.29
2.3 La conscience de soi comme domaine de la vérité.....	p.33
Chapitre 3	
L'homme moderne propose et obtient le monde	p.38
3.1 La présentation et la représentation de l'étant.....	p.39
3.2 L'instauration et la production de l'étant.....	p.42
3.3 L'obtention et la préhension de l'étant.....	p.44
Chapitre 4	
L'homme soutient et mesure le monde	p.48
4.1 La volonté et la subjectivité du sujet.....	p.49
4.2 Les versants subjectif et objectif du monde.....	p.53
4.3 Le premier rang de la subjectivité.....	p.56
Chapitre 5	
L'homme prend position et procède dans le monde	p.61
5.1 L'occupation consciente de la position de sujet.....	p.62
5.2 La science moderne.....	p.67
Conclusion	p.79
Bibliographie	p.82

Je tiens à remercier M. Claude Piché, mon directeur de recherche, pour l'aide considérable qu'il m'a accordée toutes ces années, pour sa générosité et sa patience à mon endroit. La confiance qu'il m'a témoignée malgré mes remises en question m'a donné confiance en moi-même, ce dont je lui suis infiniment reconnaissant.

Je voudrais également remercier mes parents, Ken Dion et Murielle Paquette, qui m'ont soutenu des maintes façons et sans condition, tout au long de mes études et jusqu'à leur aboutissement, auquel je ne serais arrivé sans leur complicité et leur soutien.

INTRODUCTION

0.1 ~ LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE ET L'ESSENCE DE L'HOMME

Le problème auquel nous nous attaquons est celui de la signification, chez Heidegger, de la métaphysique moderne en général, et de l'époque dont elle serait le fondement, dans le cadre de la perspective qu'il dégage au cours de années 1930, soit celle de l'histoire de l'être. Nous nous baserons sur deux textes importants, qui se retrouvent tous deux dans le recueil nommé *Holzwege : Die Zeit des Weltbildes*, dont nous nous inspirons principalement ici, mais également *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*. Notre approche demeurera générale, dans la mesure où nous nous contenterons de dresser un portrait global de sa conception de l'époque moderne, sans entrer dans le détail des philosophies modernes en question, et supposant que le lecteur ait une connaissance générale de la pensée de Heidegger. L'intérêt de ce travail, jugeons-nous, se trouve d'une part dans l'ordre de présentation que nous proposons de cet aspect de sa pensée, un ordre qui concentre tout le propos autour de la situation de l'homme moderne qui s'y manifeste, comme le titre des chapitres le suggère. D'autre part, l'intérêt se situe dans les différentes formulations en français proposées pour rendre les formules allemandes de Heidegger. Pour ce faire, nous avons lu l'entièreté des deux textes en allemand, pour les comparer phrase par phrase à la traduction qu'en fait W. Brokmeier dans l'édition Gallimard de 1962, et ainsi proposer une traduction qui nous semble plus exacte partout où cela nous semblait nécessaire (nous avons alors inséré le texte original allemand entre parenthèses dans le développement même).

Heidegger dit vouloir dégager un terrain où la pensée peut prendre racine, plus originel que celui où la pensée s'est installée depuis deux mille ans de métaphysique. La pensée métaphysique vise essentiellement à savoir l'être. Seulement voilà, l'être y est toujours compris au sens de l'être de l'étant, ce qui cacherait l'horizon de l'être même. La question de l'être en tant qu'être équivaut dans toute la pensée métaphysique à la question de l'essence de l'étant, de « ce qui est », qui accapare l'attention des métaphysiciens de toute la tradition. Ils appréhendent l'étant comme tel « en l'unité de son être »¹, dit-il, car toute chose doit trouver une définition unique en tant que chose, tout étant étant de la même manière. La pensée métaphysique, en se demandant « qu'est-ce qui est ? »², s'enquiert « de l'être de l'étant »³ et s'efforce ainsi de déterminer ce qui constitue l'étant comme tel, dans l'unité duquel tout se trouve expliqué et déterminé. Donc l'être, dans la langue métaphysique, c'est ce qui fait qu'un étant en général est, c'est sa forme universelle et nécessaire.

¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.204

² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.212

³ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.212

Or, si le « dire » métaphysique est « un laisser-apparaître » selon Heidegger, comme l'explique Henri Birault, s'il « donne à voir »⁴ ce qu'il dit, alors le discours métaphysique en est un qui découvre l'étant comme tel, ce qui revient à dire qu'il est vérité de l'étant. Plus précisément, le discours métaphysique peut se définir comme « vérité de l'étant comme tel en entier »⁵. Or, l'étant « comme tel » d'une part, et l'étant « en entier » d'autre part, sont deux perspectives qui se rejoignent étant donné qu'appréhender l'étant en entier signifie qu'on le trouve tel qu'il « se tient dans chacun de ses égards (*in jeder seiner Hinsichten steht*) »⁶ d'une part, et que d'autre part nous le trouvons de cette façon « lorsqu'il est éprouvé comme tel »⁷. Heidegger détermine cette essence de l'étant, telle qu'elle est saisie dans la métaphysique, comme un fondement, puisque l'essence de tout étant consiste également en la condition selon laquelle tout étant peut être. Une métaphysique, donc, « nomme le fond essentiel de l'étant comme tel »⁸, le fond du monde pour parler ainsi. Voilà l'espace où la pensée évolue depuis Platon, un « espace de pensée qui est l'espace assigné à la métaphysique par l'égalité originelle de l'être et du fondement »⁹, comme le résume Henri Birault. Il s'agira donc pour nous de décrire, du point de vue de Heidegger, le fondement que les Modernes attribuent à tout étant, et ce que cela implique pour la position de l'homme.

Ce fondement ne s'entend pas uniquement comme une qualité nécessaire que toute chose doit manifester ou une substance qui constitue toute chose, mais également comme cause de toute chose, qui donne sa nature à ce qu'elle cause dans une certaine mesure : la source de tout étant détermine tout étant d'une certaine manière. Ainsi, la source de tout étant consistant pour Anaximandre en une sorte de substance indéfinie, toute chose sera en retour constituée de cette substance. C'est qu'en tout discours métaphysique « il demeure entendu que ce qui fait l'être d'une chose est sa raison d'être »¹⁰, explique H. Birault, laquelle peut être considérée comme la raison « de la généralité ontologique [...] et celle [...] de la sublimité théologique »¹¹. Le métaphysicien cherche à déterminer, dans ce que Heidegger nomme une onto-théologie, ce qui fonde (*gründet*) l'étant en cherchant d'une part le caractère fondamental (*ergründend*) de tout étant, lequel se réalise d'autre part de manière exemplaire en un étant fondateur (*begründend*). L'étant est donc interrogé « dans le premier cas [...] quant au comment de son être, dans le second, quant à son pourquoi, mais ici ou là,

⁴ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p.232

⁵ Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche », in *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Paris, Gallimard, 2005, p.9

⁶ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», in *Holzwege*, Klostermann GA Tome 5, Francfort, 1950, p.265

⁷ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.218

⁸ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.204

⁹ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.285

¹⁰ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.301

¹¹ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.301

toujours dans un seul et même éclaircissement, celui de l'être comme fondement »¹². Ce fondement s'impose « chaque fois selon le genre de la métaphysique »¹³ dont il s'agit, explique Heidegger. Ce fondement double, ontologique et théologique, est permanent, la condition étant toujours plus stable que ce dont elle est la condition, que l'étant qui en dépend. Ainsi, la substance d'Aristote est l'essence permanente des êtres et le premier moteur sera toujours l'impulsion de leur mouvement. Toute métaphysique détermine ce fondement permanent dans une « thèse fondamentale »¹⁴ qui est un « dire du fondement »¹⁵ qui constitue l'être de l'étant. Cette acception de l'étant comme étant s'accompagne toujours, disions-nous au début, d'une décision sur la vérité, laquelle en fait « ne peut se déterminer qu'à partir de ce dont elle est vérité »¹⁶, c'est-à-dire « à partir de l'étant même qu'elle admet »¹⁷ comme vrai.

Heidegger attire notre attention sur le fait « que dans l'apparition de l'étant comme tel et en entier, la vérité de l'être fasse défaut »¹⁸, au profit de la vérité de l'étant. Ou encore, c'est ce qui est présent qui accapare la philosophie, aux dépens de l'entrée en présence même de l'étant, c'est-à-dire de son être, à laquelle Heidegger tente d'ouvrir un accès. Comment accéder à cette vérité de l'être ? « Il s'agit d'y aller une première fois »¹⁹ dit Heidegger, d'être à l'écoute non pas de l'étant qui gagne sa tenue hors du néant, et qui se présente d'emblée à notre regard, mais plutôt de l'avènement même de l'étant, de sa sortie du néant. Heidegger soupçonne que de « nombreux [...] chemins encore inconnus »²⁰ mènent à la vérité de cet advenir, notamment au travers d'un exament de la métaphysique : celle-ci manque l'avènement, mais fait signe vers lui. Cette approche de la métaphysique est un chemin de réflexion « dans lequel il lui faudra errer »²¹ sans cesse dit-il, car fort probablement n'y a-t-il « jamais eu pareil accès à l'être même »²², la pensée philosophique n'ayant « jamais pensé l'être comme être »²³, mais plutôt comme l'être de l'étant, quand pourtant « c'est à partir de l'être que l'étant est ce qu'il est »²⁴. Il nous invite à penser la métaphysique dans son rapport à l'être même, « question méta-philosophique qui est depuis le début la sienne et [...]

¹² Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.301

¹³ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.204

¹⁴ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.204

¹⁵ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.204

¹⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.200

¹⁷ Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche», in *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p.1

¹⁸ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

¹⁹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.174

²⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.174

²¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.174

²² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.212

²³ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.212

²⁴ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.218

ouvre sur l'avenir d'une pensée qui ne serait plus fondation de l'étant »²⁵, explique Françoise Dastur, mais une « pensée » véritable.

Heidegger nous invite ici à méditer la métaphysique, en l'occurrence la métaphysique moderne, en la situant dans une histoire qui est celle de l'être, où elle se sédimente depuis des millénaires en diverses époques comme autant de thèses sur l'être de l'étant. Cette histoire se déroule par l'impulsion de l'être même, en ce que c'est l'être qui nous appelle à le penser, sans que l'esprit humain ne puisse lui imposer quoique ce soit, notre propre pensée étant une exigence de l'être, qui ne lui est pas accidentelle mais plutôt essentielle, d'où la réciprocité entre l'être et l'homme qui occupe Heidegger dans les années trente. Il s'efforce de comprendre, tant dans la vérité de l'étant qui se déploie dans la métaphysique que dans la vérité de l'être, « dans quelle mesure l'essence de l'homme se détermine à partir de l'essence de l'être »²⁶, ce qui a inspiré l'angle d'approche de ce mémoire. Puisque « nous nous rapportons aux choses, aux autres et à nous-mêmes dans une certaine lumière de l'être »²⁷, comme l'explique Christian Dubois, et que cette compréhension de l'être nous est si essentielle que nous ne pouvons nous définir qu'« à partir de ce rapport à l'être »²⁸, alors l'homme et son rôle à l'égard de l'être et de la métaphysique doit pouvoir fournir une clé pour élucider ce que signifie la modernité. Puisque l'homme « se tient dans une parenté essentielle avec l'être »²⁹, explique H. Birault, notre nature « ne saurait être assimilée à un étant quelconque »³⁰ : c'est précisément cette parenté de l'être et de l'homme que la modernité refoule en identifiant l'être de l'homme à l'être tout court, comme nous le verrons.

0.2 ~ LE NIHILISME ET LES TEMPS MODERNES

Du point de vue de l'histoire de l'être, la modernité révèle son enracinement jusque dans l'Antiquité, et son aboutissement dans la philosophie allemande du 19^e siècle. Heidegger explique que « la vérité est en son être propre historique (*die Wahrheit ist [...] in ihrem eigenen Sein geschichtlich*) »³¹, et que cette histoire manifeste un ordre. Étant nous-mêmes dans une essentielle réciprocité avec l'être au sein d'un appel de l'être en notre direction, notre histoire est l'histoire de l'être. Ce n'est pas l'homme qui invente sa métaphysique, c'est la métaphysique qui « retient une

²⁵ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », in Philosophie, no. 71, p.57

²⁶ Heidegger, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », p.208

²⁷ Dubois, Christian, « Introduction à *Être et temps* », in *Magazine Littéraire*, hors série no.9, Paris, 2006, p.33

²⁸ Dubois, Christian, « Introduction à *Être et temps* », p.33

²⁹ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.382

³⁰ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.382

³¹ Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, Klostermann GA Tome 50, Francfort, 1941, p.3

humanité au sein d'une vérité sur l'étant comme tel »³². C'est que « la vérité requiert chaque fois une humanité grâce à laquelle [...] elle est partagée »³³, et c'est en nous retenant ainsi dans une vérité que la métaphysique « fonde une époque (*begründet ein Zeitalter*) »³⁴ en lui donnant « le fondement de sa configuration essentielle (*den Grund seiner Wesensgestalt*) »³⁵, une configuration qui comprend notamment la science moderne, et la technique mécanisée qui exige cette science. Toute époque de l'histoire trouve le principe de ses propres caractéristiques essentielles dans une métaphysique qui lui est propre et qui agit comme « puissance qui régit de part en part les manifestations et les options essentielles de l'esprit »³⁶ à cette époque, comme le formule Hartmut Buchner. Nous approcherons donc ici la modernité pour en « comprendre l'essence [...] à partir de la vérité de l'être qui y déploie son règne »³⁷ comme vérité de l'étant.

Les vérités qui arrivent à l'homme comme autant d'époques, et les époques qu'elles fondent, sont *subites* : elles sont « soudaines (*jähen*) »³⁸ comme tout événement (*Ereignis*) peut l'être, et d'autre part nous *subissons* ces vérités, elles ne sont pas de notre ressort, elles nous échoient, elles nous adviennent, mais sans que ce soit par hasard, car émanant de l'être même. Elles nous arrivent comme autant d'étapes « nécessaires et imprévisibles sur le chemin d'une histoire nullement divine et cependant plus haute que celle des hommes »³⁹, selon la formulation de Birault : la modernité était nécessaire et imprévisible. Cette histoire de l'être constitue donc, dans sa nécessité, notre destin, qui est aussi notre sort : un rôle nous est réservé, celui de penser l'être à chaque époque. Donc l'époque moderne, ce « bout du chemin que la destination de l'être s'est frayée sur l'étant »⁴⁰, est destinée à l'homme moderne dans la mesure où il a une vérité à penser. L'époque moderne n'est pas l'épisode d'une simple « succession d'époques »⁴¹, elle s'insère dans un ordre, disions-nous, une histoire qui forme en tout une « unique proximité du même »⁴², c'est-à-dire de l'être. Cette co-existence de l'être et de l'homme dans l'histoire « concerne la pensée en de multiples modes imprévisibles de la destination »⁴³, une imprévisibilité plus profonde que la prévisibilité moderne de tout étant que nous nous attacherons à expliquer dans les chapitres suivants.

³² Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche », p.10

³³ Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche », p.10

³⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege*, Klostermann GA Tome 5, Francfort, 1950, p.75

³⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.75

³⁶ Buchner, Hartmut, « Heidegger et la métaphysique », in *L'endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968, p.198

³⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.87

³⁸ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.210

³⁹ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.231

⁴⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.174

⁴¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.175

⁴² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.175

⁴³ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.175

Or à l'époque moderne, affirme Heidegger, l'homme ne peut plus se découvrir lui-même comme ce qu'il est, comme le lieu de la vérité de l'être. Sans perspective sur l'essence de l'homme, pas de perspective non plus sur l'être : la modernité, par sa réduction progressive de l'être au sujet humain, est l'époque où notre propre rôle vis-à-vis de l'être, et donc l'être même, sont le moins accessibles. Au cours de l'époque moderne l'être « se dérobe de plus en plus en comparaison de l'éclosion de l'être chez les Grecs »⁴⁴, comme l'expliquait Heidegger sur une chaîne allemande en 1969. C'est que la pensée a d'autant moins de considération pour l'être même qu'elle s'érige elle-même comme fondement premier dans l'ordre des connaissances, chez Descartes, puis dans l'ordre des choses, comme chez les idéalistes et les philosophes de la volonté. Les Modernes positionnent de plus en plus radicalement l'humanité au fondement du monde, au point d'en oublier de plus en plus la possibilité de penser l'être même. Ramener progressivement l'être à l'être humain provoque l'obnubilation totale de l'être qui nous appelle à le penser. Ce nouvel anthropomorphisme, non plus mythique mais logique, présente une méthode et une structure de l'esprit comme étant le fondement de toute vérité, et éventuellement de tout étant. C'est donc le rapport entre l'être humain et l'être qui est manqué au profit de l'être humain, ce qui empêche toute percée vers « la vérité de l'être lui-même »⁴⁵ qui alors « est restée impensée »⁴⁶ aux Temps Modernes. La raison et la volonté se révéleront comme prise en charge de l'être par l'homme, l'être en tant qu'être tombant hors de question en s'imposant encore plus irrésistiblement comme fondement. Alors se révèle « la tyrannie qu'exerce sur notre monde et sur notre pensée une certaine imposition de l'être comme fondement »⁴⁷, écrit H. Birault, celle qui règne à l'époque moderne. Ainsi la question de l'être « n'allait pas de soi à une époque où la philosophie paraissait se réduire [...] à une anthropologie »⁴⁸, comme nous l'explique Pierre Aubenque. Interroger la métaphysique, c'est interroger son rapport à l'humain, un rapport « encore voilé à notre pensée »⁴⁹, notamment parce que la métaphysique ne peut s'appréhender elle-même, et par conséquent encore moins son propre rapport à l'humain, une question qui « déconcerte terriblement (*ins Heillose verwirrt*) »⁵⁰ dans un climat où l'être est tombé hors de question, ce qui constitue l'une des « étapes du parachèvement »⁵¹ de la modernité. Nous disions que l'époque moderne a des racines qui plongent dans l'Antiquité : pour exposer la métaphysique moderne il faut

⁴⁴ Heidegger, « Entretien avec Heidegger » de M. Wisser, in Magazine Littéraire, hors série no.9, Paris, 2006, p.72

⁴⁵ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.175

⁴⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.175

⁴⁷ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.438

⁴⁸ Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », in *Heidegger, l'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004, p.17

⁴⁹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.205

⁵⁰ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.249

⁵¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.87

« le courage de mettre en question la vérité de nos propres postulats »⁵², notamment celui de la constance de l'*eidōs* inauguré chez Platon. Pour sortir des présuppositions moderne vis-à-vis de l'être et de l'homme, il faut les considérer sur la base du « fond historique de l'histoire mondiale (*Geschichtsgrund der [...] Weltgeschichte*) »⁵³, et saisir la modernité qui s'érige à partir de ces postulats comme une « époque de l'histoire de l'être même »⁵⁴, histoire dont l'essence se révèle à Heidegger comme nihilisme, comme oubli de l'être.

Il y a à l'époque moderne une exacerbation de cet oubli de l'être, un « oubli de l'oubli », dans la mesure où l'homme s'y perçoit hors de son rapport à l'être, ce qui l'empêche de prendre quelque recul que ce soit. Mais l'être s'est refusé à toute métaphysique depuis le début de l'histoire de l'être, parce que « dans l'être, la méditation trouve une résistance suprême »⁵⁵ en général. L'être résiste à la pensée qui tente de le cerner : l'être échappe au regard qui est naturellement captivé par l'étant (l'apparaître se retire au profit de l'apparent, disent certains commentateurs). La méditation à laquelle l'être résiste est pourtant « tenue par cette résistance de faire avec l'étant placé dans la lumière de son être (*den [...] Widerstand, der es anhält, mit dem ins Licht seines Seins gerückten Seienden ernst zu machen*) »⁵⁶ : elle est tenue de penser l'étant en fonction de son être, ce qui peut advenir lorsque l'être même est pris en considération, semble dire Heidegger. Les philosophes auraient-ils tous été réticents à affronter cette énigme, serait-ce un manquement de leur part à l'égard de l'être ? La parole d'un philosophe, dit-il n'est pas le produit de son activité autonome. Descartes, par exemple, « a sa position fondamentale à l'intérieur de la métaphysique »⁵⁷, ce qui nous permet de parler d'une métaphysique cartésienne, mais cela « ne signifie nullement »⁵⁸ que la métaphysique cartésienne « soit le produit et la possession »⁵⁹ du penseur, qu'il en soit l'auteur véritable. Mais alors pourquoi l'être s'est-il absenté de la philosophie au profit de l'étant, si ce n'est par une négligence des philosophes ? Si ce retrait de l'être ne relève pas de leur effort de pensée, c'est qu'il relève de l'être lui-même : la philosophie « n'aurait alors pas simplement omis la question de l'être »⁶⁰ par mégarde, non plus « serait-elle une erreur »⁶¹ de la pensée vis-à-vis de son objet. Ainsi l'histoire de la philosophie n'est pas l'oeuvre spontanée de l'homme mais un enchaînement de

⁵² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.69

⁵³ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.264

⁵⁴ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.265

⁵⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.87

⁵⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.96 (le français pourrait sembler ici inadéquat, mais nous l'estimons correct, d'autant plus que la traduction à partir de l'allemand est plus littérale)

⁵⁷ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.173

⁵⁸ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.173

⁵⁹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.173

⁶⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

⁶¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

réponses auxquelles on pourrait s'attendre justement vis-à-vis de l'être que dépeint Heidegger : la vérité, qui « a sa place en l'être, n'est jamais d'abord l'opinion non plus que le jugement d'un homme »⁶², mais le résultat d'un appel de l'être. Si la question métaphysique n'a pas été celle « de l'être lui-même »⁶³, mais a toujours été posée « en ayant en vue la vérité de l'étant »⁶⁴, c'est que cela relève de l'être même, qui semble lui-même enclin à laisser briller l'étant. L'histoire de ce retrait se trouve circonscrite, précise à ce propos W. Brokmeier, par ce qui se meut « dans l'ordre institué par, et depuis l'avènement [...] de la parole grecque, qui a fait advenir pour la première fois [...] à la parole [...] l'être de l'étant »⁶⁵. Comme l'explique Jean Grondin, l'approche heideggérienne des philosophies de l'histoire, en commençant par l'« être éternellement présent »⁶⁶ de Parménide, entre dans le cadre d'études qui « s'emploieront à montrer à quel point cette lecture de l'être comme *permanence dans la présence* aurait porté toute l'histoire de l'ontologie »⁶⁷, de sorte à ce que l'oubli de l'être est compris comme trouvant son amorce dans ces ultimes postulats.

Or, que « dans l'apparition de l'étant comme tel et en entier, la vérité de l'être fait défaut »⁶⁸ constitue la loi de toute cette histoire, comme nihilisme. L'histoire de l'être, quoique « se passant avec l'être même »⁶⁹, se déroule de sorte qu'« il n'en soit rien de l'être et de sa vérité »⁷⁰, laquelle « reste oubliée »⁷¹ derrière l'éclat de l'étant, époque après époque, de sorte « qu'au cours de l'histoire de la pensée occidentale, l'étant a bien été pensé dès le début quant à son être, mais que la vérité de l'être lui-même est restée impensée »⁷². La métaphysique, comme oubli de l'être, se révèle ainsi être le « secret impensé, parce que dissimulé, de l'être même (*das ungedachte, weil vorenthaltene Geheimnis des Seins selbst*) »⁷³. Bien sûr, le nihilisme est un mot qui décrit aussi la « situation générale de l'époque »⁷⁴. Dans ce cas le mot signifie que, comme l'explique François Guéry, ce à quoi « nous prêtons spontanément de la réalité »⁷⁵ perd de sa consistance, et que par conséquent le « sentiment de la réalité de nos expériences »⁷⁶ perd de sa force. C'est alors une perte de sens qui serait en partie due aux avancées de la science moderne qui « dévoilent l'imposture des fausses

⁶² Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche », p.11

⁶³ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.212

⁶⁴ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.212

⁶⁵ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.309

⁶⁶ Grondin, Jean, « Pourquoi réveiller la question de l'être », in *Heidegger – l'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004, p.62

⁶⁷ Grondin, Jean, « Pourquoi réveiller la question de l'être », p.62

⁶⁸ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

⁶⁹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

⁷⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

⁷¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

⁷² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.175

⁷³ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.265

⁷⁴ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.182

⁷⁵ Guéry, François, « Nietzsche, Heidegger, les avatars d'un sentiment », in *Magazine Littéraire* n. 279, Paris, 1990, p.41

⁷⁶ Guéry, François, « Nietzsche, Heidegger, les avatars d'un sentiment », p.41

valeurs »⁷⁷ et démystifient le monde en mettant au jour le hasard aveugle qui le régit. L'existence de l'homme ne trouve plus que du vide là où se trouvait auparavant ce qui en constituait la fin dernière. Certains se laissent alors envahir, note Heidegger, par « une certaine ferveur défensive (*eine gewisse Leidenschaftlichkeit der Abwehr*) »⁷⁸ contre cette perte de sens, soit par mécontentement général, soit par une inébranlable foi en ces idéaux qui font défaut, s'indignant du haut leur « suffisante supériorité »⁷⁹ de croyants face à cet abandon des anciens repères. Mais cette approche du nihilisme, nous prévient-il, sans être fautive, reste « superficielle » et « vaine »⁸⁰, n'ayant pas le moindre indice du processus millénaire qui sous-tend le phénomène récent auquel l'emploi vulgaire du mot réfère, ignorant qu'il « concerne notre pensée mémoriale »⁸¹. Les forces nihilistes sont d'une profondeur telle qu'elles « font effet sans être touchées par les évaluations de tous les jours (*wirken [...] unberührbar von jeder alltäglichen Bewertung*) »⁸², dont fait partie ce mécontentement. Ces évaluateurs, dont le regard ne perce pas jusqu'aux tréfonds de l'histoire, procèdent donc en fait à une « dérobade dans l'anhistorique (*Ausweichen in das Geschichtslose*) »⁸³, et manquent la perspective nécessaire à la compréhension de la modernité comme *aboutissement* du nihilisme. Pour cela il faut une « disposition (*Bereitschaft*) »⁸⁴ à endurer cette époque qui nous est destinée, et qui n'est donc aucunement le résultat d'une erreur à corriger rapidement. Il faut plutôt faire ce que nous faisons dans ce mémoire : méditer la modernité, réfléchir aux « forces essentielles propres à cet âge »⁸⁵, à leur « sphère d'efficacité (*Wirkungskreis*) »⁸⁶, à « la région de nos propres objectifs »⁸⁷ de domination technique du monde. Car « aucune époque ne se laisse mettre de côté »⁸⁸ par une simple négation, qui en bout de ligne « ne fait que dérouter le négateur (*wirft nur den Verneiner aus der Bahn*) »⁸⁹. Au contraire, considérant la perte de sens comme résultant d'un mouvement « qui dure depuis longtemps déjà »⁹⁰ et dont le « fond essentiel »⁹¹ se trouve dans la métaphysique, Heidegger nous invite à un « ébranlement devant l'unique événement »⁹² de l'histoire qu'est le nihilisme. Cette

⁷⁷ Guery, François, « Nietzsche, Heidegger, les avatars d'un sentiment », in *Magazine Littéraire* n. 279, Paris, 1990, p.42

⁷⁸ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.222

⁷⁹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.182

⁸⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.182

⁸¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.218

⁸² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.97

⁸³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.97

⁸⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.97

⁸⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.87

⁸⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.96

⁸⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.69

⁸⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.87

⁸⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.97

⁹⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.182

⁹¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.182

⁹² Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche », p.13

méditation requiert « une profondeur et une portée »⁹³ d'autant plus grandes qu'à notre époque l'être est hors de question, comme nous le disions, parce que la métaphysique moderne « nous voile [...] l'événement de ce refus »⁹⁴. Même Nietzsche, qui pourtant « a beaucoup appris du nihilisme (*das einiges vom Nihilismus erfahren hat*) »⁹⁵, ne peut l'appréhender que depuis le point de vue du métaphysicien qu'il est. Non seulement la métaphysique en général n'est « pas à même de penser son essence »⁹⁶ nihiliste, mais sa mouvance moderne l'empêche complètement de voir en quoi ce nihilisme qui lui est propre relève de l'être. Nietzsche part bien d'une « analyse de l'homme et de sa situation au sein de l'étant »⁹⁷ comme il convient, mais il « interprète métaphysiquement »⁹⁸ le nihilisme et manque notre rôle dans cette histoire, en tant qu'il « se dispense [...] de l'expérimenter dans la vérité de l'être »⁹⁹. La métaphysique constitue elle-même, comme nihilisme, « une question [...] à laquelle il n'y a plus de réponse à partir de la métaphysique et par elle »¹⁰⁰, ce qui fait qu'elle « ne peut le penser, ne peut même pas le demander »¹⁰¹, c'est-à-dire se questionner elle-même. Nietzsche interprète ainsi le nihilisme comme perte de l'être, mais au sens d'une inévitable chute du fond idéal des choses qui avait auparavant « donné au monde son sens apparent »¹⁰², dans le cadre d'une définition du fond du monde comme volonté créatrice de ce sens. Pour Heidegger, cette ontologie de la volonté achève la réduction moderne de l'être à l'être humain, et constitue « le fin mot de l'oubli de l'être »¹⁰³, c'est-à-dire le « stade final (*Endstadium*) »¹⁰⁴ de la métaphysique, qui alors « se prive elle-même [...] de sa propre possibilité de déploiement »¹⁰⁵ : voilà le nihilisme à son aboutissement. En s'attribuant l'être, l'homme moderne se voile complètement l'être. Un processus qui a commencé avec le rationalisme proprement dit, qui place la raison, « cette chose tant magnifiée depuis des siècles »¹⁰⁶, au centre de tout. La raison n'est bien sûr pas mauvaise en soi, et permet nombre d'exploits, mais constitue tout de même la « contradiction la plus acharnée »¹⁰⁷ de la pensée qui veut se mettre à l'écoute de l'être. Nous disions que pour faire face à la modernité, il nous faut la méditer et remettre en question ses postulats : l'esprit rationnel ne se remet jamais en question,

⁹³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.87

⁹⁴ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.175

⁹⁵ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.266

⁹⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.218

⁹⁷ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.182

⁹⁸ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.174

⁹⁹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.182

¹⁰⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.93

¹⁰¹ Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche », p.48

¹⁰² François Guery, « Nietzsche, Heidegger, les avatars d'un sentiment », p.42

¹⁰³ François Guery, « Nietzsche, Heidegger, les avatars d'un sentiment », p.44

¹⁰⁴ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.209

¹⁰⁵ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.173

¹⁰⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.219

¹⁰⁷ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.219

tandis que « le questionnement de la méditation ne tombe jamais hors de question (*das Fragen der Besinnung fällt jedoch nie ins [...] Fraglose*) »¹⁰⁸ étant donné qu'il « pose la question de l'être »¹⁰⁹, soit « ce qu'il y a de plus digne à mettre en question »¹¹⁰. Heidegger nous invite à *remédier* à l'impasse métaphysique en méditant (du grec *medeo* pour « remède ») notre rapport à l'être, suite à quoi nous pourrions dire avec Adéline Froidecourt qu'il a « soin de ce qui est à penser »¹¹¹. Le diagnostic ? Un oubli, qui plus est l'oubli d'un oubli dans le « ça va de soi » à l'égard de postulats figés. Le pronostique ? Un grand danger, si une ouverture sur l'être n'est pas gagnée, si la pensée ne s'y consacre pas. La prescription ? De l'endurance, car « cet oubli n'est pas fortuit ni par conséquent aisément corrigible »¹¹², explique P. Aubenque, il faut être résistant pour faire face à la résistance de l'être, qui reste recouvert. On pourrait dire, avec Jacques Lacarrière, que « l'obstination qui fut la sienne à dévoiler ce qui s'obstine à rester clos »¹¹³ était en ce sens la vocation de Heidegger, qui montre l'exemple par sa propre résistance.

Il ne s'agit pas de s'efforcer sans arrêt de décrire l'être en tant qu'être, comme on pourrait décrire par exemple un objet de la perception, un étant. Heidegger semble plutôt se rabattre, à partir du début des années trente, sur un examen de l'histoire de la métaphysique : chercher l'être là où on a voulu le déterminer et donc où il s'est retiré, pour le trouver si l'on « s'efforce de s'en tenir à ce qu'il faut penser »¹¹⁴ dit Heidegger. Ne pouvant trouver un accès direct à l'être, il propose plutôt, « à défaut d'une science, une interprétation [...] de nos compréhensions successives [...] de l'être »¹¹⁵ comme étantité explique P. Aubenque. La question de l'être exige « d'avancer toujours la question »¹¹⁶ de la métaphysique, en une « reprise » de l'histoire de la pensée à la lumière de l'être qui ne s'y est pas montré, en cherchant les symptômes d'un être qui s'y retire. Il veut, selon P. Aubenque, « arracher la vérité de l'être [...] à son voilement »¹¹⁷ au travers cet examen des époques de l'histoire. Et tout au long de cet échange soutenu avec l'histoire de la métaphysique, sa pensée « de l'être en tant qu'être s'est toujours d'avantage écartée de la philosophie [...] comme pensée de l'être de l'étant »¹¹⁸ nous fait remarquer Birault. C'est en revisitant l'histoire de la métaphysique, notamment moderne, qu'on pourra mettre au jour l'être qui se terrait sous le fond du monde.

¹⁰⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.96

¹⁰⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.87

¹¹⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.87

¹¹¹ Froidecourt, Adéline, in *Achèvement de la métaphysique et poésie*, p.9 (note de bas de page)

¹¹² Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », p.22

¹¹³ Lacarrière, Jacques, « Sur les chemins de Heidegger », in *Magazine Littéraire*, hors série no.9, Paris, 2006, p.85

¹¹⁴ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

¹¹⁵ Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », p.24

¹¹⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.217

¹¹⁷ Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », p.25

¹¹⁸ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.382

CHAPITRE 1

LA TRADITION GRECQUE ET LE PONT VERS LES MODERNES

1.1 ~ L'AUBE DE L'ONTOLOGIE CHEZ PARMÉNIDE

Nous savons que la modernité s'appuie sur l'antiquité grecque, laquelle à son tour repose, comme l'explique Guy Basset, sur la thèse fondamentale de « ceux qui ont permis l'ouverture à l'être de la philosophie »¹, notamment Parménide. Lorsque Heidegger s'explique avec la pensée grecque, remontant des métaphysiciens modernes aux premiers philosophes de l'Occident, il s'agit pour lui d'une « recherche du fondement de l'assise de la philosophie »² qui la porte jusqu'à son achèvement. Il y a au coeur de la philosophie grecque une entente de l'être, dans laquelle s'enracine la détermination moderne de l'être à partir de l'homme et de sa raison, et qui peut être retracée jusqu'à Parménide. Dans la pensée du *Poème* s'instaure la manière dont sera comprise, ce qui nous intéresse ici particulièrement, « l'essence de l'homme pendant la grande époque grecque »³ dans son rapport à l'être, essence à laquelle s'opposera l'homme moderne tout en s'appuyant sur elle. C'est que chez Parménide se trouve « cette signification originellement non logique du *logos* dans laquelle cependant il doit bien y avoir quelque trace, quelque prémonition fatale de son devenir logique »⁴, précise H. Birault. Car avant cette récupération par Platon de l'identification entre être et pensée, récupération qui porte en elle l'avènement de la modernité, Heidegger y aperçoit un rapport de l'être et de la pensée qui est plus proche de la pensée qu'il cherche lui-même à mettre au jour, où « dire est ici recueillir, dire est laisser être en son apparaître »⁵, où le *legein* est une parole qui, à l'égard de ce qui se présente, peut « le laisser être posé devant »⁶, tel que le formule H. Birault. Toutefois, Parménide est bien la première pierre de la tradition grecque, laquelle est la première pierre de la tradition occidentale, car l'avènement moderne de la représentation, « a bien dû être préparé dans le monde grec où pourtant ne régnait pas la *Vorstellung*, mais où il a bien fallu pourtant qu'elle s'annonce, si du moins son règne n'est pas accidentel mais est l'effet d'un destin qui prend la forme rassemblante d'une histoire »⁷ amorcée par Parménide, explique F. Dastur, en cela d'accord avec J. Derrida.

Dans un cours du début des années quarante, Heidegger associe l'affirmation de Parménide qui veut que l'être et la pensée soient le même, à celle de Kant voulant que les conditions de l'expérience soient celles de ses objets. Ainsi, dans la parole de Parménide le « thème de la pensa-

¹ Basset, Guy, « Le retour aux Grecs », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, p.21

² Basset, Guy, « Le retour aux Grecs », p.22

³ Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », p.82

⁴ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.386

⁵ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.386

⁶ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.386

⁷ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.56

bilité totale de l'étant, de la logicisation de l'être, est déjà présent dans la thèse inaugurale du surgissement « simultané » de la pensée et de l'être »⁸, nous explique P. Aubenque. Cette présentation du rapport à l'être de l'être humain, cette manière pour l'être humain d'être la mesure de l'étant dit, selon la lecture de Heidegger, « qu'à l'être appartient, parce que par lui requise et déterminée, l'entente de l'étant »⁹, que l'être exige de l'être humain une entente de l'être, de sorte que « l'homme grec *est* en tant qu'il est l'entendeur de l'étant »¹⁰. C'est dire que l'être de l'être humain est fonction de l'être de l'étant en général, et qu'on lui demande essentiellement de penser les choses, de s'ouvrir à elles, puisqu'elles s'ouvrent à lui en attente de sa pensée. Donc notre intelligence des choses, notre entente de l'étant, relève de l'être lui-même, de sorte que nous ne sommes ouverts aux choses que dans la mesure où la chose est « ce qui s'ouvre »¹¹ à nous en sa présence, ce qui exige que nous nous ouvrons à elle. L'étant est ce qui s'est ouvert ou s'est « levé (*Aufgehende*) »¹² à l'intention de l'homme, lequel est alors appelé à se lever à son tour pour l'entendre, il est appelé à se présenter pour le penser. C'est donc l'étant lui-même qui, « en sa présence, s'éprend de l'homme »¹³ comme de celui qui « s'ouvre à la présence des présents »¹⁴. Ainsi l'étant présent s'empare ou se saisit de l'homme « comme du présent »¹⁵ dont la présence est toute orientée vers celle de l'étant qu'il a en face, « dans l'éclosion duquel l'entente elle-même prend place »¹⁶, de sorte qu'être humain, c'est être « porté dans et par l'ouvert de l'étant »¹⁷. Chez Parménide, tout notre être est fonction de l'être des étants que nous pensons comme tels, dont l'ouverture appelle la nôtre, commande la nôtre, conditionne la nôtre, et dont la présence se détermine « à partir de l'éclos comme tel »¹⁸.

Pour faire ressortir la spécificité de cette position de l'homme, dont Parménide dessine implicitement les contours dans son ontologie, ce qui est le cas de tout ontologue, faisons-la contraster avec celle de l'homme moderne. Plutôt que d'être déterminé par l'être qu'il a en face de lui dans sa présence et qu'il entend, l'entendement de l'homme moderne se déterminera de manière autonome à entendre l'étant, de sorte que l'homme sera celui qui requiert et détermine l'être de l'étant, qui sera ce qu'il est en tant qu'il l'entend. Ce ne sera plus l'étant qui se laisse penser par l'être humain, lequel alors laisse l'étant se présenter en le pensant, c'est l'entendement lui-même qui présentera

⁸ Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », p.36

⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

¹⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

¹¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

¹² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege*, p.90

¹³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

¹⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

¹⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

¹⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

¹⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

¹⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

l'étant dans sa présence constante, s'appuyant sur lui-même, qui se rendra présent l'étant dans sa raison d'être. Il ne sera plus pris par l'étant qui l'enjoint de le penser en tant que celui qui s'ouvre à sa présence, mais il prendra plutôt lui-même l'étant par la pensée sous son regard vérificateur. L'étant ne s'éprendra plus de lui comme de celui qui est appelé à l'entendre, mais c'est lui qui s'éprendra de l'étant (de l'objet) comme du sien, comme de ce dont il dispose et qui s'aligne sur lui. Ce ne sera plus dans l'ouverture de l'étant que son entendement devra prendre place, mais l'étant qui sera appelé à prendre place dans l'horizon de son entendement, qui sera porté par et dans l'entente.

Quelle serait plus précisément aux yeux de Parménide la place de l'être humain dans le monde, ce qu'il doit faire « pour accomplir son essence (*um sein Wesen zu erfüllen*) »¹⁹ ? Il pose l'homme comme porté dans l'ouvert du présent, un ouvert qui présente des contrastes, des différences, des nuances, des oppositions : l'homme, s'il est porté par l'ouvert, l'est donc aussi « par ses contrastes »²⁰, il est marqué par ses dissensions. Son entente unifie la diversité de ce qui se présente, elle réunit par sa conception les déchirements que manifeste ce qu'elle appréhende. Ainsi, « tout en restant exposé »²¹ aux déchirements de ce qui s'ouvre à nous, notre rôle est justement de le rassembler (*legein* en grec) et par le fait même de le sauver, donc de « recueillir et maintenir (*auffangen und bewahren*) »²² l'ouvert en notre entente.

Heidegger affirme que dans toute ontologie se trouve une idée de l'homme comme mesure de l'étant : de quelle manière cela se rencontre-t-il chez Parménide, qui pose la première pierre de l'ontologie ? Assigné au rassemblement de l'étant, l'homme y serait la mesure, avant la sophistique, au sens où l'étant est ce qui « s'ouvre à la mesure de la présence auprès de lui rassemblée »²³ : les choses se présentent dans le cadre du rassemblement auquel nous sommes essentiellement appelés en tant que nous sommes logiques (*legein*). Autrement dit, le recueillement de la pensée, qui résout les dissensions de ce qui s'ouvre à nous, est ce vers quoi tout présent se tourne comme vers son salut, lequel prend la forme d'une entente de l'étant comme tel. Donc avant que Protagoras ne parle explicitement de l'homme comme de la mesure, ou du mètre (*metron*) de toute chose, Parménide annonce la perspective grecque selon laquelle l'homme est la mesure au sens de « la modération qui restreint chaque fois l'entente à l'horizon de l'éclosion du présent, à la mesure duquel tout homme à

¹⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.91

²⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

²¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

²² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.91

²³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

son tour est présent »²⁴. Notre présence impose une mesure aux choses en tant qu'elles se tournent d'elles-mêmes vers nous pour être pensées en tant que choses, mais notre pensée n'est ce qu'elle est qu'en fonction de cette assignation. Donc nous sommes la mesure de ce qui est présent, mais en tant que notre pensée est un « mode propre de la présence », c'est-à-dire en tant que le rassemblement de la pensée appartient à l'être. Plutôt que de comprendre son entendement comme un simple mode de la présence, appelé à unifier le présent, l'homme moderne décidera lui-même de la présence du présent. Plutôt que de se tourner vers l'homme en attendant de sa pensée l'unification salvatrice, l'étant en viendra à l'époque moderne à être ce qu'il est comme tel « en ce que d'abord l'homme regarderait l'étant »²⁵, tandis que chez Parménide « c'est bien plutôt l'homme qui est regardé par l'étant »²⁶, lequel se présente à l'intention de l'homme et le convie au rassemblement de ses différences. L'homme moderne rassemble également la diversité du présent dans l'ouvert, dans ce à quoi nous avons accès, mais c'est cette unification qui y fonde la présence même du présent, qui se ramène ainsi à une image, pourra-t-on dire. Mais le monde grec « ne saurait devenir image »²⁷, puisque ce monde s'ouvre de lui-même à notre regard, il nous regarde en premier. D'ailleurs le grec *lego* ne renvoie pas seulement au fait de rassembler ou de recueillir, il revoit aussi à l'idée regarder quelque chose comme ceci ou comme cela, ou de le compter parmi ceux-ci ou ceux-là. Parménide implique que l'homme est appelé à recevoir la chose comme telle, elle qui se donne à nous en notre entendement pour que nous la nommions : elle nous regarde et requiert essentiellement que nous la regardions comme étant telle ou telle, sans toutefois qu'elle tienne sa présence de notre pensée. C'est au travers de notre modalité d'être que l'étant s'ouvre à nous comme étant tout court, et comme étant ceci ou cela. Et cette ouverture de l'étant nous porte : elle est cet horizon dans lequel se présente ce que nous pouvons entendre.

1.2 ~ L'ACHÈVEMENT DE LA PENSÉE GRECQUE CHEZ PLATON

La pensée de Parménide s'est propagée et prolongée au travers de la pensée des sophistes selon Heidegger, notamment Protagoras, qui affirmait explicitement pour la première fois que l'être humain est la mesure de ce qui a et de ce qui n'a pas l'être, de ce qui est et de ce qui n'est pas. Il est l'héritier de Parménide beaucoup plus que les modernes ne sont ceux de Protagoras, parce que ce

²⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

²⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

²⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

²⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

qui constitue leurs « deux positions métaphysiques fondamentales, diffère essentiellement »²⁸, l'homme des modernes n'étant pas la mesure de l'étant de la même manière. La sophistique n'est possible « que sur le fond de la *sophia* »²⁹, dit Heidegger : nous sommes à chaque fois la mesure de ce qui est présent, lequel est « présent à partir de lui-même »³⁰ dans la région de mon ouverture. Protagoras en cela, malgré ce qu'il apporte de nouveau, appartient à la métaphysique grecque ; ce qu'il fait, c'est restreindre la thèse de Parménide, ce qui « veut tout de même dire une conservation de la position fondamentale »³¹ de ce dernier, souligne-t-il. La mesure qui décide de la vérité de l'étant, explique J. Beaufret, « Protagoras la reçoit bien plutôt du rapport grec de l'étant à son être dans l'expérience de l'étant »³² comme phénomène, se manifestant ainsi « du fond de lui-même et non à partir de l'homme seulement »³³, nous étant présent par lui-même. De sorte que « le rouge du tapis ou la fraîcheur de l'air ne sont nullement de simples modifications de mon état, mais les choses mêmes avec leurs qualités que je *perçois* bien moins qu'elles ne *m'appellent à elles* là où elles sont »³⁴. Les Grecs affirment, comme Heidegger, que « c'est là seulement où il y a *logos* que se manifeste la merveille de l'être »³⁵, qualifiant surtout la pensée comme « ayant l'être en vue »³⁶, comme le formule J. Beaufret. Mais cet appel de l'être en direction du *logos* « ne va pas jusqu'à faire de l'homme le centre unique d'une décision sur la nature de l'être »³⁷, ce qui inscrit le sophiste dans la tradition grecque, loin de la tradition moderne.

Dans le *Sophiste*, Platon nous renseigne sur ce que cette position implique quant au rôle de l'être humain : l'homme y est à chaque fois la mesure de ce qui est présent, lequel « se montre chaque fois à moi »³⁸, comme à celui qui est à chaque fois présent. Ce moi n'est pas le sujet moderne, qui s'impose comme fondement de la présence, c'est plutôt un moi qui « séjourne dans le rayon du dévoilé qui lui est imparti, à lui comme étant celui-ci » (*verweilt im Umkreis des ihm als je diesem zuteilten Unverborgenen*)³⁹. Moi, je trouve ma place dans l'horizon de dévoilement qui m'échoit à moi, et chacun reçoit la vérité de l'étant depuis l'ouverture de ce qui se découvre à lui en

²⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.93

²⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

³⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.93

³¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

³² Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p.48

³³ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.48

³⁴ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.48

³⁵ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.186

³⁶ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.186

³⁷ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.186

³⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.93

³⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.104

particulier, d'où une « appartenance du moi à ce qui est présent »⁴⁰. Chacun appartient au présent, en ce que sa propre entente des choses est du ressort de ce qui s'ouvre à lui en particulier, elle prend place dans l'ouvert de ce qui lui est singulièrement découvert. Et c'est par cette appartenance de l'homme au présent que le présent se délimite et se détermine comme présent par rapport à l'absent.

Donc l'homme de la sophistique « reçoit et garde la mesure »⁴¹ de toute chose dans une entente qui relève de l'horizon particulier dans lequel elles lui sont découvertes et qu'il lui faut respecter. Ne pouvant outrepasser son propre horizon de découverte, chacun retient alors son entente de l'étant « dans la restriction de ce qui est chaque fois dévoilé »⁴². Ainsi Protagoras, qui « reconnaît le voilement de l'étant (*die Verborgenheit von Seienden*) »⁴³, se refuse à avancer quoi que ce soit à propos des dieux, qui ne se dévoilent nullement à lui, et qui sont donc hors de la portée de son entente. Je ne peux saisir en pensée que ce qui se découvre à moi, ce qui se manifeste à moi, je ne peux donc décider de l'être ou de la qualité de ce qui est hors de cet horizon. Ainsi l'homme est la mesure en tant qu'il « assume la modération selon le rayon de dévoilement qui se borne au moi (*er die Mäßigung auf den ichhaft beschränkten Umkreis der Unverborgenheit übernimmt*) »⁴⁴.

Ainsi donc, la métaphysique des sophistes « n'est qu'une restriction »⁴⁵ par rapport à la pensée de Parménide, de laquelle elle conserve tout de même la conception de l'étant comme ce s'ouvre à nous dans la présence, mais à laquelle elle ajoute une limitation de l'entente au rayon de dévoilement particulier du dévoilé. L'étant continue chez Protagoras à être déterminé comme le présent, et le vrai continue à être interprété comme le dévoilé, à cette différence près que nous sommes la mesure en gardant la sphère de dévoilement « à chaque fois délimitée par l'entente du présent »⁴⁶, et donc en respectant le voilement. Cette assignation, chez Protagoras, par laquelle l'homme est « présent pour ce qui apparaît »⁴⁷ dans la présence, fait en sorte que « l'homme n'y peut jamais être sujet »⁴⁸, tel qu'il le sera à l'époque moderne, et qui ne sera présent que pour lui-même. Toutefois, dans le sujet moderne « résonne encore quelque chose de l'advenance grecque de l'être »⁴⁹ instaurée chez Parménide, mais plus précisément en tant qu'elle s'est achevée chez Platon. Si nous ne pouvons pas encore apercevoir la source grecque du concept moderne de l'être chez

⁴⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.93

⁴¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

⁴² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

⁴³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.105

⁴⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.105

⁴⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

⁴⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

⁴⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

⁴⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

⁴⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

Parménide, mais que nous le pouvons chez Platon, c'est que ce dernier opère un « changement décisif quant à l'interprétation de l'étant et de l'homme »⁵⁰. Même si ce changement intervient au sein de « l'appréhension fondamentalement grecque de l'étant »⁵¹, à laquelle ont participé Parménide et Protagoras, s'y trouve une réinterprétation de Parménide et une lutte contre Protagoras, et ainsi « marque la fin du monde grec »⁵² spécifiquement, en accomplissant l'ontologie grecque.

Si pour Protagoras l'étant est « de tel aspect [...] pour moi »⁵³, en tant qu'il apparaît dans l'ouverture où je me tiens, pour Platon l'étant présente une forme pensable de la même manière par tous, qui n'est pas confinée à l'horizon de cet homme-ci. Les choses ont un aspect que nous pouvons tous saisir par notre intelligence, et qui transcende mon propre horizon de découverte : c'est « le visé de la vision »⁵⁴, le pensé de la pensée, l'intelligible de l'intelligence, en ce qu'il est toujours le même pour tous. Le pensable est pareil pour tous les penseurs, les formes fondamentales du monde peuvent être entendues sans équivoque par tous, la logique du dialogue embrassant tous les esprits. Et si ces formes sont universellement vérifiables, si leur appréhension n'est pas relative à la singularité d'une ouverture, c'est qu'elles sont réelles en soi, elles ne dépendent ni des choses qui s'y conforment, ni des penseurs qui les pensent. Platon interprète ainsi Parménide, comme l'explique H. Birault : « être et penser, par le truchement de l'idée, relève d'une même appartenance » parce que « l'être est identifié à l'idée, parce que l'idée est suprasensible, parce que la pensée enfin est capable d'une certaine perception non sensible »⁵⁵. Cette perspective donne son sens propre au mot essence, forgé par Cicéron à partir de l'infinitif latin du verbe être *esse*. Ainsi *essentia*, qui signifiait l'être même des choses, en est venu à faire référence à ces choses en tant qu'elles sont pensables : ainsi l'être, chez Platon, « devient alors l'essence (ou le concept) que fixe un regard, perdant un peu son caractère de surgissement »⁵⁶. Platon, formulant une telle essence, participe tout de même de « la présence dans l'en-face [...], qui est le mode grec de la présence de l'étant »⁵⁷ où l'étant peut encore être dit « venir de lui-même à la présence et à la perdurance »⁵⁸, comme l'explique F. Dastur, malgré son caractère d'essence.

⁵⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.92

⁵¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.92

⁵² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.92

⁵³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.93

⁵⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.92

⁵⁵ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.384

⁵⁶ Grondin, Jean, « Pourquoi réveiller la question de l'être », p.65

⁵⁷ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.55

⁵⁸ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.55

1.3 ~ DE L'ÊTRE DE PLATON À L'ÊTRE DES MODERNES

Donc Platon achève la pensée métaphysique antique, par une conception de ce qui vient de soi-même à la présence et s'y tient, en tant qu'idée. L'idée, qui constitue l'être de Platon, est constamment présente, non pas que nous y pensions toujours ; la justice reste la justice, même si la justice de cet acte particulier s'évanouit avec l'acte. La « présence » est un mot qui vient de la juxtaposition latine du préfixe *prae*, qui signifie devant, et du participe *sentis* du verbe être, il s'agit donc pour l'étant comme tel d'être devant, comme l'idée d'une chose peut nous être présente, se tenir devant nous. Avec Platon, l'ontologie s'oriente sur la pensée, en ce que l'être de tout étant s'appréhende par définition par la pensée : nos sens visent l'acte juste, tandis que notre pensée vise la justice même dont il tient sa qualité d'acte juste. Et l'acte lui-même ? Il « n'est » pas réellement, sa perceptibilité est relative à son intelligibilité, laquelle seule persiste. Tout étant « gisant constamment devant (*ständig Vorliegenden*) »⁵⁹ pour la pensée grecque, il manifeste une certaine constance, laquelle qualifie sa présence en ce qu'il persiste en face, ce qui n'est le cas que de l'idée chez Platon, dont la pensée peut avoir l'intelligence. Le qualificatif « *ständig* » employé ici provient étymologiquement, tout comme les mots français « constance » ou « persistance » qui lui correspondent en français, de la racine indo-européenne « *sta* », qui exprime l'idée de se tenir debout et immobile. Les mots « stable » et « statique » en proviennent également : nous disons d'un arbre qu'il est stable si on pense au fait qu'il tient, et qu'il est statique si l'on pense au fait qu'il ne bouge pas.

Un important rapport entre les concepts de stabilité et d'être s'établit ici, « être » étant d'ailleurs un mot qui partage la même racine : le verbe être vient à la base du latin vulgaire *essere*, qui s'est formé sur *esse*, qu'on retrouve dans l'expression « tu es », et qui renvoie au fait d'être en général. Or, l'ancien français « estre » est relié lui, par un enchevêtrement historique progressif, au verbe *stare*, qui trouve son sens dans la racine *sta*. C'est que dans le latin populaire, le verbe *stare* « avait fini par devenir un concurrent du verbe être »⁶⁰ nous apprend le spécialiste d'étymologie René Garrus, ce qui a eu des répercussions qui se sont manifestées principalement dans l'ancien français « ester » qui traduit *stare*, dont certaines formes déclinées « ont purement et simplement éliminé celles qui découlaient du verbe latin *esse* »⁶¹, dont le participe présent « étant », le participe passé « été », l'imparfait de l'indicatif « était ». De nos jours, le verbe « ester » ne renvoie qu'à

⁵⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

⁶⁰ Garrus, René, *Les étymologies surprises*, éditions Belin, Paris, 1988, p.154

⁶¹ Garrus, René, *Les étymologies surprises*, p.154

l'idée plus précise de se tenir devant le juge, mais il signifie plus généralement « se tenir », sur la base de quoi s'est formé le vocable « estre », lequel est devenu « être ». Pour rendre en français le *stare* latin et le *stand* ou *stay* anglais les verbes « rester » et « tenir » m'apparaissent judicieux. Formé des racines « re » et « stare », le verbe rester renvoie à ce qui tient malgré une opposition, à ce qui tient bon contre les effets du temps par exemple, qui n'affectent que ce qui est sensible. Avec le temps, l'arbre en vient éventuellement à tomber, tandis que l'essence tient bon et reste. *It stands the test of time* dit l'anglais. Le verbe *to stand*, tant dans sa forme transitive qu'intransitive, signifie exactement la même chose que rester : c'est le fait de rester malgré l'opposition, de tenir le coup. De rester où ? Là où se tient tout étant, qui se révèle lui-même à nos yeux, donc à portée de vue, bien entendu la vue de l'esprit. Le fait de tenir, pour une chose, implique qu'elle demeure en état, ce qui signifie l'étant vrai, ou l'être de l'étant, l'idée chez Platon. Les choses environnantes se constituent et se destituent, elles se lèvent et tombent, et par le fait même elle perdent leur « statut », n'ayant en fait jamais vraiment été selon Platon.

Par ailleurs, la station de ce qui est constamment présent, c'est d'abord littéralement qu'il faut l'entendre : une action juste se déroule, puis se termine, tandis que la justice de l'action est immobile, ou plutôt immuable. Tout ce qui se meut se termine, un terme qui est un mouvement de plus, une chute, tandis que l'être de l'étant ne change pas, reste le même, et ne se termine pas. Le véritable étant reste ce qu'il est, et il le reste pour la pensée chez Platon. La forme essentielle d'une chose ne s'absente jamais comme la chose qu'elle informe, et la pensée voit en ces essences qu'elle pense leur persistance. Le grec *hypostasis* ou encore *hypokeimenon*, ainsi que le latin *substantia*, donc l'hypostase ou la substance, expriment ce qui est ainsi constamment présent et qui ne change jamais, malgré les changements advenant dans le monde : « ce qui perdure sous les modifications, les accidents qui lui adviennent »⁶², telle l'idée qui reste éternellement présente « en dessous » ou au fondement de la forme physique et changeante des choses, lesquelles participent de cette idée. Nous retrouvons cette conception chez Aristote, qui pose l'être comme substance : contrairement à Platon, cette substance est avant tout celle de l'arbre concret devant nous, mais la forme que cette substance prend est bien intelligible. Comme Platon, il appartient bien à l'époque antique de la pensée, en ce que cette substance se manifeste à nous de sorte que notre pensée consciente « n'intervient que comme un « à côté » qui est loin de pouvoir usurper à son profit exclusif »⁶³ sa manifestation, comme elle le fera pour les modernes, explique J. Beaufret. Concernant l'arbre par

⁶² Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », p.33

⁶³ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.42

exemple, il ne s'agit pas de « se voir le voyant, c'est l'arbre lui-même comme apparition, de telle sorte que l'*hypokeimenon* ou substance est des deux côtés à la fois »⁶⁴ plutôt que de n'être que du côté de la pensée comme chez les modernes, ainsi chez Aristote comme chez Platon « il n'y a pas là de quoi tout faire basculer à son profit »⁶⁵. Ainsi la psychée consiste encore chez les Grecs en le fait de « se tenir au sein de l'ouvert où tout se présente à découvert »⁶⁶, en tant que « le là de tous les étants par où ils sont »⁶⁷, ce qui la rend plus proche de la psychée de Heidegger que des modernes, selon J. Beaufret.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que cette lecture de l'être, propre à l'antiquité grecque, « comme permanence dans la présence aurait porté toute l'histoire de l'ontologie, de l'être éternellement présent de Parménide, en passant par l'idée toujours identique de Platon, la substance d'Aristote, [...] jusqu'au *cogito* érigé en fondement inébranlable par les modernes »⁶⁸, résume J. Grondin. Or, ce qui se passe chez Platon, c'est que malgré son achèvement de la pensée grecque antique, et donc sa position d'un être qui se présente de soi-même à nous et s'y tient par soi-même, sa parole déjà se crispe, « d'une manière trop exclusive, sur l'étant qui se présente de cette manière et qui peut être capté par une prise »⁶⁹, ce qui annonce le danger que l'étant « ne soit alors compris qu'à partir de ce regard dominateur porté sur lui »⁷⁰, comme nous l'explique J. Grondin. Les modernes feront pencher la balance du côté de la pensée humaine de manière radicale, en quoi ils sont infiniment redevables des écrits platoniciens. Car si Platon contribue à « préparer médiatement la possibilité des Temps Modernes »⁷¹, c'est à travers sa vision de l'être comme la stabilité de l'étant tel qu'il est pensé, ce que les philosophes modernes réinterpréteront. Dans le cours *De l'essence de la vérité*, que Heidegger a professé au début des années trente, on peut lire, comme le résume F. de Towarnicki, que le virage platonicien de la pensée, amenant avec lui une conception logique des choses, « est sans doute à l'origine de la seule figure de vérité vue comme certitude que nous connaissons et admettions aujourd'hui, mise en place et confortée par la science »⁷². C'est que l'être, posé comme idée, comme essence, en vient à se détacher du perceptible comme sa condition de possibilité ontologique ; une décision qui « annonce, de manière lointaine mais certaine, la

⁶⁴ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.42

⁶⁵ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.42

⁶⁶ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.50

⁶⁷ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.50

⁶⁸ Grondin, Jean, « Pourquoi réveiller la question de l'être », p.62

⁶⁹ Grondin, Jean, « Pourquoi réveiller la question de l'être », p.65

⁷⁰ Grondin, Jean, « Pourquoi réveiller la question de l'être », p.65

⁷¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.92

⁷² De Towarnicki, Frédéric, « Une métamorphose de la liberté », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, p.36

fatalité de cette distinction qui devait s'imposer [...] dans la philosophie cartésienne »⁷³, où l'idée deviendra celle du sujet en tant que source de la persistance du présent. C'est le caractère « idéaliste » de la pensée de Platon qui se transmettra, cette « manière de considérer qui vise aux idées »⁷⁴, où la notion d'idée « signifie autant que représentation »⁷⁵, c'est-à-dire « se faire une vue au sens large : *idein* »⁷⁶. Ce n'est donc pas un hasard, nous fait remarquer Heidegger, si les modernes interprètent la pensée de Platon comme « la pensée grecque par excellence »⁷⁷, sans tenir compte par exemple de la pensée des sophistes, dont elle s'était pourtant détachée, et sans comprendre « le propre et le déconcertant »⁷⁸ de la pensée de Parménide. De Platon aux Modernes, on peut donc penser que toute la tradition constitue « une grande époque de la représentation au sens large qui se confond avec l'histoire occidentale qui est aussi, depuis Platon, celle de la métaphysique »⁷⁹. Ainsi, comme Heidegger le note au début d'une conférence, la pensée métaphysique concerne toujours la représentation en ce qu'elle prend « son départ de ce qui est présent, le représente dans son état de présence, et ainsi l'expose, à partir de son fondement, comme étant bien fondé »⁸⁰. Ce qui advient alors chez Platon, ce n'est pas encore la représentation du sujet au sens strict, où la présence constante du présent relèvera de l'activité du sujet qui se le représente, c'est plutôt que la pensée est dès lors « prise comme fil conducteur de l'interprétation de l'étant »⁸¹, et que « le primat est donné à l'*idein* »⁸², sans que toutefois l'apparaître même de l'étant soit totalement abandonné comme à l'époque moderne. La présence du présent, l'être de l'étant est l'idée, de sorte que celle-ci soit « susceptible d'être prise en vue tout en continuant de la rapporter à la lumière qui seule autorise un voir »⁸³, une autorisation dont se passeront justement les Modernes, qui opéreront la transposition « de l'*idea* en *perceptio* » et où « l'accent sera mis unilatéralement sur le voir, sur l'évidence »⁸⁴.

⁷³ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.233

⁷⁴ Heidegger, « La volonté de puissance en tant qu'art », in *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971, p.56

⁷⁵ Heidegger, « La volonté de puissance en tant qu'art », p.56

⁷⁶ Heidegger, « La volonté de puissance en tant qu'art », p.56

⁷⁷ Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », p.92

⁷⁸ Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », p.92

⁷⁹ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.56

⁸⁰ Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 282

⁸¹ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.57

⁸² Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.57

⁸³ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.57

⁸⁴ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.57

CHAPITRE 2

*L'HOMME MODERNE SE LIBÈRE ET
S'ASSURE LUI-MÊME*

2.1 ~ LE DÉTACHEMENT FACE À L'OBLIGATION RELIGIEUSE

On ne peut pas passer directement de l'essence de la pensée antique à celle de la pensée moderne, sans passer par la pensée médiévale, où la découverte du présent laisse place à la révélation divine, où tous les êtres sont créés et ordonnés par un dieu « agissant en tant que cause suprême »¹ ou efficence causale absolue, ayant tout créé, puis assurant la « conservation de l'étant en tant que créé »². L'étant doit alors essentiellement « correspondre [...] à la cause créatrice »³ de sorte à ce que la correspondance de l'étant au divin est un « trait fondamental de l'être de l'étant »⁴, en tant que créé. C'est l'analogie de l'être : d'un côté, le créateur et les créatures ne « sont » pas de la même façon, « être » ne signifie pas exactement la même chose pour le dieu, pour le monde et pour nous, faute de quoi il y aurait atteinte aux saintes écritures. De l'autre côté, cette équivocité de l'être, selon qu'on l'applique au créateur ou aux créatures, nous plonge dans l'impossibilité de saisir l'être de quoi que ce soit. Le dieu et les choses « seraient » donc de manière analogue mais pas identique, de sorte que l'être du dieu relève de sa propre efficence, tandis que celui des êtres créés ne tient pas à leur propre activité, mais à celle du dieu qui les a créés. L'essence de l'homme médiéval, dans ce système, consiste à être « créé, déchu et sauvé »⁵ par le dieu, dont nous sommes ainsi les créatures. À la fin, les penseurs chrétiens parlent d'être mais n'aboutissent qu'à l'étantité, « discutent du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser à l'être même »⁶.

Il y a quelque chose de « déplacé », remarque Heidegger, dans le fait de penser l'être religieusement, c'est-à-dire tout en ayant la foi. L'ontologie « s'est immiscée dans la théologie de la foi (sich in die Theologie des Glaubens einmischen) »⁷, ce qui constitue en fait « le blasphème par excellence »⁸ du point de vue de la foi. Ce doit être que la théologie, en s'occupant tout de même de la question de l'être, « ne fait pas foi à sa foi »⁹, selon l'heureuse expression de W. Brokmeier. L'« ouverture » de la révélation, en laquelle le croyant a foi, dévoile précisément ce qui doit rester obscur à l'esprit, tandis que l'être de l'étant est, « en tant que présence du présent, toujours déjà dévoilé »¹⁰. La question de l'être ne fait aucun sens pour la révélation, et ne peut que dénaturer la

¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.81

² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.81

⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.92

⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.84

⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.213

⁷ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.260

⁸ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.213

⁹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.309

¹⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.309

foi, de sorte que les affirmations de la scolastique comme celle de l'efficience absolue du dieu se tiennent « à cheval sur la philosophie et la théologie »¹¹ en tentant de déterminer l'être du dieu pour en rendre compte, ce qui revient à annuler la foi. Or, il est possible de se construire un accès à l'époque moderne au travers de son détachement depuis l'époque médiévale, qui plaçait ce dieu qui donne l'être à tout étant au fond du monde, cela malgré la foi. La foi ne se faisant plus foi, cette place sera justement laissée vacante, et quelque chose d'autre s'y installera à l'époque moderne. Et même si c'est l'homme qui remplace le dieu en occupant une place « qui lui correspond métaphysiquement »¹², il faut toutefois noter qu'en un autre sens « jamais l'homme ne peut se mettre à la place »¹³ du dieu et atteindre « la région de l'essence »¹⁴ du dieu, avec laquelle maintenant toutefois « l'homme entre en un rapport éminent »¹⁵.

Si toute époque de l'histoire trouve son principe dans une ontologie qui lui est propre, l'ontologie moderne trouve son point de départ chez Descartes. Sous sa plume la vérité se manifeste sous un nouveau jour, et un monde nouveau apparaît pour l'homme. Le dieu fait connaître à l'homme des vérités que son entendement n'a pas la force de pénétrer, qu'il ne peut s'expliquer à lui-même, mais qu'il considère indubitables malgré tout. Il intervient spécialement pour accorder à sa créature un aperçu du monde et de son ordre, qu'elle n'aurait pu découvrir par ses propres ressources, c'est une grâce. Les modernes recouvrent cette fausse découverte au profit d'une évidence qu'ils gagnent par leurs propres moyens justement, un accès qu'ils disent être de leur ressort, et par lequel ils se libéreraient de la foi religieuse. Il est « juste »¹⁶ de voir dans l'avènement de l'époque moderne « le fait que l'homme se libère des attaches »¹⁷ à la révélation, de sorte qu'« il se libère vers lui-même » (*er sich zu sich befreit*)¹⁸. Cependant, nous n'atteindrons pas l'essence de cette transition historique par cette seule détermination, laquelle n'est tout de même pas fausse. Il est donc au moins question d'une libération qui s'est faite à partir de certaines attaches, de manière à ce qu'en se libérant l'homme parvienne à lui-même : il faut alors se demander ce que sont ces attaches, et ce que signifie pour l'homme parvenir à soi-même. Ce sont celles qui le liaient à la vérité qui faisait alors autorité, vérité à laquelle il se pliait et sur laquelle il se réglait, qui le contraignait comme une norme à suivre. Cette attache n'est pas un phénomène propre à la révélation religieuse,

¹¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.309

¹² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

¹³ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

¹⁴ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

¹⁵ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

¹⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

¹⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

¹⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.87

elle concerne toute vérité, car ce qui est vrai se présente toujours comme source d'une obligation (*Verbindlichkeit*) pour l'homme. Dans une obligation nous trouvons un lien, une attache (*Bindung*), en vertu de quoi l'obligé se voit tenu de garder la vérité en question. L'homme médiéval était tenu de garder la vérité des saintes écritures, c'est donc « de l'obligation de la vérité chrétienne révélée (*aus der Verbindlichkeit der christlichen Offenbarungswahrheit*) »¹⁹ et par extension aussi « du dogme de l'Église »²⁰, notamment celui de l'immortalité de l'âme, que l'homme moderne devra s'émanciper.

Toutefois, il est dans la nature d'une telle libération qu'elle s'accomplisse à partir de la précédente obligation, de sorte que l'homme moderne se détache de la vérité révélée « à partir de l'attache à la vérité révélée »²¹, vers une certitude qui est « préparée par la certitude chrétienne du salut »²² de l'âme, le dogme central de la révélation chrétienne. Pour celui qui a la foi, « le salut de son âme est rendu [...] certain et sûr »²³, il est assuré d'échapper à la mort par sa foi et sa piété. Que le chrétien soit certain de la perdurance de sa pensée prépare la certitude des modernes, qui ne se libèrent de la foi que dans la mesure où ils puissent rester sûrs d'eux-mêmes comme le chrétien pouvait l'être à sa manière, dans une nouvelle assurance, par une nouvelle vérité. De sorte qu'on peut aller jusqu'à dire avec J. Beaufret que le « monde que Descartes a sous les yeux, celui dont il vit, est bien plutôt le monde judéo-chrétien de la *promesse*, qu'il entend flanquer d'un autre monde qui ne lui soit pas moins certain que le premier, d'où la recherche d'un *inconcussum* qu'il place dans la manifestation à soi-même »²⁴ comme nous allons l'expliquer plus loin.

La liberté nouvellement gagnée de l'homme moderne consiste selon Heidegger en une « autodétermination certaine d'elle-même »²⁵ dans un savoir qu'il se garantit lui-même plutôt que de sortir de la bouche du dieu. L'homme moderne se détache ainsi, dans sa quête du savoir, de cette source étrangère, et s'attache à ce qu'il peut poser de lui-même comme certain, et donc comme vérité obligatoire, comme l'était celle du dieu. En s'affranchissant de la vérité religieuse, l'homme moderne passe d'une attache à une autre, car la liberté qu'il entend gagner consiste comme toute liberté en « la ligature dans une obligation (*der Bindung in ein Verbindliches*) »²⁶ : être libre c'est être lié à une vérité qui nous oblige, c'est être obligé envers ce qui est en vérité, et qui donne ainsi

¹⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.107

²⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

²¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

²² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.99

²³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

²⁴ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.42

²⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

²⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.107

la norme. Quoique la liberté des modernes repose comme toujours sur une vérité à laquelle ils sont liés, elle est conquise à nouveaux frais en ce qu'elle repose sur une toute nouvelle certitude. L'essence de la liberté y est « posée de façon renouvelée »²⁷ : elle réside quand même dans la ligature d'une obligation, mais elle résulte d'une « législation reposant sur elle-même et pour elle-même »²⁸, d'une méthode que l'esprit s'impose à lui-même. L'homme moderne est certain de ce qu'il dit de manière autonome, il se détermine lui-même à être ce qu'il est : c'est qu'il se pose lui-même comme celui qui dicte ce qui est vrai, et donc qui se dicte sa propre norme. Ainsi, « l'homme s'étant libéré fixe lui-même l'obligatoire (*der sich befreiende Mensch selbst das Verbindliche setzt*) »²⁹, lequel « peut désormais être déterminé différemment »³⁰ comme exigence de certitude.

2.2 ~ DESCARTES ET LA CONFIRMATION AUTONOME DE LA VÉRITÉ

Comme nous le disions, quoiqu'il soit juste de décrire la venue des temps modernes en termes de libération du joug de la foi, cette description « n'en reste pas moins superficielle »³¹, car elle ne dit pas ce qui est « décisif »³² dans toute cette histoire, et peut alors entraîner certaines « erreurs »³³. Notamment celle de penser que l'homme moderne, trouvant le salut dans cette autodétermination, se soit engagé en un chemin qui, le confinant à lui-même, aura finalement réduit sa connaissance à un simple subjectivisme, et sa liberté à un simple individualisme. Nous comprendrons mieux plus tard, mais pour le moment notons que la lecture de l'époque moderne à la seule lumière de l'émancipation de l'homme vers lui-même nous conduira éventuellement à des méprises. Ces méprises « empêchent de saisir le fond essentiel »³⁴ de l'époque, ce qui à son tour « empêche d'apprécier la portée de son essence (*es verhindern [...] die Tragweite seines Wesens zu ermessen*) »³⁵. Les innovations métaphysiques de la modernité ne confinent pas l'homme à une simple « subjectivité » au sens vulgaire du mot, ni ne l'enferment dans un égoïsme, mais l'ouvrent plutôt à une « objectivité » dans le savoir, et à une « collectivité » dans la liberté, celle qui peut se

²⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

²⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

²⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.107

³⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

³¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

³² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

³³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

³⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

³⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.87

dégager dans la conscience de notre autonomie à tous. Il faut donc aller plus en profondeur dans notre enquête et nous demander ce qu'implique cette autodétermination qui consiste à être certain par soi-même. L'homme moderne trouve une nouvelle vérité, qui lui ouvre un nouveau monde, avec lequel il entrera dans un nouveau rapport : c'est ce rapport de l'homme moderne au monde qui caractérise essentiellement la modernité pour Heidegger, un rapport qui a été formulé pour la première fois par René Descartes.

L'émancipation de l'homme à partir des dogmes chrétiens constitue la source de la « revendication (*Anspruch*) »³⁶ d'une nouvelle vérité qui, sans reposer dans une foi aveugle, reposerait sur elle-même : c'est du mouvement hors de la révélation que prend son impulsion le mouvement pour une vérité autonome. Cette aspiration à l'indépendance dans la connaissance, à pouvoir être sûr par soi-même de son propre savoir, a pu « acquérir son autorité décisive »³⁷ au tournant de l'époque moderne, parce que c'est ce qu'exigeait la libération. Pour pouvoir se libérer de l'obligation religieuse, l'être humain devait à nouveau se tenir dans la vérité, trouver quelque chose qui soit « certain à partir de soi-même »³⁸. Donc, dans la mouvance par laquelle l'homme s'affranchissait de la foi religieuse, s'est accrue la force de « la prétention de l'homme [...] à un fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité au sens de la certitude »³⁹, une certitude qui résulte d'une autonomie dans la connaissance. La certitude proprement moderne, vis-à-vis de laquelle le salut de l'âme apparaît très incertain, est ainsi une vérité dont l'homme moderne peut être sûr et certain par ses propres moyens : il s'assure par lui-même de ce qui est en vérité, il « s'assure du vrai comme du su de son propre savoir »⁴⁰. Il s'agit d'une évidence qui lui permet d'approuver et de valider ses dires par lui-même, une libération qui trouve son fondement dans une vérité qui soit évidente par elle-même, de sorte qu'il puisse la reconnaître par lui-même et la vérifier en tout temps.

L'homme moderne ne pouvait ainsi reconnaître tout seul ce qui est vrai qu'à la condition qu'il se garantisse « à lui-même la certitude de ce qui est susceptible d'être su »⁴¹, qu'il soit en mesure de l'approuver tout seul, de s'en porter lui-même garant. Pour que l'homme puisse ainsi cautionner sa propre connaissance, elle doit être telle qu'il ne puisse en douter et qu'il puisse en tout temps se la rendre évidente et la confirmer. Dans ces conditions, la métaphysique moderne «

³⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

³⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

³⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

³⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

⁴⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁴¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

commence [...] en ceci qu'elle cherche l'absolument indubitable»⁴², le certain au sens moderne. Afin d'y arriver, et de se garantir ainsi à soi-même son propre savoir des choses, il y a quatre siècles « l'homme décidait, de lui-même et pour lui-même de ce qu'allait désormais signifier pour lui »⁴³ savoir quelque chose, dans la mesure où il fallait « créer à l'émancipation de l'homme [...] le fond métaphysique »⁴⁴ nécessaire à sa réalisation, décider de ce qui est vrai pour pouvoir se le garantir à soi-même. Ainsi Descartes allait fixer, pour la délivrance de ses contemporains, les décisions métaphysiques concernant ce qui est réel et ce qui est vrai, et par lesquelles la pensée moderne allait trouver « sa grandeur propre »⁴⁵. Car la vérité s'est vue définie comme absolument indubitable et pouvant être vérifiée de manière autonome et à tout moment comme évidente, « pour la première fois [...] dans la métaphysique de Descartes »⁴⁶. C'est lui qui allait trouver le fondement métaphysique de ce qui est sûr et certain, et du fait même de l'obligation moderne. La vérité qui se fait jour dans sa parole se veut sûre et certaine, assurée et garantie par l'homme, et en cela indubitable. C'est l'homme lui-même qui y détermine la valeur de vérité de son propre savoir, il en pose lui-même le critère de vérité. Descartes cherchait à « établir quelque chose de ferme et de permanent (*firmum et mansurum quid stabilire*) »⁴⁷ de manière autonome, une vérité qui soit inébranlable et constamment vérifiable.

En cherchant un savoir ferme, il cherche par le fait même ce qui est en vérité, il cherche une vérité sur le réel qui soit pour nous absolument hors de doute. Il consolide ainsi par le fait même une thèse sur l'être de l'étant, donc sur l'étant en tant qu'il persiste et reste, sur l'étantité. Mais ici la permanence de l'être se transforme sensiblement : l'être ne peut être considéré comme tel que parce que nous sommes en mesure de nous l'assurer nous-mêmes, de se le confirmer soi-même comme essence de la réalité. Ce qui est, c'est à l'époque moderne ce qui est certain en tant qu'assuré par l'esprit comme absolument sûr. Pour rendre cette attitude à l'égard de l'étant, corrélative à la vérité qui se fait jour comme certitude, Heidegger présente une formule dont nous nous attacherons à décliner la signification particulièrement riche : en allemand on dit que l'homme peut « *sich über etwas ins Bild setzen* »⁴⁸, ce qui correspond en français à l'idée d'être fixé quant à quelque chose, de ne plus être dans l'incertitude. En ne considérant ce qui est vrai que comme ce dont l'homme peut s'assurer lui-même, dont il peut se faire une idée claire et distincte donc,

⁴² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.196

⁴³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁴⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁴⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.89

⁴⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

⁴⁷ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.196

⁴⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

Descartes cherchait justement à éliminer toute forme d'incertitude pour tout savoir, ce qui requiert que nous nous fassions du réel une idée parfaitement limpide, par quoi se réalise l'autonomie dans la vérité tant attendue.

Tout bien considéré, on peut relever deux critères auxquels doit répondre le fondement de la nouvelle vérité, si ce fondement doit pouvoir reposer en soi. L'homme moderne prétend à une évidence parfaite et parfaitement autonome, source unique d'une possible obligation. La liberté de l'homme moderne devait être telle qu'elle ne puisse trouver « ce qui lui fait fond »⁴⁹ que dans « quelque chose de certain »⁵⁰. Cela implique que seul allait devoir obliger l'homme ce qu'il peut établir lui-même comme étant vrai, et « que toute autre norme pouvant découler d'une autre sphère était refusée »⁵¹ comme incertaine. Si donc seul ce qui est « certain à partir de soi-même »⁵² peut imposer sa norme, alors la liberté de l'homme moderne ne pouvait advenir que sur le fond de cette certitude. En second lieu, puisque l'homme moderne devient l'instance qui juge de la valeur de vérité de son propre savoir, qui doit se garantir à lui-même ce qu'il tient pour vrai, celui « par lequel tout ce qui est susceptible d'être su doit être garanti »⁵³, alors il doit d'abord se confirmer soi-même. C'est dire que si l'étant ne peut se reconnaître comme vrai que si nous nous en rendons nous-mêmes certains, alors celui « pour lequel un tel savoir doit être certain »⁵⁴ doit donc nécessairement et avant tout s'assurer lui-même en tant que le garant de cette vérité. Nous disions déjà qu'en se dégageant de l'attache à la vérité révélée du salut, l'homme ne pouvait que chercher à renouveler cette sûreté, de sorte que la volonté de sa propre permanence s'est prolongée dans la modernité. C'est donc que l'homme moderne devait en arriver essentiellement à se garantir lui-même, tant comme héritier de la révélation que comme le nouveau garant de la vérité. Dans ces conditions, la liberté de l'homme moderne cherchait un fondement qui devait être certain par lui-même et assurer l'homme comme garant de la vérité, et c'est ainsi que la liberté allait « être posée comme certitude de soi »⁵⁵, ce qui réfère, comme le formule J. Grondin, à la « présence à soi du sujet, donc à l'idée cartésienne d'un accès privilégié du sujet à lui-même »⁵⁶.

⁴⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵⁶ Grondin, Jean, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet », in *La Filosofía como pasión*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 196

2.3 ~ LA CONSCIENCE DE SOI COMME DOMAINE DE LA VÉRITÉ

Ce fondement de la liberté, c'est-à-dire la vérité qui découvre l'être de la modernité ou plutôt l'étantité, cette certitude autonome et inébranlable par laquelle l'homme se confirme d'abord soi-même comme garant, c'est bien sûr le « je pense donc je suis ». Cette formule, par laquelle l'homme exprime qu'il est lui-même « indubitablement présent »⁵⁷, présente l'évidence que le penseur se présente toujours « en même temps avec la pensée »⁵⁸. Si nous ne pouvons considérer comme étant que ce que nous confirmons nous-mêmes comme tel, il s'ensuit que nous sommes nous-mêmes d'autant plus étant. L'homme aura beau vouloir connaître quoique ce soit de quelque étant que ce soit, il est absolument nécessaire qu'au travers de toute cette connaissance il se connaisse lui-même, étant nécessairement et constamment « donné à soi-même »⁵⁹. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle la science repose dans la conscience pour l'homme moderne, ou dans la « science » de soi que manifeste tout être pensant. C'est que je peux me garantir à moi-même ma propre présence de manière absolue, et je peux me la garantir avant tout, de sorte que je suis, en tant que penseur, la certitude autonome qui soutient toute certitude. Le garant de la vérité se garantit lui-même à lui-même, le penseur est sûr de lui-même par lui-même. Descartes nous montre que « l'homme peut être sûr qu'il est [...] confirmé et assuré »⁶⁰ en tant que le penseur derrière toute pensée, qui s'apparaît à lui-même comme la conscience perdurant derrière toute science. À la base, puisque seul ce qu'il peut lui-même se rendre sûr et certain constitue le réel, cette nouvelle assurance de lui-même signifie « désormais qu'il *est* »⁶¹ tout court. Nous savons que l'être est conçu depuis l'antiquité au sens de la constance de la présence. Ainsi Descartes « trouve, pensant la vérité comme certitude, l'*ego cogito* comme ce qui est présent constamment »⁶², constance de la conscience sur laquelle repose toute constance. Je suis toujours derrière tout ce que je peux me rendre présent, de sorte que la conscience de soi constitue la « dimension de [...] toute certitude et vérité »⁶³. Conscient de moi-même, ou de ma propre mêmeté, malgré les mouvances de ma pensée, je peux me rendre certain de ce que je pense. N'est donc vrai que ce que je peux toujours vérifier : Descartes pose la « simultanée à toute heure assurée »⁶⁴ du penseur

⁵⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁵⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁶⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

⁶¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

⁶² Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.196

⁶³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

⁶⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

« avec l'étant »⁶⁵ qui est pensé, lequel n'est à son tour assuré comme étant qu'en tant qu'il est pensé, de sorte que la conscience humaine détermine l'horizon de tout savoir.

L'homme est ainsi sûr de sa propre pensée comme de sa propre activité, une pensée que Descartes présente comme une « cogitation » (*coagitatio*) : le penseur « agite ensemble » ce qu'il pense dans sa pensée, qui ainsi rassemble l'étant comme *legein*, mais non plus en ce que le réel se présente et se rassemble de lui-même dans la parole qu'il appelle. Pour la pensée grecque, c'est l'être qui nous demande le rassemblement de l'étant, lequel ne relevait donc pas de la conscience de soi. C'est que le penseur moderne rend raison de toute chose dans sa cogitation, non pas en ce qu'il est appelé à le faire par l'être, mais en ce qu'il commande lui-même, fort de sa nouvelle garantie, l'étant à se révéler dans sa permanence. Il appelle de son propre chef le réel à se montrer dans sa fermeté, sur la base de sa propre conscience, et cela pour s'assurer lui-même, résultat du dégagement de la certitude de soi chrétienne qui devait réapparaître hors de la foi. C'est *par* ce que l'homme s'apparaît lui-même dans sa permanence que l'étant lui apparaît dans la sienne, et c'est *pour* sa propre permanence que l'homme établit celle de l'étant. L'homme moderne se fait lui-même une idée des choses, pourrait-on dire, mais l'idée qu'il se fait des choses n'est pas celle de Platon, c'est une idée qui relève du penseur et qui porte en elle la permanence qu'il trouve dans les choses : « *idea* en tant que *perceptio* »⁶⁶, dit Heidegger. Rien ne peut être dit vrai de quelque chose tant que la cogitation ne peut s'en assurer de par ses propres moyens, l'assurance de la conscience de soi agissant comme une vérité première, et vérité modèle.

L'étant lui-même entre dans un nouveau rapport, autrement plus étroit et contraignant, avec celui qui le vérifie : il ne peut acquérir sa tenue que dans le champ de notre perception, selon des règles émises par la pensée elle-même. Telle est la « pertinence (*Verhältnis* – étymologiquement équivalent) »⁶⁷ moderne de l'homme à l'étant : l'homme tend vers l'étant dans la pensée, mais ici *en le tenant lui-même* dans sa conception et sa perception : il « partient à » l'étant qu'il pense dans la mesure où il le tient, pour employer l'ancien français. Pour résumer, puisque seul ce qui fait l'objet d'une confirmation autonome peut être dit étant, la cogitation « rassemble tout ce qui peut être »⁶⁸ en tant que certain par cette « simultanéité constitutive »⁶⁹ du penseur avec ce qu'il s'assure, celle par laquelle l'homme partient à toute chose à partir de la conscience qu'il a de lui-

⁶⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

⁶⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.96

⁶⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

⁶⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

⁶⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

même, en une « proximité s'assurant elle-même (*sich sichernden Beisammen*) »⁷⁰ avec ce qu'il pense, pertinence à tout étant par laquelle tout étant trouve son être.

Les modernes dans l'ensemble suivent cette « prescription (*Vorzeichnung*) »⁷¹, et « consolident médiatement la position fondamentale »⁷² ainsi formulée chez Descartes. C'est dans l'assurance de soi comme témoin permanent de tout être que l'homme peut s'assurer de l'être des choses, et ainsi trouver sa propre norme, c'est-à-dire se libérer vers lui-même. Avec cette position de soi du penseur, comme condition de toute position, commence « l'accomplissement de la métaphysique occidentale »⁷³, laquelle toute « entière [...] se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation [...] de la vérité »⁷⁴ comme certitude. C'est le cas de Kant qui, ayant en vue la science moderne, cherche la manière dont l'homme peut s'assurer du vrai par ses propres moyens, au travers d'une « réflexion sur la réflexion comme retour en arrière sur les voies et les moyens [...] que la pensée a dû emprunter pour rapporter à soi le donné afin d'en faire un posé »⁷⁵, nous explique H. Birault. C'est alors qu'on voit plus clairement encore la raison pour laquelle Heidegger semble dire que la question de l'être à l'époque moderne devient une question de *méthode*, laquelle constitue l'essence de la science moderne, avec la projection et l'exploitation de la nature. En abordant les conditions de possibilité de la science de la nature et de l'histoire, l'homme prend les pleins pouvoirs pour une maîtrise de son propre processus de découverte, puis parallèlement l'homme « prend les pleins pouvoirs, grâce à la physique mathématique, pour une transformation du monde sans précédent »⁷⁶, dit également D. Janicaud.

Interrogerons plus en profondeur la nature de cette méthode et de ces pouvoirs, et la nature de cette tenue de l'étant qui découle du fait que l'homme le tienne, et qui est à l'œuvre dans la science moderne ? Quelle est cette tenue, pour qu'avec Descartes la connaissance commence à être pensée en termes de maîtrise et « commence à fonctionner comme volonté de domination et d'assurance, comme volonté de puissance »⁷⁷ comme le remarque H. Birault, et comme nous l'examinons au chapitre 4. La « vérité devient valeur à partir de Descartes. Est vrai, en effet, ce qui est tenu pour vrai, ce qui est évalué comme vrai »⁷⁸, dans une évaluation dont l'homme seul est l'évaluateur en tant qu'il est en mesure de s'assurer de ce qu'il y a devant lui, de par sa propre méthode.

⁷⁰ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

⁷¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

⁷² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.89

⁷³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

⁷⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

⁷⁵ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.352

⁷⁶ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, p.58

⁷⁷ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.371

⁷⁸ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.376

Heidegger trouve la clé de cette tenue, de cette maîtrise, de cette évaluation autonome de la pensée moderne, en ce qu'il voit en elle le « triomphe de la représentation »⁷⁹ comme le dit F. Dastur, et qui trouve l'une de ses expressions les plus explicites dans la phrase de Schopenhauer « le monde est ma représentation ». Or, il s'agit ici de « la représentation au sens large » qui règne dans toute l'histoire de la métaphysique depuis Platon, mais en tant qu'à l'époque moderne elle en vient à triompher, par quoi une maîtrise et une tenue de l'étant par l'homme s'exerce. Ce qui distingue ainsi l'époque moderne de l'époque antique et médiévale, c'est « que l'étant devienne étant dans et par la représentation, ce qui n'est le cas ni au Moyen-Âge, où l'étant, en tant qu'*ens creatum*, est compris par référence à la cause créatrice, ni dans le monde grec, où l'étant [...] est bien plutôt ce qui regarde l'homme »⁸⁰, lequel n'est, nous nous en souvenons, qu'en tant que l'étant l'appelle à le rassembler. Et pourquoi, pourrait-on se demander avant de passer définitivement du Moyen-Âge aux Temps Modernes, Descartes passe-t-il par une preuve de dieu, s'il est vrai qu'il peut se fier à lui-même pour savoir quoi que ce soit ? J. Beaufret à cet égard souligne qu'il n'est pas sans intérêt que dans le *Discours*, la thèse que tout ce qu'il y a de vrai en nous provienne d'un être parfait « soit énoncée après la démonstration de l'existence de Dieu et non pas avant, comme si elle n'était de nul besoin pour que soit cependant valide cette démonstration telle qu'elle vient d'avoir lieu au fil de l'évidence des idées claires et distinctes »⁸¹. Que le penseur lui-même ainsi que le créateur soient démontrés avant que le créateur puisse être dit garant de la vérité après coup, montre qu'il ne l'est pas vraiment, ou qu'il l'est seulement pour s'assurer qu'elle demeure ce qu'elle est alors même qu'on ne s'en fait pas une idée claire, car « quand l'attention est à son comble, l'évidence présente ne nous trompe nullement »⁸². Descartes ne fait que se mettre « en garde contre une inadvertance qui pourrait bien être surnaturelle, sans que pourtant l'évidence comme évidence lui soit jamais truquée »⁸³, lui apportant les deux premières vérités, étant donné que les idées de pensée et de cause sont simultanément considérées pour en conclure au dieu. Nous convenons de cette lecture. Remarquons également avec J. Beaufret que Heidegger reproche à Descartes de « philosopher à la va-vite »⁸⁴, en s'appuyant sur une méthode qui justement manque la question de l'être en l'enterrant pour de bon, et qu'en cela il « demeure parfois bien en deça de la Scolastique »⁸⁵ ! Il « trouve plus expédient de négliger » la théorie de l'être par analogie dont nous parlions, tandis

⁷⁹ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.49

⁸⁰ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.54

⁸¹ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.28

⁸² Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.29

⁸³ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.31

⁸⁴ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.52

⁸⁵ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.52

qu'il démontre du dieu « qu'il existe, sans trop se préoccuper de ce que le mot exister peut bien encore vouloir dire »⁸⁶.

Donc, qu'est-ce que cette représentation qui doit élucider le rapport de l'homme moderne au monde comme maîtrise, qu'est-ce que cette assurance simultanée de soi et du monde qui libère l'homme moderne vers cette vérité nouvelle qu'est la certitude du sujet, et comment est-elle reliée à une méthode ?

⁸⁶ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.52

CHAPITRE 3

*L'HOMME MODERNE PROPOSE ET
OBTIENT LE MONDE*

3.1 ~ LA PRÉSENTATION ET LA REPRÉSENTATION DE L'ÉTANT

Comment l'homme moderne s'y prend-il pour s'assurer de l'étant et s'en rendre certain ? Heidegger précise qu'il s'agit de « faire venir devant soi tout étant de telle sorte que l'homme [...] puisse en être sûr, c'est-à-dire certain »¹. Celui qui est sûr et certain de quelque chose, l'homme doit amener et poser cette chose devant soi, il doit la « proposer (*vorstellen*) »² (rien n'empêche d'entendre en premier dans ce mot sa racine étymologique). Cette proposition constitue l'essence du geste (avant que la notion de représentation n'apporte une nuance supplémentaire), de sorte qu'il est possible de dire qu'à l'époque moderne « la vérité s'est changée en la certitude de la proposition (*die Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens sich gewandelt hat*) »³. Tout ce dont l'homme peut être sûr et certain, donc tout étant digne de ce nom, est nécessairement proposé, c'est-à-dire placé ou posé devant soi afin d'être vérifié ou confirmé.

Nous savons que pour les Grecs il s'agit plutôt de laisser venir à nous la chose dans sa présence dans une entente qui répond à son appel et qui appartient alors à sa présentation, dans la connaissance c'est le réel qui enjoint l'homme à le penser. On sait que le mot présence est tiré du latin *praesens*, constitué du préfixe *prae* qui signifie devant, et du participe présent *sens* qui signifie étant : étant devant, ce qui se manifeste nous enjoint de l'entendre et ainsi de le rassembler. Or, pour Descartes, il ne revient pas à la présence même de la chose d'être pensée et d'être devant, au contraire c'est l'homme moderne lui-même qui présente l'étant dans sa constance, en ce que la perdurance et la stabilité de l'étant sont déterminées par son entendement. Que l'homme moderne se rende ainsi présent l'étant exprime l'idée que la présence constante qui constitue l'être de l'étant depuis l'antiquité relève de la cogitation, du rassemblement dans la perception et la conception, qui règlent la manifestation d'un étant saisissable. La proposition de l'étant, le fait de le présenter dans sa constance, est la modalité selon laquelle l'homme partient au réel, en ce qu'il le tient devant. La proposition humaine du réel, qui apporte avec elle la certitude, est comprise comme constituant la cogitation, en ce que la pensée rassemblante fait venir toute chose en face : « la proposition est cogitation (*das Vorstellen ist coagitatio*) »⁴. C'est-à-dire que l'homme se représente la réalité en la ramenant à lui au travers de la pensée logique, ce qui en fait une sorte de projection pour le regard de l'esprit.

¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.87

³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.87

⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.87

Ce que la proposition ou la cogitation pose devant comme objet renvoie à ce qu'on peut entendre dans le mot « objet » depuis son occurrence latine dans la pensée scolastique comme « *objectum* » : c'est, étymologiquement parlant, ce qui est « jeté devant » la pensée. « L'*objectum*, pour la scolastique, c'est donc l'objet tel qu'il est représenté, imaginé par la pensée »⁵, nous explique J. Grondin, de sorte que l'objectivité moderne de l'être correspond à « l'être de ce qui est pensée ou qui n'est que pensé »⁶. Nous disions plus tôt que l'homme moderne se tient « *über etwas ins Bild* », une formule que nous disions devoir décliner, et qui renvoie au fait que l'homme moderne doit pouvoir être fixé quant à l'étant, et ne plus être dans l'incertitude vis-à-vis de lui. Or, le mot *Bild* veut dire image, ou figure : le fait se tenir *ins Bild* quant à quelque chose, dit que l'homme doit « se figurer » ce qu'il en est, il doit pouvoir se l'imaginer. L'« image » dans imagination, c'est le *Bild* dans *Einbildung*, ainsi l'expression pourrait signifier qu'on ne peut s'assurer de la vérité des choses qu'en tant qu'on se les représente. Non pas que pour être sûr du réel il faille passer par sa reproduction en image, mais le seul monde qui soit est « projeté » en représentation : c'est le monde des mathématiques, des possibilités calculées, un monde sûr. Nous disons que l'homme moderne se représente le monde : ici le mot « représentation » traduit également *Vorstellung*, ce qui en fait un équivalent du mot « proposition ». Nous avons employé la notion de représentation ci-haut dans son sens courant, qui la rapproche de l'imagination. Plus largement, la représentation renvoie au fait de se rendre présentes les choses, dans la perception et la conception qui les ordonnent. Un sens plus strict du verbe représenter révélera plus loin que l'acception moderne de l'être insiste sur l'idée que ce soit l'homme qui maintienne lui-même l'étant, mais pour l'instant gardons à l'esprit que l'homme moderne, qui souhaite accéder à la vérité, « se meut dans l'imagination »⁷. Cette occurrence de la notion de représentation et d'imagination, dans le cadre d'une approche de la certitude, suggère le rapport entre la position de tout étant en face de nous, et le fait de se figurer les choses : le monde est devant l'homme moderne, comme une image.

Le monde tel que nous l'imaginons, tel que nous le représentons, et donc tel que nous le concevons et le percevons à la manière des modernes, il est permis d'en dire que c'est le monde tel qu'il est « pour nous ». Ce n'est que dans l'imagination à l'œuvre chez les physiciens et les métaphysiciens modernes qu'un monde dont on peut être sûr et certain se donne : le savant moderne « phantasme (*phantasiert*) »⁸ au sens où il s' imagine ce qu'il veut savoir, ce sorte que toute chose

⁵ Grondin, Jean, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet », p.191-197

⁶ Grondin, Jean, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet », p. 191-197

⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

qui soit ne se donne que dans l'horizon de notre représentation consciente des choses, et n'est que pour nous. Que nous plaçons l'étant en face pour le connaître, cela implique de se le représenter, de se l'imaginer, de sorte qu'il « se tienne pour nous, devant nous » (*es mit ihr für uns steht, vor uns*)⁹. Si le vrai ne peut être dit que de ce qui, d'une part, est présenté ou proposé par l'homme, et d'autre part représenté au sens d'imaginé, il faut comprendre que l'homme moderne propose l'étant en se le représentant. L'étant, qui par essence se tient présent en toute métaphysique, trouve la tenue qui lui est propre à l'époque moderne en ce qu'il est tenu là par nous et pour nous. Il y a un monde tant qu'on peut se faire une idée claire du monde, tant qu'on peut se le figurer, par une conception qui règle la perception de l'étant qui s'y tient. L'homme moderne ne voit donc de monde que dans la mesure où « sa proposition imagine l'étant [...] dans le monde comme image (*sein Vorstellen das Seiende [...] in die Welt als Bild einbildet*) »¹⁰. Le monde devient alors *Weltbild*, une notion qui, « entendue selon son essence, veut dire le monde compris comme image (*wesentlich verstanden, meint [...] die Welt als Bild begriffen*) »¹¹, le monde compris comme étant imaginé par l'homme. Il y a un lien direct à faire avec ce monde, pour anticiper sur notre propos, et ce que nous pouvons appréhender comme objet de science : la nature telle qu'appréhendue par la science moderne par exemple, se révèle dans son objectivité au sein de conditions *imaginées* et *proposées* par le scientifique en vue d'expériences qui doivent montrer la constance de ses lois. Donc pour résumer, que le monde lui-même devienne aux yeux de l'homme une image, « voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps Modernes »¹². Avec cet avènement du monde compris comme image « s'accomplit une décision essentielle quant à l'étant en totalité (*vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen*) »¹³, de sorte que l'être de l'étant « est désormais cherché et trouvé dans la propositivité (*wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefunden*) »¹⁴. Que quelque chose soit tout court, implique que nous le présentions, que nous le posions devant : que « l'étant devienne étant dans la propositivité (*das Seiende in der Vorgestelltheit seind wird*) »¹⁵ fait de l'époque moderne une époque nouvelle.

⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

¹⁰ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

¹¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

¹² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.81

¹³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

¹⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.90

¹⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.90

3.2 ~ L'INSTAURATION ET LA PRODUCTION DE L'ÉTANT

Or, et nous l'avons implicitement exprimé, le fait d'être fixé par rapport à l'étant n'implique pas seulement que nous l'ayons posé en face, mais aussi et surtout de « l'avoir stable devant soi en tant qu'ainsi posé (*es als so gestelltes ständig vor sich haben*) »¹⁶. Le fait de se rendre l'étant certain dans la proposition suppose donc que nous le rendions stable nous-mêmes, que nous *l'établissions* (*establish* en anglais montre mieux la racine), ce qui constitue le nœud de tout le problème : la question du mode de la stabilité de l'étant telle qu'elle se manifeste dans la proposition. Cette stabilité de l'étant hérite comme nous le savons de la stabilité qui détermine l'être dans la pensée grecque, cette tenue de l'étant telle que Platon la posait comme tenue de la forme intelligible, à la différence près qu'elle est maintenant relative à la pensée, qu'elle caractérise les choses du monde en tant qu'elles sont représentées. Les choses tiennent par nature dans toute métaphysique, mais depuis Descartes elles tiennent parce que l'homme les tient, qu'il les maintient lui-même, ce qui est directement relié au fait qu'il puisse se rendre sûr du réel de manière autonome. Car c'est effectivement le cas si l'étant n'est vrai qu'en tant que l'homme *le tient pour vrai*, ou que l'homme n'est fixé quant à l'étant qu'en tant qu'il le fixe lui-même. C'est le nouveau poids de la pensée dans l'ontologie moderne : l'étant est ce à quoi la pensée *partient*, par quoi tout étant *appartient* à la pensée comme à la condition de sa propre tenue. En établissant l'étant, il s'agit pour l'homme de « poser de soi quelque chose devant soi et mettre en sûreté ce qui est ainsi posé (*von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen*) »¹⁷, d'établir l'étant comme on établit un fait, pour ainsi seulement en être sûr et certain.

Que la chose en tant que chose soit essentiellement fixée par nous, qu'elle soit stabilisée par nous, révèle un aspect important de la présentation consciente des choses, qui l'identifie à leur présence constante. Une nouvelle lumière est ainsi jetée sur « la proposition moderne, dont la signification est le mieux portée à l'expression par le mot représentation (*das neuzeitliche Vorstellen, dessen Bedeutung das Wort repraesentatio am ehesten zum Ausdruck bringt*) »¹⁸, en un sens qu'il nous faut encore développer. Il s'agit toujours de la représentation par laquelle nous nous figurons ce qu'il en est du réel, qui est alors essentiellement imaginé, mais le nom est entendu dans sa « force originelle de nomination »¹⁹ en tant que re-présentation, en tant que persistance de la présen-

¹⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

¹⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

¹⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.91

¹⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

tation des choses, lesquelles gagnent par le fait même leur propre persistance. Le mot représentation signifie généralement, et conformément à son étymologie, le fait que « les objets de pensée redeviennent présents à l'esprit »²⁰ par l'action même de l'esprit. En d'autres mots, l'homme moderne doit « amener devant soi et ramener à soi (*vor sich hin und zu sich her Stellen*) »²¹ ce dont il veut être certain à nouveau ou toujours, lui donnant ainsi sa constance. En représentant le monde, nous fixons les choses et les ramenons à nous en cela que nous les fixons dans leur raison d'être, de sorte qu'elles se trouvent fondées par la raison, qui constitue la norme de notre propre pensée. C'est la raison d'être des choses qui constitue essentiellement les choses dans leur tenue, en ce qu'elles se produisent toujours pour les mêmes raisons, et qu'elles se présentent toujours selon les règles de l'esprit : celles que Descartes suit pour accéder à l'être même des choses, et que Kant dégage dans leur normativité, dans leur caractère transcendantal. C'est dans la représentation, par laquelle nous maintenons le réel, que « l'étant en vient à une tenue (*kommt das Seienden [...] zum Stehen*) »²². Que l'étant puisse se tenir devant l'homme en qualité d'étant, qu'il puisse acquérir ce statut, relève donc du fait que l'homme se le représente.

En se représentant le réel, l'homme l'établit donc devant lui, il l'arrête en face de lui, par quoi le réel parvient à rester là pour ainsi dire, et donc par quoi le réel « reçoit [...] le sceau de l'être »²³. Que nous « tenions [...] devant nous l'étant »²⁴ en le représentant, signifie que nous le « produisons », c'est-à-dire littéralement que nous *l'amenions devant* nous, mais aussi que nous le « faisons être » comme le dit la signification commune du mot. Dans la production en tant que proposition des choses, il y a production des choses au sens fort, au sens où elles tirent littéralement leur être de leur proposition, elles trouvent l'être dans la représentation. En d'autre mots, l'homme moderne *instaure* et *restaure* l'étant comme étant : il l'instaure en le mettant en place, en l'établissant dans sa présence, et il le restaure en le présentant toujours à nouveau, en persistant dans cette présentation, en le représentant au sens étymologique. C'est dans ce rapport de l'homme à l'étant que celui-ci parvient à l'être, qu'il gagne son statut d'étant. C'est ce que Heidegger implique en disant qu'à l'époque moderne, l'étant « est étant d'abord et uniquement en ce qu'il est posé par l'homme qui propose et produit (*es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist*) »²⁵. Le verbe *herstellen*, qui se comprend d'avantage avec

²⁰ Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1986, p.632

²¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

²² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

²³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

²⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.81

²⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

l'anglais « *to stall something here* » (*stall* provient de la racine germanique *stal*, qui renvoie à la place où qqn ou qqch se tient), signifie « poser ci-contre » et renvoie au fait de faire venir quelque chose à soi ; mais c'est aussi le fait de créer ou de fabriquer quelque chose, et donc finalement de produire. Ce sont les deux significations comprises ensemble qui permettent de comprendre ce que veut dire exactement le fait que l'homme moderne est celui qui détermine l'être de tout étant en cela qu'il le rapporte à lui-même dans la représentation.

3.3 ~ L'OBTENTION ET LA PRÉHENSION DE L'ÉTANT

Ainsi, on en arrive à une toute nouvelle acception de l'être, ou de l'étant comme tel plutôt puisque nous baignons ici dans l'achèvement même de la pensée métaphysique : puisque seul est vrai ce qui est tenu devant soi dans la représentation, l'étant est essentiellement *obtenu* (*Gegenstand*). L'étant tient ci-contre dans notre pensée, dans sa raison d'être, de sorte que *partenir* à l'étant pour l'homme moderne, c'est *obtenir* l'étant. Nous pourrions même dire que l'homme *se procure* l'étant, ce qui signifie étymologiquement qu'il le propose pour « en prendre soin », ce qui signifie aux temps modernes le mettre en sûreté. « Être » pour l'étant, c'est être le résultat d'une obtention et d'une procuration de la part de celui qui présente lui-même l'étant en se le représentant. Donc l'étant, dans l'ontologie moderne, est « d'abord ce qui dans la proposition est posé en face (*das im Vorstellen erst entgegen Gestellte*) »²⁶ en tant qu'il est obtenu, en tant qu'il ne tient que dans la représentation. L'étant est donc comme tel « amené devant l'homme comme obtenu (*als Gegenständliche vor den Menschen gebracht*) »²⁷. Nous nous trouvons donc devant quelque chose qui, « tenant en tant qu'obtenu » (*Ständige als der Gegenstand*)²⁸, est sûr et certain pour l'homme qui le pense, qui en détermine la raison d'être.

Le fait que l'étant tienne (*es steht* en allemand), autrement dit son être, ce qui signifie depuis le début être « constamment présent » (*beständig Anwesenden*)²⁹, cela est relié comme nous le savons à la notion de la substance : c'est ce qui tient, ce qui demeure au fondement de ce qui change. Or, le mot « sujet » signifie étymologiquement *ce qui est placé à la base* ou au fond de ses propres déterminations, tandis que le mot « substance » signifie *ce qui tient à la base* de ses propres déterminations : les deux mots, d'origine latine, renvoient au fondement unique et stable d'une réa-

²⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

²⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.90

²⁸ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.238

²⁹ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.238

lité multiple et changeante, et sont dans une certaine mesure équivalents. Or à l'époque moderne, le « sujet » renvoie spécifiquement au sujet humain, et cet emploi du mot n'est pas fortuit : c'est l'homme en tant qu'il se trouve au fondement, comme substance pensante, de tout ce qui est pensé, donc de tout étant. La pensée du sujet consicent est alors l'efficience de tout ce qui est effectivement pensé, de sorte que la substance doit être comprise, à l'époque moderne, comme étant subjective au sens strict, au sens du sujet pensant. « Descartes cherche ce *subjectum* dans la voie prétracée de la métaphysique »³⁰, elle qui comprend l'être de l'étant comme substance, et qui en vient à poser explicitement, par exemple dans l'idéalisme de Hegel, la substance comme sujet. Ce sur quoi l'être de toute chose repose, dans le discours de la modernité, c'est la pensée dans et par laquelle tout étant se présente comme tel, et qui nous apparaît dans sa constance comme évident. Ainsi, pour synthétiser ce qui vient d'être dit, « tout étant est maintenant soit l'effectif comme obtenu, soit l'efficient comme obtention (*alles Seiende ist jetzt entweder des Wirkliche als der Gegenstand oder das Wirkende als die Vergegenständlichkeit*) »³¹ : il n'y a que le sujet pensant et son objet de pensée. Il s'agit donc d'une « obtention de l'étant (*Vergegenständlichung des Seienden*) »³² par le sujet qui « s'accomplit dans un proposer (*vollzieht sich in einem Vorstellen*) »³³ où l'étant est amené devant le sujet et fixé devant lui en étant ramené à lui comme à son propre fondement. Le sujet, pour reprendre notre idée, s'imagine le monde en ce que « son proposer imagine l'étant comme l'obtenu (*sein Vorstellen das Seiende als das Gegenständliche [...] einbildet*) »³⁴.

Dans le fait que nous tenions et maintenions l'étant à l'époque moderne, on peut apercevoir une certaine domination du monde par l'homme, qui doit amener devant lui et ramener à lui toute chose, il doit la tenir et la détenir pour qu'elle puisse être considérée comme telle. Que notre raison tienne l'étant, qui n'est alors institué comme étant que dans sa raison d'être, implique que nous le prenions, que nous le saisissons en quelque sorte. La manière dont l'étant reste là devant dans la cogitation ressemble à une *arrestation* : c'est l'esprit qui fait en sorte qu'il *reste*, autrement dit qu'il soit. Et la manière dont l'étant *demeure* ce qu'il est dans la représentation, autrement dit qu'il soit, cela ressemble fort à une *mise en demeure*. C'est dire qu'à l'époque moderne « règne l'attaque (*der Angriff herrscht*) »³⁵ : nous agressons l'étant dans la mesure où nous l'agrippons, où les choses sont sommées de comparaître dans leur permanence, et sont donc dominées au travers de cette somma-

³⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.81

³¹ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.255

³² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.87

³³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.87

³⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

³⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

tion. La tenue de l'étant par l'homme constitue une emprise, ou une « appréhension (*das Ergreifen*) »³⁶ des choses, une prise sur le réel, une saisie et une capture du réel. Une emprise qui deviendra un empire : Descartes affirme que le destin de l'homme est de maîtriser le monde en vertu de notre raison, qui détermine la raison d'être de tout être comme objet.

Mais comment se fait cette préhension ou appréhension du monde ? Elle se fait d'abord et avant tout en tant que « compréhension (*das Begreifen*) »³⁷ : en « comprenant » le monde comme il le fait, l'homme moderne *prend ensemble* le monde dans sa pensée, de sorte que le monde entier soit sa représentation. Nous disions de la cogitation qu'elle tient ensemble les choses, que le sujet les rassemble ainsi à partir de lui-même : unité du sujet rationnel qui fait l'unité du monde. Cette raison arraisonante prend ensemble les choses du monde et ainsi comprend le monde sur la base de sa propre loi, et arrange le monde. Ce que la proposition obtient manifeste nécessairement une certaine unité, une certaine cohésion : tout être est ramené à sa raison d'être par la raison, qui « ramène tout ensemble dans l'unité de ce qui est ainsi obtenu (*treibt so alles in die Einheit des so Gegenständigen zusammen*) »³⁸. Autrement dit, le monde obtenu dans la proposition présente une « unité de structure dans le représenté en tant que tel »³⁹ : tout ce que je peux me rendre certain, tout ce que je me représente manifeste une cohérence, en ce que je pense toute chose dans sa raison d'être. Cette cohésion, cette con-sistance du monde surgit de l'entente moderne de l'étant, elle se déploie « à partir du projet de l'objectivité de l'étant »⁴⁰, à partir de l'entente moderne de l'étantité comme propositivité, comme objectivité. C'est ainsi que la proposition « rassemble tout obtainable dans l'ensemble de la propositivité (*versammelt [...] alles Gegenständliche in das Zusammen der Vorgestelltheit*) »⁴¹, un rassemblement du réel qui correspond à sa réduction à la logique, une logique qui se faisait déjà rassemblante chez les Grecs, mais qui ici réduit le réel ainsi rassemblé à cette logique, et au sujet qui porte ses lois. Si l'étant est obtenu, c'est en tant que résultat des opérations logiques de l'esprit, lui-même se révélant peu à peu comme volonté depuis l'impulsion cartésienne. La propositivité de l'étant, c'est sa logicité, en ce qu'on tient devant soi le réel que l'esprit permet de saisir dans une constance qui lui est propre. C'est ainsi que peu à peu l'ontologie sera « dissoute dans la logique »⁴² aux temps modernes, et cela à partir de Descartes et de sa méthode, sur laquelle le sujet peut compter pour connaître son objet : un rapport depuis lequel sont

³⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

³⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

³⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

³⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.90

⁴⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.90

⁴¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

⁴² Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.57

apparus « tous les grands problèmes épistémologiques de la pensée moderne », ce qui fait de Descartes le penseur qui a rendu possible la théorie de la connaissance, selon Heidegger. Ce qui fait de la chose connue un *objectum* comme nous le disions, qui n'est que pour la pensée, qui se regarde elle-même plutôt que de regarder à l'étant, et qui rassemble tout étant en le conformant d'avance au processus de la connaissance. Voilà « l'essence [...] d'une raison [...] plus éprise de la certitude ou de la justesse de ses opérations que de la rectitude de [...] ses jugements »⁴³, affirme H. Birault, et qui comme faculté constitue la base d'une « métaphysique de la connaissance »⁴⁴. La cogitation rassemble le monde sur sa propre activité logique comme le mot nous le rappelle, renvoyant au processus autonome d'acquisition de la connaissance propre à la science moderne : « omnipotence de la science, impotence de la vérité : telle est la double loi de notre connaissance »⁴⁵. Négligeant la vérité dans son essence originelle comme découverte ayant lieu dans l'ouvert du Là, qui fait place au surgissement surprenant de l'étant en son être, le réel devient alors image, représentation pour le sujet.

⁴³ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.372

⁴⁴ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.383

⁴⁵ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.372

CHAPITRE 4

L'HOMME SOUTIENT ET MESURE LE MONDE

4.1 ~ LA VOLONTÉ ET LA SUBJECTIVITÉ DU SUJET

Nous avons déjà dit que ce qui est vraiment décisif dans l'avènement de l'époque moderne, ce n'est pas que l'homme se soit émancipé du joug des textes sacrés, mais plutôt « que l'essence même de l'homme change »¹. Pour saisir la teneur de ce changement, et pour le mettre en rapport avec la nouvelle vérité, il faut se demander quelle position l'être humain doit occuper dans le monde pour que la réalité soit comprise comme positivité. Pour l'homme moderne, dit Heidegger, le monde est « ce qu'il veut [...] amener et avoir devant soi »² : c'est ce qu'il *veut* proposer, c'est ce qu'il *veut* établir. Jusqu'à présent, nous avons une idée de la vérité et de la réalité telles qu'elles relèvent de l'esprit et de sa méthode, mais il faut considérer la volonté de l'homme qui l'établit. C'est que l'homme « veut [...] poser devant soi en un sens décisif (*in einem entschiedenden Sinne vor sich stellen will*) »³ l'étant qu'il propose, un sens qui redéfinit complètement la situation de l'être humain par rapport au réel. La métaphysique moderne est chez Descartes loin d'être achevée, que l'on pense par exemple au fait que les idées de l'esprit ne relèvent pas seulement de l'esprit, mais en tant qu'elles sont innées relèvent de Dieu, tandis que chez Kant par exemple les concepts de l'entendement relèvent de l'entendement, ce qui radicalise le fait de ramener à soi ce qui est présent. Pourtant, Descartes intègre d'emblée à cette perspective le rôle de la volonté dans le rapport de l'homme au monde. Nous disions plus tôt que c'est avec Descartes que la vérité devient une évaluation dont l'homme est l'unique évaluateur, et qu'il instaurait ainsi un point de vue qui allait amener un rapport de l'homme au monde comme volonté de domination. C'est que la perception, à laquelle le moderne identifie la connaissance, laquelle ne concerne donc l'étant lui-même que de manière dérivée, renvoie plus profondément encore au sujet lui-même, et concerne finalement sa volonté. Non seulement le savoir est identifié au percevoir, mais il faut lire « *percipere* en tant qu'*appetitus* »⁴, parce que « la perception est en son fond appétition, le *cogitare* est en soi un *velle* »⁵, volition, appétit. Ainsi la perception, comme nous le savons, « réfère ou ramène à soi » en tant que représentation, non seulement comme image, mais également comme acte de la volonté.

Nous savons que l'attention portée aux idées y est décisive pour la découverte, mais il faut aussi se rappeler que c'est la volonté libre qui donne son accord à une idée, qui l'accepte comme vraie, erreur d'attention ou pas. Comme le précise J. Beaufret, on peut dire que Descartes impose

¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.80

² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.81

³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

⁴ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.383

⁵ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.383

sur le jugement une « régulation proprement élective, selon laquelle est posé non plus seulement comme perçu, mais bel et bien comme voulu, le fond même de la vérité »⁶, le jugement ainsi réglé consistant ici « en action de la volonté »⁷, de sorte que « l'intuition et la décision vont de pair »⁸. Malgré que Descartes ait posé la perception de l'entendement au centre du processus d'acquisition ou d'intuition des idées vraies, la justesse de la décision de la valeur de vérité « se règle encore plus sur l'assentiment de la volonté que sur la perception de l'entendement »⁹. Ainsi, avec cette nouvelle théorie du jugement à l'œuvre dans sa métaphysique, c'est « le point de vue proprement appréciatif [...] de la valeur qui commence à triompher dans la détermination de la vérité elle-même », un point de vue qui ne trouvera son développement principal que chez Nietzsche, où la vérité est totalement réduite à la valeur, à une estimation. C'est que Kant et Hegel ne définissent le jugement que par rapport à l'entendement : pour Kant c'est le fait de laisser se présenter une chose, dans le cadre des catégories, en tant que cause d'une autre chose par exemple, ce qui donne une couleur interprétative au jugement plutôt que volontaire. La volonté demeurera le fond de la pensée chez les modernes, mais avant Nietzsche elle le demeurera « sans l'emporter sur l'entendement »¹⁰, qui déploie quant à lui son règne sans ambiguïté. Noublions toutefois pas les néokantiens, dont Rickert, qui introduira Heidegger à la philosophie des valeurs, et qui souligne le rôle de l'assentiment dans le jugement, s'accordant à ce sujet avec Descartes ; ni Schopenhauer avant eux, qui se demande ce que vaut la vie avant quoi que ce soit, et qui pose l'être comme volonté. Soit deux balises de l'histoire de la métaphysique qui sont le symptôme du fait que depuis cette perspective cartésienne sur la vérité, « un ébranlement est en route avec la force irrépessible de ce que Heidegger nomme parfois le destin de l'être »¹¹. Il s'agira maintenant d'éclairer l'association entre, d'une part, cette volonté qui, en donnant son assentiment, porte le jugement, lequel consiste alors à « juger bon de s'y prendre ainsi et non autrement »¹², et d'autre part la position par l'homme de l'étant comme proposition et obtention. Or, cet aspect volontaire de la connaissance moderne en dit beaucoup sur la place qui revient à l'homme à l'époque moderne, une place qu'il veut en voulant le monde.

L'homme moderne *revendique* l'autonomie de son propre savoir, dont il trouve le fondement dans la conscience, pour une appréciation indépendante de la vérité de ses jugements. Or, ce fondement inébranlable de la certitude signifie non seulement que le vrai devient certain et que le

⁶ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.188

⁷ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.188

⁸ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.189

⁹ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.189

¹⁰ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.190

¹¹ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.194

¹² Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.194

réel devient objectif, mais que l'homme, en tant qu'il établit ainsi l'étant sur la base de sa volonté, se métamorphose également. Il rejette la foi de l'homme de foi, en retient le désir de son propre salut, le désir de triompher du réel, et de triompher de la mort peut-être, comme l'espérait Descartes. Il veut être sûr des choses pour s'assurer de lui-même, son emprise sur le monde vise une emprise sur sa propre vie, c'est un empire sur la nature érigé pour sa propre sécurité. La conscience relevée par Descartes, « science » de la science, fonde cette entreprise, de par l'indubitabilité absolue qui permet à toute certitude d'être certaine. Je sais des choses seulement parce que je sais que je sais. C'est ce que Heidegger exprime lorsqu'il dit que le fait de savoir quelque chose, pour l'homme moderne, implique de « se poser soi-même devant soi et ainsi de se superposer (*Sich-vor-sich-selbst-stellen und so Sich-auf-stellen*) »¹³ sur tout objet considéré comme étant véritablement. Par le fait même, on peut dire qu'il prend la *position supérieure* dans le réel, qu'il s'érige lui-même comme ce sous l'autorité de quoi toute chose peut légitimement être posée comme étant quelque chose. Or, l'époque moderne trouverait son essence la plus intime dans cette élévation de soi et par soi de l'être humain, dans le soulèvement de celui qui décide du vrai, et du vrai monde. Par l'efficacité de sa pensée proposante, l'être humain rend tout étant possible dans son effectivité, et doit être « avant » que puisse être quoique ce soit, c'est-à-dire se poser elle-même avant de poser quoi que ce soit.

Il semble y avoir, pour Heidegger, deux « substances » dont l'ontologie moderne affirme la possibilité : l'étant efficient qui s'obtient lui-même pour obtenir l'étant en face, et l'étant effectif obtenu, qui constitue l'autre versant nécessaire. Car la « subjectivité qui, à partir de Descartes, prend le pas sur l'antique substantialité [...] ne signifie nullement que l'objet fasse défaut. Elle est en effet, dans son essence, ouverture à l'objet »¹⁴, comme nous le rappelle J. Beaufret. Dans la conscience, je m'obtiens moi-même comme pensée efficiente, et j'obtiens l'étant comme le visé de cette pensée, trouvant son fondement dans l'efficacité de l'obtention. Les choses que je perçois et conçois ne sont vraies qu'en tant que je perçois cette perception, qu'en tant que je conçois cette conception, réflexivité grâce à laquelle une méthode voit le jour comme examen de son propre processus : ces choses certaines sont instituées dans ma pensée, qui est sous-jacente à ces choses qu'elle se propose. La cogitation du moi, proposant et produisant les choses, constitue la substance au fond de toute substance, c'est en ce sens que l'homme devient sujet. « L'homme comme sujet

¹³ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.256

¹⁴ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.43

est la cogitation du moi (*Als Subjectum ist der Mensch die cogitatio des ego*)¹⁵, la pensée réflexive rassemblant monde sur elle-même dans l'unité de la représentation. Toutefois, être sujet « n'a primitivement aucun rapport spécial à l'homme »¹⁶, car dans tout le cours de la métaphysique jusqu'à Descartes, et « encore à l'intérieur de sa métaphysique »¹⁷, l'étant comme tel en général est « subjectif » au sens de substantif, c'est-à-dire au sens étymologique du mot. Ce qui est ainsi subjectif ou substantif, c'est ce qui « gît là-devant à partir de soi-même »¹⁸, c'est ce qui se présente et tient en place au fond de ses propres qualités, c'est ce qui « se trouve au fond de ses propriétés constantes et de ses états changeants (*seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt*) »¹⁹, comme nous l'expliquions plus tôt. L'homme moderne étant substantiel vis-à-vis de tout étant établi par lui, c'est ce que Heidegger appelle la subjectivité du sujet humain, c'est-à-dire la subjectivité, une substantialité propre à l'homme moderne : ce *subjectum*, il faut le « comprendre comme la traduction du grec *hypokeimenon* »²⁰, qui signifie originellement quelque chose qui se présente et « qui rassemble tout sur soi comme fond (*das als Grund alles auf sich sammelt*) »²¹. Le mot « *hypokeimenon* » en grec renvoie originellement aux étants qui portent en eux le fondement permanent de leurs propres qualités, une subjectivité qui est la source du « sujet » d'étude ou de conservation, sur lequel on peut dire quelque chose, « intelligence grammaticale qui présuppose [...] la subsistance, car on ne peut attribuer des prédicats qu'à une chose qui perdure »²², précise J. Grondin.

À l'époque moderne, nous sommes ainsi substantifs ou hypostatiques, mais d'une manière radicale, qui nous distingue de toute substance, en ce que toute substance participe de notre propre substantialité. En tant que le garant de la constance de tout étant, qui nous est par définition constamment présent, mon être fait que les choses autour de moi sont, ce qui me confère une subjectivité ou une hypostase autrement plus fondamentale que la leur, soit la subjectivité. Ainsi « l'homme s'est soulevé, à l'intérieur de la subjectivité de l'étant, en la subjectivité de son essence »²³, cette subjectivité première par laquelle advient toute subjectivité, et qui distingue glorieusement l'être humain de tous les êtres, de toutes les substances. Le sujet humain est le sujet insigne et supérieur à l'époque moderne, c'est le « sujet » dont on parle au fond quand on parle de quoique ce *soit*, car il

¹⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

¹⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.80

¹⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

¹⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

¹⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

²⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.80

²¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.88

²² Grondin, Jean, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet », p. 191-197

²³ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

est au fondement de toute chose comme son garant et son producteur. Du fait que nous nous soyons soulevés au sein du monde comme ceux qui décident de toute vérité et qui tiennent en place tout réalité, l'étantité s'est exposée « d'une façon prononcée »²⁴ comme subjectivité à l'époque moderne, c'est-à-dire comme une substance absolue. Cette violente élévation de l'être humain comme sujet fit alors parvenir le sujet « à un règne (*zu einer Herrschaft*) »²⁵ dans l'histoire de la métaphysique : la subjectivité n'est plus celle de telle ou telle chose, mais détermine le monde entier comme émanant de la subjectivité humaine. Le fondement, la substance, « n'est plus l'étant empiriquement saisissable, la chose même, mais le sujet qui la pense, et par rapport auquel la chose n'est plus qu'un objet »²⁶ représenté, nous explique P. Aubenque ; un sujet, précise quant à lui J. Beaufret, « dont l'être [...] n'est plus dès lors [...] que le corrélat »²⁷.

4.2 ~ LES VERSANTS SUBJECTIF ET OBJECTIF DU MONDE

L'homme moderne se rend certain du monde, disions-nous, au travers de la certitude qu'il a de lui-même : étant celui qui doit garantir le monde, il lui faut une garantie encore plus élevée de sa propre stabilité, de son propre être. Dans cette assurance de soi, cette conscience au fond de toute science, l'être humain, « en tant que proposant de toute proposition, est sûr qu'il est mis en sûreté, ce qui veut dire maintenant : qu'il est (*ist der Mensch [...] sicher, daß er als der Vor-stellende alles Vor-stellens [...] sichergestellt ist, das heist jetzt : ist*) »²⁸. Et c'est parce que l'obtention de tout objet s'obtient elle-même qu'elle peut obtenir l'objet, par elle-même et pour elle-même. Avec la revendication de cette vérité inébranlable, trouvée dans la position de soi de la pensée, l'être humain est *absolument sûr* de lui-même, vis-à-vis de l'étant dont il ne s'assure qu'ensuite, et qui lui est alors *relativement sûr*.

La pensée est ainsi sous-jacente à l'objet pensé, comme fondement agissant de ce qui est assemblé dans la cogitation, lequel à son tour, comme tout étant et donc comme toute substance, doit être sous-jacent à ses propres qualités et changements. La subjectivité de la cogitation est fondatrice de celle du cogité, elle lui est sous-jacente, celui-ci ne se tenant présent qu'en tant qu'obtenu, une tenue ramenée à la tenue de soi par soi du sujet cogitant : « en le proposant, l'obtention pose l'obtenu sur le moi qui cogite (*die Vergegenständlichung stellt vorstellend den Gegenstand auf*

²⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

²⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

²⁶ Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », p.34

²⁷ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.187

²⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.109

das ego cogito)²⁹ ». Si les choses ne tiennent devant nous que dans la mesure où nous les faisons tenir dans la pensée, c'est que nous nous tenons nous-mêmes, par quoi cette « apposition proposante (*dem vorstellend Zustellen*) »³⁰ est rendue possible. En d'autres mots, que l'homme fasse reposer l'être des choses sur son propre être dans la représentation implique qu'il est à lui-même son propre fondement, qu'il est « sujet pour soi-même (*für sich selbst Subjekt*) »³¹, fondant ainsi sa propre obtention des choses. L'homme moderne s'érige lui-même comme la subjectivité absolue en posant l'étant sur soi-même, en ce que « dans cette apposition le moi se montre comme reposant au fondement de sa propre activité (*in diesem Zustellen erweist sich das ego als das, was seinem eigenen Tun [...] zugrunde liegt*) »³², en tant que cogitation sous-jacente à elle-même et donc à toute subjectivité objective. F. Dastur remarque que la représentation moderne des choses consiste en « l'unité de divers modes du *Stellen* »³³ ou du « poser » : le sujet se pose lui-même pour ensuite poser les choses, ce qui revient à se super-poser sur les choses et à s'im-poser dans le monde en s'ap-posant les choses, cela en les pro-posant, par quoi il peut les com-poser en système pour en dis-poser, comme nous le verrons plus loin...

Ainsi dans la représentation, nous ramenons à nous-mêmes ce que nous nous représentons, tout objet est en quelque sorte articulé sur le moi comme son prédicat, comme son effet. Et puisque « l'homme comme sujet est la cogitation du moi (*als Subjectum ist der Mensch die co-agitation des ego*) »³⁴, qui agite ce qui est cogité, il est possible de dire que dans la proposition, la pensée s'ap-pose à elle-même ce qu'elle pense. L'autoposition sur la base de laquelle toute chose est posée dans l'être, détermine la vérité qui était recherchée au départ : en s'instituant comme le domaine « de toute certitude et vérité »³⁵, la conscience s'instituait comme le domaine de tout être, comme la subjectivité fondamentale. Et c'est « à partir de la certitude de cette conscience »³⁶, qui constitue une « certitude fondamentale »³⁷, que la subjectivité de l'homme se détermine, car c'est à partir d'elle que l'homme peut être certain de quoi que ce soit, et donc qu'il peut, en tant que « domaine de toute propositivité (*Bereich aller Vorgestelltheit*) »³⁸, poser l'étant comme étant. Nous nous retrouvons donc en présence d'un sujet qui subsiste en soi de par sa propre position de soi, et d'objets « qui

²⁹ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.255

³⁰ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.255

³¹ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.255

³² Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.255

³³ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.55

³⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

³⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

³⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.196

³⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

³⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.109

subsistent au moins dès lors qu'ils sont pensés ou imaginés et qui bénéficient à ce titre d'un être »³⁹, explique J. Grondin.

Dans un monde où tout étant est l'objet d'une apposition à soi par le moi pensant, et cela à partir de sa propre position de soi en tant que sujet absolu, « tout étant est soit objet du sujet, soit sujet du sujet »⁴⁰, étant donné que le moi est sous-jacent à sa propre activité proposante et donc aussi à toute chose proposée. En tant que celui dont relève la tenue de tout étant, en tant que substance pensante, l'homme s'est peu à peu soulevé à l'époque moderne comme la substance inconditionnée. Or, cette élévation du statut de l'homme signifie en fait que celui-ci « se soulève (*aufsteht*) »⁴¹ au sens où il s'insurge : il surgit au sein du monde en se dressant face au reste du monde. En procédant à un tel « soulèvement » (*Aufstand*)⁴² au sein de l'étantité de tout étant, il marque une rupture dans la manière dont les choses étaient disposées auparavant, cela à son propre avantage, d'où l'insurrection. En s'opposant toute chose, l'homme s'impose en se posant lui-même comme le fondement du monde, ce qui inverse l'ordre des choses qui prévalait dans l'antiquité grecque, où l'être humain était appelé à entendre les choses, une entente qui relevait de l'être même des choses : l'insurrection moderne consiste en ce que l'entente subjugué maintenant les choses, qu'elle les tient et se les approprie, qu'ainsi elle détermine la réalité. Et « seul Descartes était à même de mener à bien l'inversion de la pensée grecque »⁴³ pour ainsi faire accéder l'homme au « premier rang (*Vorrang*) »⁴⁴ de la subjectivité pour en faire un sujet tout à fait « distingué (*ausgezeichneten*) »⁴⁵ par rapport aux autres étants, lesquels manifestent leur propre subjectivité, leur propre substantialité dérivée. Cette haute distinction est due à ce que le sujet humain est sujet pour lui-même, constituant ainsi un sujet « inconditionnel en tant que faisant fond comme fondement »⁴⁶ de sa propre activité proposante, et par le fait même de la propositivité essentielle de tout étant. Rappelons-nous, l'homme s'est élevé lui-même à ce statut à partir du mouvement par lequel il se libérait de la foi dans une vérité qui soit autonome, ainsi le sujet souverain de l'époque moderne « a son origine dans la prétention de l'homme [...] à un fondement reposant en soi »⁴⁷ pour la vérité.

On sait que même si toute chose peut être considérée comme étant « subjective », comme fond de ses propres qualités (constantes ou changeantes), seul l'être humain est qualifié de sujet à

³⁹ Grondin, Jean, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet », p. 191-197

⁴⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

⁴¹ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.256

⁴² Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.256

⁴³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.92

⁴⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

⁴⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

⁴⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

⁴⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

l'époque moderne. C'est qu'il est le « premier et seul véritable sujet »⁴⁸ : la subjectivité de tout étant trouvant sa source dans une mise en sûreté propre à la représentation, la véritable subjectivité « devient conscience de soi (*wird zum Selbstbewußtseins*) »⁴⁹, c'est-à-dire qu'elle devient subjectivité. La conscience, cette « composition proposant de l'obtenu avec l'homme proposant (*vorstellende Zusammenstellung des Gegenständigen mit dem vorstellenden Menschen*) »⁵⁰, accapare ainsi le titre de sujet, comme fondation de tout ce qui tient dans l'être. La composition dont il est question, comme essence de notre conscience, en laquelle et par laquelle nous nous apposons tout ce dont nous affirmons l'être, exprime la structure de la conscience qui s'appose ainsi l'étant. Ce sont les deux pôles de la proposition qui constituent la conscience, tous les deux posés dans le « rayon de la propositivité (*Umkreis der [...]Vorgestelltheit*) »⁵¹, dans l'horizon de l'être comme être proposé, une dimension « que l'homme lui-même prend en garde »⁵² en tant que sujet insigne. Que le sujet proposant et l'objet proposé soient ainsi composés dans la conscience, qu'ils déterminent donc ensemble le rayon de présence constante de tout ce que l'être peut marquer de son sceau, montre en quoi c'est une erreur de croire que l'époque moderne laisse régner un simple « subjectivisme », comme nous l'indiquions plus tôt. L'objet, pôle conditionné de la conscience, laquelle certes trouve sa base dans le sujet conscient, est tout de même indispensable à la conscience, qui est intrinsèquement consciente de son objet et ne se réalise qu'en direction d'un objet de conscience. Voilà plus précisément pourquoi cette époque doit être considérée non pas seulement à partir de la libération de l'homme vers lui-même, mais plus profondément dans la relation qu'elle établit entre l'homme et son monde : « l'essentiel à retenir ici »⁵³ pour la compréhension de la métaphysique moderne est ce « jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme »⁵⁴.

4.3 ~ LE PREMIER RANG DE LA SUBJECTIVITÉ

En tant que sujet, c'est-à-dire en tant que la substance pensante au fond de toute substantialité, l'homme soutient tout étant qui entre en présence, en le présentant lui-même, et en le

⁴⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.80

⁴⁹ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.238

⁵⁰ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

⁵¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

⁵² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

⁵³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

⁵⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

maintenant lui-même dans la représentation : il s'agit de « rapporter à soi »⁵⁵ tout étant et de « le réfléchir dans ce rapport à soi »⁵⁶. La réflexion détermine notre rapport aux choses en ce que dans l'apposition des choses à nous-mêmes, nous nous rapportons toujours les choses en tant que nous les objectons et les obtenons nous-mêmes. En se rapportant toute chose, en réfléchissant toute chose comme sa représentation, l'homme moderne « se met lui-même en scène »⁵⁷ affirme Heidegger, si l'on peut parler de l'espace où tout étant se présente comme d'une scène. En langage plus sobre, on pourrait dire que l'homme moderne se place lui-même « dans le rayon ouvert de la proposition générale et commune (*in den offenen Umkreis des allgemein und öffentlich Vorgestellten*) »⁵⁸, dans l'horizon à l'intérieur duquel tout étant se présente en étant proposé. En tant que celui qui propose tout étant comme tel et donc qui décide lui-même de l'être de l'étant, l'homme moderne non seulement entre en scène mais s'avère même comme le metteur en scène de cette « représentation » dont le « script » repose dans la rationalité. On peut même aller plus loin, et affirmer que « l'homme se pose lui-même comme la scène sur laquelle l'étant doit désormais se présenter »⁵⁹, qu'il s'institue lui-même comme cette scène où se joue toute « représentation ».

Ainsi se présente aux yeux de Heidegger l'avènement de la subjectivité de l'homme, correspondant à l'avènement du monde comme image, ou du réel comme étant objecté et obtenu : deux processus dont le « croisement (*Verschränkung*) »⁶⁰ est « décisif pour l'essence des Temps Modernes »⁶¹. Ce croisement renvoie à l'intime appartenance des deux événements : « que le monde devienne figure et que l'homme devienne sujet au sein de l'étant n'est qu'un seul et même événement (*daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird*) »⁶². Avec l'autoposition de l'homme comme sujet insigne, l'étant est par le fait même devenu objet, il est aussitôt obtenu. Dans cette double mutation métaphysique, c'est toutefois la position fondamentale de l'homme moderne « face à l'étant dans sa totalité »⁶³ qui se transforme avant tout, s'étant par lui-même imposé comme sujet absolu. Le monde étant projeté comme image par le sujet qui s'en assure, celui-ci prend une position privilégiée qui « s'assure, s'articule et s'énonce comme vision du monde »⁶⁴ où l'homme est devenu le théâtre de

⁵⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

⁵⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

⁵⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

⁵⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.91

⁵⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.82

⁶⁰ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.93

⁶¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.84

⁶² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

⁶³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.84

⁶⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

toute apparition du réel, position qui exprime la proximité des deux processus. Car « dès que le monde devient figure (*sobald die Welt zum Bilde wird*) »⁶⁵ l'homme s'est déjà placé en position de vision du monde, ce qui à son tour s'est produit « dès que l'homme a amené sa vie comme sujet au premier rang (*sobald der Mensch sein Leben als das Subjectum in den Vorrang [...] gebracht hat*) »⁶⁶ de toute subjectivité.

Cette position de l'homme dans le monde, ou cette attitude à l'égard du monde comme vision du monde, en laquelle il trouve sa prééminence au sein de l'étant, « signifie pour l'homme être désormais le centre de référence de l'étant en tant que tel »⁶⁷ explique F. Dastur, (*Bezugsmittel* dit Heidegger), ou encore « le centre unique d'une décision sur la nature de l'être »⁶⁸ dans les mots de J. Beaufret. Le sujet humain, qui s'érige au premier rang de la subjectivité, est cet étant duquel tout étant tire son être, et donc « sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant à sa manière d'être et quant à sa vérité »⁶⁹ comme objet. L'homme moderne constitue lui-même la dimension de la propositivité où tout étant se présente comme étant, et « de laquelle tout présent reçoit le sens et le mode de sa présence »⁷⁰. En lui donnant le mode de sa présence, en réglant sa modalité d'apparition, c'est-à-dire sa « présence dans la représentation »⁷¹, l'homme moderne s'institue comme le « modérateur » de toute chose, si l'on peut dire. C'est en tant que porteur de la propositivité de l'étant comme étant, dans le rayon de laquelle tout vient à l'être, que l'homme donne la mesure à tout ce qui est, c'est « à partir d'une égoïté isolée »⁷² qui se pose toute seule, donc à partir d'une autosition absolue de la pensée, que tout étant est déterminé quant à son être. L'étant se conforme au statut que l'homme lui donne en le pensant, il trouve sa raison d'être et ainsi sa constance en ce qu'il l'ap-préhende (on pourrait dire aussi qu'il l'ap-prend) dans sa raison d'être. C'est en ce sens que notre conscience est le « domaine modérateur (*den maßgebenden Bereich*) »⁷³ de tout étant, qu'il s'agit pour elle de « le réduire à une mesure préallable »⁷⁴. Garantissant ce qui est vrai en se garantissant lui-même au préallable, l'homme se réfère tout et gagne une position privilégiée, celle « d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant »⁷⁵ au travers de sa propre raison, laquelle se saisit de la raison de tout, arrange et dirige ce tout à partir d'elle-même : tout est obtenu en fonction de cet

⁶⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.93

⁶⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

⁶⁷ Dastur, Françoise, « La critique de la représentation chez Heidegger », p.53

⁶⁸ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.186

⁶⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.80

⁷⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

⁷¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

⁷² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.94

⁷³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.91

⁷⁴ Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger II*, p.186

⁷⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

arrangement. Les causes que la raison projette dans le monde sont assurées par une approche quelque peu agressive comme nous le disions. Ce que nous savons moins, c'est que la mesure que nous donnons aux choses se mesure, la raison des choses se calcule par des quantités, par quoi justement il peut s'en assurer. En se faisant ainsi lui-même le garant de tout, « l'homme se fonde lui-même comme l'étalon de toutes les échelles selon lesquelles on mesure (avec lesquelles on compte) ce qui peut passer pour certain (*der Mensch begründet sich selbst als die Maßgabe für alle Maßstäbe, mit denen abgemessen und ausgemessen (verrechnet) wird, was als gewiß [...] gelten kann*) »⁷⁶. L'humain assumant pleinement ce rôle qui se devine déjà à partir de l'humanisme de la Renaissance, voulant jouer ce rôle, s'ensuit rapidement que tout jugement « correct » à propos de quoi que ce soit dans le monde, et plus au fond à propos du monde entier, vient de ce qu'il « trace la ligne directrice (*die Richtschnur zieht*) »⁷⁷ pour toute chose.

Toute chose est rapportée à l'homme moderne comme résultat de sa propre efficience, en tant que nous en sommes certains en pensée, que nous pouvons en rendre compte dans le cadre de cette représentativité. En tant qu'une telle chose est ainsi essentiellement représentée et apposée au sujet et par le sujet, tout étant en son être est éprouvé comme étant, il est vécu dans la conscience, dans la vie pensante du sujet. Ainsi Heidegger décrit l'étant de la modernité comme étant « attiré (*einbezogen*) »⁷⁸ dans la vie subjective, car toute chose est *impliquée dans la pensée* consciente, comme dans la source de son ordre et de sa tenue, nous permettant de le tenir à volonté en tant qu'étant. Il est aussi tout à la fois essentiellement « retiré (*zurückbezogen*) »⁷⁹ de la vie subjective, dans la mesure où toute chose est *expliquée par la pensée* qui s'en rend certaine, et par le fait même déployée en son être par la pensée. C'est cette position du sujet, son implication et son explication de tout étant, lequel trouve donc son être dans et par la subjectivité, qui exerce l'unification de tout étant qui nous avons attribuée à la cogitation, qui donne l'assurance de l'unité et de la cohérence de tout ce qu'elle propose. Le monde (l'étant en entier de la métaphysique) tient ensemble en tant qu'il est arraisonné, du fait que toute chose s'aligne sur une obtention qui est calculante, sur une cogitation qui rend compte de tout : cela fait du monde quelque chose de systématique (du grec *sustêma*, « ensemble qui se tient »), de consistant, quelque chose qui tient unifié sur la base de l'unité du moi. Rappelons-nous l'expression « *sich über etwas ins Bild setzen* » que nous avons présentée comme paradigmatique : cette expression affirme du monde moderne, en

⁷⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

⁷⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

⁷⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

⁷⁹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

tant qu'il se rassemble pour nous en image, « qu'il tient devant nous comme système en tout ce qui relève de lui et en tout ce en quoi il consiste (*es in all dem, was zu ihm gehört und in ihm zusammensteht, als System vor uns steht*) ». Ainsi au monde comme image « appartient la consistance, le système (*gehört der Zusammenstand, das System*) »⁸⁰, de sorte que « là où le monde devient figure, le système parvient au règne » (*wo die Welt zum Bild wird, kommt das System [...] zur Herrschaft*)⁸¹. Que la systémativité parvienne à un « règne » signifie que le sujet, sur la base de propre aperception, se donne l'accès à tout, à la chose théorique et à la chose pratique, le *logos* et le *nomos*, l'être et le néant (qui est, puisque le sujet le détermine et le qualifie par rapport à l'être constant). Le sujet ne donne donc pas seulement leur constance aux choses en les tenant, mais aussi leur consistance, de sorte que la figuration du monde est une « configuration de la production proposante (*Gebild des vorstellenden Herstellens*) »⁸². Le mot *Gebild* dit cette con-figuration essentielle du monde, mais dit aussi qu'il est notre produit : ce mot porte en signification un bonne partie de l'être moderne, comme être représenté ou figuré, consistant ou configuré, produit ou établi.

⁸⁰ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.100

⁸¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.101

⁸² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

CHAPITRE 5

L'HOMME PREND POSITION ET PROCÈDE DANS LE MONDE

5.1 ~ L'OCCUPATION CONSCIENTE DE LA POSITION DE SUJET

La position de l'homme moderne dans le monde ne fait pas que « changer par rapport à celle de l'homme médiéval et de l'homme antique »¹, l'avènement de la modernité ne concerne pas seulement la nature de la position comme vision du monde, cela concerne aussi et surtout la manière dont il se retrouve dans cette position. C'est que l'homme *se pose lui-même* comme metteur en scène du monde, il s'institue comme centre de référence de tout étant, il y « prend position » (*Stellung [...] bezieht*)². C'est dire que l'être humain prend place dans cette prééminence sur la base du fait qu'elle est « formellement reconnue par lui »³ comme étant la sienne propre. L'homme moderne impose sciemment et volontairement son standard au monde, il donne la norme à tout étant en pleine connaissance de cause, et s'in-stalle lucidement sur sa stalle, sur son trône. C'est ultimement la manière dont l'humanité s'institue elle-même, selon sa propre raison, comme coïncidant avec la raison d'être des choses, qui constitue cette nouvelle « façon d'être humain (*Art des Menschseins*) »⁴. S'installant au centre du monde, comme centre de référence de toute chose, comme la scène de toute réalité manifeste et certaine, il peut dès lors *qualifier lui-même l'époque* qu'il instaure en s'installant ainsi, une époque moderne, c'est-à-dire une époque nouvelle. La nouveauté de cette époque ne se constate donc pas simplement après coup, car déjà à l'époque moderne, « être nouveau appartient au monde devenu image (*neu zu sein gehört zur Welt, die zum Bild geworden*) »⁵, l'être humain s'insurgeant sciemment, instaurant consciemment une nouvelle époque.

Une fois reconnue comme sienne la position de soutien universel qu'est la subjectivité, l'homme moderne l'investit : notre investiture comme substance du monde constitue une véritable « occupation » de cette position, par laquelle il « occupe le domaine de ses propres pouvoirs (*den Bereich der menschlichen Vermögen besetzt*) »⁶, ceux de la raison qui apporte avec elle la technique et la science. C'est qu'elle dispose de ses capacités préhensives à détenir le monde en face comme sa représentation, et qu'en remplissant le rôle de représentant, elle occupe en fait un « espace de mesure et d'accomplissement »⁷ pour « la gestion de l'étant en totalité (*die Bewältigung des*

¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.91

³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

Seienden im Ganzen) »⁸, gestion par laquelle elle peut venir à bout du monde dans une systématisation. C'est en ce sens que nous disions que l'homme moderne veut être l'étalon de mesure en fonction duquel le monde pourra être mesuré, et obtenu comme système. Non seulement il prend lui-même position au premier rang de l'être de l'étant, mais il « maintient volontairement »⁹ cette position qu'il revendique. Installé sur le trône de qui tient le monde dans ses mains, il voudra s'y maintenir comme « terrain favorable à un déploiement possible de l'humanité »¹⁰ : cette humanité y prend place et en fait une place forte qui est son assurance.

L'époque moderne offre à l'humanité pour la première fois « une position (*eine Stellung*) »¹¹ proprement dite alors qu'il prend position en cette vision du monde, comme centre de référence du monde : c'est qu'il « prend position » en cet autre sens qu'il *décide* de la manière dont il puisse occuper ce centre de référence. En prenant place dans sa subjectivité, l'homme « pose la manière dont il a à se poser par rapport à l'étant (*stellt die Weise, wie er sich zum Seienden [...] zu stellen hat*) »¹², il lui incombe de déterminer la manière dont il assumera cette subjectivité, il doit décider lui-même du genre de stature qu'il a gagnée. C'est qu'il existe plusieurs formes possibles de la subjectivité, diverses « manières dont il se comprend lui-même et se veut »¹³ comme sujet, diverses formations de souveraineté possibles pour l'humanité. C'est selon ces différentes lectures de sa propre sous-jacence que l'homme moderne « peut [...] déterminer et accomplir »¹⁴ sa propre essence, car pour lui se libère le « droit de décider »¹⁵ de la forme de subjectivité au sein de laquelle il accomplira celle-ci. Mais que l'homme prenne ainsi part au fondement ultime en décidant de sa modalité, et qu'ainsi son obtention des choses se fasse à partir d'une forme qu'il détermine lui-même, ne signifie toutefois nullement qu'il fait ce qu'il veut : ce serait alors un « subjectivisme au sens de l'individualisme »¹⁶, lequel résulte plutôt d'un « glissement dans l'inessentiel (*Ausgleitens in das Unwesen*) »¹⁷. Pourtant, il n'est pas impossible qu'il soit égoïste dans le cadre de la subjectivité, étant donné que cet égoïsme subjectif en est un « pour lequel, le plus souvent à son insu, le Je est d'abord déterminé comme sujet (*für den, meist ohne sein Wissen, das Ich zuvor als Subject*

⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

¹⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

¹¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

¹² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

¹³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.99

¹⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.99

¹⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

¹⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.84

¹⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.92

bestimmt ist) »¹⁸. Mais cet égoïsme, celui d'un « Moi réduit à sa gratuité et lâché dans son arbitraire »¹⁹ ne relève pas de l'essentiel, car l'homme moderne est essentiellement au service de la subjectivité telle que présentée jusqu'à maintenant, et la norme que l'homme est pour lui-même est encore obligatoire. L'époque moderne est une époque de l'être qui incombe à l'homme, lequel « fait nécessairement partie du *subjectum* de cette liberté »²⁰ en tant qu'il s'assure à lui-même la vérité, un processus qui ne relève nullement de son libre arbitre. Il doit « modérer » le monde en se référant toute chose, et en instaurant sa propre norme il fait la loi dans le monde, mais sans qu'il soit au-dessus de la loi, en ce qu'il « entre au service de ce nouveau *subjectum* »²¹.

Or, l'homme moderne choisit peut-être entre diverses formes de son occupation du monde, reste que la vérité dont il se rend certain dans la représentation « est obligatoire pour tout Je comme tel (*ist für jedes Ich als solches [...] verbindlich*) »²² : même s'il s'objecte lui-même le monde, l'objectivité du monde l'oblige. Ce qu'il peut affirmer et confirmer dans la pensée comme certain, c'est aussi ce qu'il doit confirmer comme certain. La vérité aura beau trouver sa source dans notre propre agitation cogitative, l'objectivité exerce tout de même sa contrainte en tant que destination de l'être : « tout ce qui veut être fixé par l'obtention proposante comme assuré, et donc comme étant, est obligatoire pour tous (*ist all das, was durch die vorstellende Vergegenständlichung als gesichert und somit als seiend festgestellt werden will, für jedermann verbindlich*) »²³. Ainsi établir l'étant dans la représentation constitue une obligation, celle de réaliser sa propre subjectivité en soutenant le monde. Il devient normal de se rapporter le monde entier, il devient « normal que toute chose doive devenir expérience vécue pour l'homme moderne »²⁴, et donc de se déployer à partir du terrain de sa propre subjectivité pour tout obtenir. Ainsi c'est obligatoirement que l'homme « s'étend sans réserve dans la réalisation de son essence (*uneingeschränkter er in die Gestaltung seines Wesens ausgreift*) »²⁵ et ainsi procède à l'obtention du monde à laquelle « rien ne peut se soustraire (*kann sich nichts entziehen*) »²⁶.

Donc à la réalisation de sa subjectivité ne correspond pas un égoïsme arbitraire, mais plutôt une « lutte expresse contre l'individualisme »²⁷ vers un subjectivisme essentiellement communau-

¹⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.111

¹⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

²⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

²¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

²² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.109

²³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.109

²⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

²⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

²⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.109

²⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.84

taire. Et cette lutte ne peut faire sens que parce que cet égoïsme « peut être abattu par l'embrigadement dans le Nous (*kann niedergeschlagen werden durch die Einreihung [...] in das Wir*) »²⁸ des individualités, par leur arrangement dans une subjectivité plus propice au déploiement de l'humanité. Ainsi, mis à part l'égoïsme, il existe diverses « positions fondamentales de la subjectivité »²⁹ dans lesquelles l'homme peut prendre place et sur la base desquelles il peut se développer comme sujet. Lesquelles? Il peut notamment vouloir réaliser sa subjectivité « comme État, nation, et peuple, ou bien comme humanité générale »³⁰. C'est dire que la subjectivité humaine peut se comprendre et se déterminer comme étant nationale ou populaire. Par cet embrigadement des individus dans le « Nous de la société »³¹, chacun entre alors dans les rangs de la communauté, et « la subjectivité gagne simplement en pouvoir (*gewinnt die Subjektivität nur an Macht*) »³² par cet arrangement, elle augmente sa puissance. Toutes ces prises de position vont dans un sens : avec les divers arrangements de la subjectivité s'accomplit la gestion complète du monde à laquelle l'homme moderne est appelé, une mise en sûreté du monde d'autant plus achevée qu'elle est accomplie en commun. Ces divers arrangements subjectifs, en lesquels l'humanité se comprend comme étant sous-jacente au monde, font en sorte qu'elle « se donne le pouvoir d'un règne sur le globe terrestre (*zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt*) »³³, qu'elle s'habilite à dominer le monde. Ce qui donne finalement un « impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement »³⁴ qui constitue le sommet du subjectivisme moderne, son point culminant, qui n'est en rien le résultat d'un « subjectivisme » égoïste, mais résulte d'une obligation de l'homme moderne global envers la réalisation de sa propre essence.

Notre formule paradigmatique de la modernité, « *sich über etwas ins Bild setzen* », trouve ici son sens plein en intégrant une dernière signification : le fait de « s'arranger pour (*sich darauf Einrichten*) »³⁵ quelque chose, de s'ajuster, de se préparer, ou de se disposer à quelque chose. Ce qui se précise, c'est la manière dont l'objectivité est une obligation pour nous, dont il nous faut obtenir toute chose, et la manière dont notre propre subjectivité nous oblige, la manière dont nous devons soutenir le monde dans cette obtention. Nous savons maintenant, d'une part, que l'humanité doit se disposer à cette tâche d'une certaine manière, elle doit s'arranger pour accomplir son destin,

²⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.111

²⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.99

³⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

³¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.83

³² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.111

³³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.111

³⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.99

³⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.111

sous la forme voulue, étatique, populaire, etc. C'est en comprenant comme elle le veut sa propre sous-jacence au monde que l'humanité se règle sur la norme de l'objectivité et de la systémativité, qu'elle s'ajuste en fonction de l'obtention et de la planification obligatoire du monde. D'autre part, que l'homme moderne se figure ce qu'il en est du monde ne signifie pas seulement qu'il le soutienne comme son hypostase fondamentale, ou qu'il assume une formation propice à ce soutien, mais aussi que ce monde, « tel qu'il nous donne sa mesure et qu'il nous est obligatoire (*so wie es für uns maßgebend und verbindlich ist*) »³⁶, nous impose de *nous orienter sur lui* et de *compter sur lui*. Mais n'est-ce pas le sujet humain qui donne la mesure, n'est-ce pas plutôt l'étant qui s'oriente sur nous quant à sa manière d'être? Effectivement, mais ce que le sujet se rend certain présente une stabilité telle qu'*il en dépend en retour* pour sa propre stabilité, de sorte qu'il nous faut absolument compter sur « l'étant arrangé et objectivement ordonné (*das [...] eingerichtete und gegenständlich geordnete Seiende*) »³⁷ : ce que nous avons établi dans son ordre stable nous oblige en retour en ce que nous pouvons compter sur sa stabilité pour en faire notre demeure à nous. Ainsi l'époque moderne « exige la gestion (*die Bewältigung fordert*) »³⁸ de l'étant, le « chaos non encore ordonné [...] restant justement à maîtriser »³⁹. Le désordre du monde non encore établi dans la proposition appelle et oblige l'humanité moderne à l'établir, tel que l'objectivité du monde le lui demande. Nous savons que le monde établi et obtenu présente une cohérence et une unité qui sont propres à la propositivité, que le système trouve son règne à l'époque moderne. Ce règne du systématique s'exerce « non pas seulement dans la pensée »⁴⁰ : l'homme ne se voit obligé de systématiser le monde que parce que cela lui permet en retour de se soulever et de s'imposer, en s'appuyant sur une planification des étants rendue possible par l'objectivation.

Ainsi la libération de l'homme vers lui-même « ne commence pas seulement avec »⁴¹ l'établissement de sa propre pensée comme base de toute vérité, celle-ci ayant tout de même été ramenée à la réflexion comme « à son fondement (*auf ihren Grund*) »⁴² par Descartes. Ce fondement était nécessaire, et tout ce qui est proprement moderne y trouve son principe, ainsi « la métaphysique de Descartes [...] n'est pas [...] ajoutée après coup et extérieurement à cette liberté »⁴³, elle était exigée par l'époque ; le rejet de la foi n'exigeait pas une théorie de la vérité et

³⁶ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.89

³⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.107

³⁸ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.107

³⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.95

⁴⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.90

⁴¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

⁴² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.110

⁴³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

de la réalité que secondairement, comme un simple accompagnement théorique à cette libération. La liberté moderne trouve sa vérité dans le fondement posé chez Descartes, mais cette liberté se réalise dans l'obtention et la systématisation effective du monde au travers de la technoscience, même si « les phénomènes d'instrumentalisation que nous avons sous les yeux ne sont que les effets d'une véritable révolution ontologique »⁴⁴. La technoscience réalise l'aspiration de la métaphysique moderne, et se voit donner un rôle essentiel, malgré qu'elle soit un effet de la pensée moderne.

5.2 ~ LA SCIENCE MODERNE

La réalité établie oblige l'humanité en ce qu'elle n'arrive à s'y établir en maître qu'en s'appuyant sur la stabilité de cette réalité, qu'en s'orientant sur elle en tant qu'elle est fixée dans la représentation. Nous devons nous mettre nous-mêmes en sûreté en nous aidant de ce dont nous sommes sûrs : compter sur l'étant pour notre propre sécurité, c'est aussi pouvoir *s'attendre à ce que l'étant soit tel ou tel*, pouvoir avoir une garantie que l'étant se comportera de telle ou telle manière. Ainsi cette « mise en sûreté doit être un calcul (*Sicherstellen muß ein Berechnen sein*) »⁴⁵ car seul le calcul « garantit une certitude anticipée et constante »⁴⁶ des choses sur lesquelles on doit compter, ce qui s'exprime au travers de la technique mécanisée et de la science qu'elle exige pour se réaliser. Le réel dont nous avons la garantie en ce que nous le proposons en face et par avance, ne nous est garanti que par « le calcul du proposable accessible à tous et obligatoire pour tous (*das Errechnen des jedermann zugänglichen und für alle verbindlichen Vorstellbaren*) »⁴⁷. C'est l'anticipation du réel, qui s'appuie sur la constance que la science y découvre et sur les calculs qui le projettent dans l'avenir, qui montre le réel comme essentiellement « calculable et finalement manipulable et disponible pour la mainmise technique que le sujet moderne prétend désormais exercer sur la totalité de l'étant »⁴⁸, comme l'explique P. Aubenque.

Or, le projet mathématique de la nature de la science physique nous garantit le comportement de l'étant perçu, et trouve son fondement dans la conscience, car la position du réel dans sa constance repose sur l'autoposition du sujet. La conscience, le je pense = je suis, qui amorce la philosophie réflexive moderne et permet l'obtention de l'étant, constitue « l'équation fondamentale

⁴⁴ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.58

⁴⁵ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

⁴⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.98

⁴⁷ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106

⁴⁸ Aubenque, Pierre, « Les dérives et la garde de l'être », p.34

de tous les calculs »⁴⁹, l'équation à la base de toutes les équations mathématiques. Pensée efficiente et constamment présente à elle-même avec l'effectif présenté, elle manifeste selon Heidegger une correspondance qui fonde celle des équations de la physique mathématique régnante : c'est la stabilité du moi de la pensée qui nous permet de nous assurer de la stabilité des lois mathématiques qui règlent le monde. C'est sur la base de ce que l'homme puisse faire état de sa propre présence de manière inconditionnée qu'il lui est possible de se garantir la présence des choses selon une causalité qui régit tout, qui s'impose à tout étant dont on fait par nature l'expérience. C'est que l'esprit logique des temps modernes ne peut faire autrement que de projeter un plan, apposé à tout ce dont il fait l'expérience depuis Galilée, cette « ponctualité indéfiniment mobile servant de base à l'opérateur »⁵⁰, précise D. Janicaud, un horizon de causalité sur la base duquel les lois de la nature sont forcées de se montrer puis exploitées. Ainsi, dans les expériences scientifiques modernes, explique-t-il encore, « le réel est requis pour être manipulé »⁵¹ selon Heidegger, il est sommé de se montrer dans ses constantes, il est appréhendé ou arraisonné par la raison afin qu'il montre sa raison d'être. Les sciences mathématiques procèdent à la détermination de ces lois de causalité qui rassemblent le monde, qui lui donnent sa consistance, et qui nous permettent l'anticipation du réel, elles sont la « forme indispensable de cette installation de soi (*unentbehrliche Form dieses Sich-einrichtens*) »⁵² de l'homme moderne dans le monde, position consciemment gagnée et assumée. Puisque cette installation au centre du monde caractérise l'époque, ces sciences constituent donc la voie privilégiée par où les temps modernes accomplissent de leur essence ; c'est « la puissance fondamentale de la métaphysique », nous dit H. Buchner, qui « commence à s'étendre à travers l'Europe des temps modernes par la science et la technique »⁵³. Autrement dit, l'essence de la technique, qui coïncide avec la métaphysique moderne dont il est question ici, appelle la science moderne et la technique mécanisée qu'elle permet de mettre en branle et au travers desquelles elle déploie sa puissance en Occident. Or, la science moderne se décline selon Heidegger en trois composantes essentielles, soit la projection, la méthode, et l'exploitation. Trois aspects qui, lorsqu'on les examine, révèlent en retour le fondement de la modernité que nous nous sommes efforcés de décrire, au point où l'on pourra se demander s'il ne s'est pas inspiré de la science moderne pour dégager les traits essentiels de la modernité...

⁴⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.97

⁵⁰ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.58

⁵¹ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.59

⁵² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

⁵³ Buchner, Hartmut, « Heidegger et la métaphysique », p.213

a) La Projection (*Entwurf*)

Heidegger caractérise la science moderne comme une *recherche*, aussi n'y a-t-il la « science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude »⁵⁴ de la représentation. Or, ce qui détermine en premier lieu ou le plus fondamentalement la recherche, dans le cas de la science physique moderne du moins (nous glisserons plus loin un mot sur ce qu'il dit de l'historiographie moderne), c'est une *projection mathématique de la nature*. Cette projection est importante pour comprendre ce que Heidegger veut dire lorsqu'il dit que le savoir scientifique moderne *s'installe soi-même* dans un domaine d'étant, en l'occurrence la nature, pour entreprendre son enquête sur cette sorte d'étant et se réaliser comme savoir. Pour que le chercheur moderne puisse procéder à sa recherche sur un phénomène naturel, il faut que s'ouvre déjà pour lui dans la nature ce que Heidegger appelle un secteur : c'est dans ce secteur préalablement ouvert que l'investigation scientifique se meut, et « c'est précisément dans l'ouverture d'un tel secteur d'investigation que consiste le processus fondamental »⁵⁵ de la science moderne.

Or, précise-t-il, c'est en projetant un *plan fondamental des phénomènes naturels* (*Grundriss*) que le scientifique moderne ouvre ce secteur dans la nature, un plan qui permet, nous le verrons, la planification des expériences scientifiques par lesquelles une hypothèse scientifique se confirme ou non. Ce plan fondamental qui est projeté sur la nature consiste en une prédétermination des phénomènes naturels selon laquelle ceux-ci se manifestent dans leur objectivité, aussi le déjà ouvert qui s'ouvre au préalable dans la nature par cette prédétermination, Heidegger l'appelle le secteur ou le rayon *d'objectivité*, une objectivité trouvée dans la nature qui fait écho à l'objectivité métaphysique de l'étant comme tel obtenu par le sujet moderne. Qu'y a-t-il dans ce secteur ? Que projette le chercheur lorsqu'il projette un plan des phénomènes naturels sur la nature ? Que « prédétermine » le chercheur dans la nature pour y conduire son investigation ? Ce sont des éléments tels que la « ponctualité indéfiniment mobile » dont parlait Janicaud, au travers desquels le chercheur approche la nature, et qu'il envisage comme autant de *jalons* ou de repères qu'il marque à l'avance dans la nature pour guider et diriger son investigation. Ces prédéterminations constituent un secteur déjà ouvert, en ce qu'elles sont des signes au moyen desquels le chercheur arrive, plutôt qu'à une connaissance purement nouvelle de son objet d'étude, à sa *reconnaissance*, après ce qu'il conviendrait d'appeler une anticipation sur la base du déjà connu. Pour le chercheur, être « lié par

⁵⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.79

⁵⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.71

un tel jalonnement constitue la *rigueur* de la recherche »⁵⁶, dit Heidegger, dans le cadre de la terminologie précise qu'il s'est forgée. Or, c'est par cette prédétermination, c'est par ces repères qui sont marqués à l'avance dans la nature qu'on *s'assure*, en science moderne, du secteur d'objectivité dans lequel l'investigation peut se mouvoir, une assurance qui fait écho à l'assurance que le sujet moderne se donne de l'étant comme tel dans la représentation. Le chercheur se re-présente son domaine d'investigation parce qu'il re-connaît ce qu'il y trouve, il obtient l'étant qu'il a devant lui en ce qu'il l'anticipe à partir du déjà connu.

Heidegger a un nom pour ce déjà connu par lequel une reconnaissance de la nature est rendue possible : c'est le *mathématique*, qu'il explore en détail dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, et dont les mathématiques au sens où on l'entend normalement découlent. Ce n'est que parce qu'on trouve dans les nombres « le plus re-connaissable »⁵⁷ qu'ils ont confisqué le nom de mathématique. C'est au sens grec du mot qu'il pense (*ta mathemata*), qui renvoie à « ce que l'homme connaît déjà d'avance lorsqu'il considère l'étant »⁵⁸. Donc la physique moderne « ne peut procéder ainsi, c'est-à-dire mathématiquement, que parce qu'elle est elle-même, *en un sens plus profond*, déjà mathématique »⁵⁹. Ainsi d'une part les nombres sont déjà connus (ce qui rappelle Platon comme premier stade vers la modernisation de la philosophie), mais d'autre part également la *corporéité* dont on se fait d'emblée une idée, et en fonction de laquelle on reconnaît les corps rencontrés dans la nature. De ces prédéterminations, de cet « ensemble cohérent, fermé sur lui-même, des mouvements spatio-temporels de différents centres de gravité »⁶⁰, se dessine la possibilité du calcul de cette mobilité qui constitue la science physique. On serait tenté d'y ajouter la causalité et la réciprocité que Kant situait également du côté du déjà connu, en plus de la quantité et de la substantialité dont il vient d'être question, pour avoir un portrait global de la structure de base de la nature telle qu'elle est appréhendée par Newton : un mouvement indéfini de ponctualités, dans une spatio-temporalité où tous les endroits et tous les moments s'équivalent. Dépassée, cette structure ? Pas réellement, car la physique post-newtonnienne, avec laquelle Heidegger était familier, n'a fait qu'affiner cette grille, sans en changer l'essentiel : tout phénomène naturel n'est encore considéré comme tel par la science moderne qu'en tant qu'il est mesurable, et ainsi « doit être projeté et vu dans ce plan fondamental de la nature »⁶¹, qui est l'horizon de sa visibilité. C'est seulement par la rigueur, par la fidélité de la

⁵⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.71 (nous soulignons)

⁵⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.72

⁵⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.71

⁵⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.71 (nous soulignons)

⁶⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.72

⁶¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.72

recherche à ce jalonnement, et donc en s'assurant ainsi son secteur d'objectivité, qu'un réel savoir de la nature peut advenir. C'est cette rigueur mathématique qui constitue *l'exactitude* propre de la recherche en science de la nature, une exactitude plus fondamentale que la seule précision du calcul, et qui définit la représentation ou la proposition de l'objet naturel par le sujet, son établissement comme *étant certain*. Voilà une manière principale dont le sujet porte en lui l'essence de tout étant, et coïncide avec l'être de l'étant aux Temps Modernes : en lui imposant un plan fondamental issu de sa propre faculté cognitive, en déterminant les phénomènes naturels par anticipation au moyen de la mesure, laquelle s'accomplit par le calcul. C'est précisément ce qui permet au chercheur d'émettre des hypothèses de recherche vérifiables dans des expériences contrôlées, lesquelles hypothèses concernent des lois qui régissent le mouvement de la matière, et qui donc ont en quelque sorte un caractère pratique, applicable. Ce sont ces expériences qui nous indiquent le second caractère de la science moderne comme recherche, soit la méthode expérimentale.

b) La Méthode (*Verfahren*)

Dans les expériences scientifiques, qui déterminent la recherche aussi essentiellement que son aspect mathématique au sens fondamental, le phénomène naturel est « cité et arrêté par avance »⁶², nous dit Heidegger, il est *sommé de comparaître* afin qu'il rende des comptes, si l'on nous permet cette terminologie judiciaire : il est *pro-duit*, pour rappeler un terme dont nous avons usé pour qualifier le comportement du sujet moderne à l'égard de l'étant en général. L'anticipation qui se fait sur la base du plan fondamental projeté contre la nature, se traduit en une production du phénomène naturel qui est attendu selon les calculs opérés par le chercheur. Le sujet moderne n'y fait pas qu'« amener devant » l'étant comme tel, il le produit littéralement, et il peut le faire grâce au jalonnement, grâce aux repères prédéterminés pour l'investigation. C'est alors, dans l'expérience, que la projection et la rigueur « *se déploient* vers ce qu'ils sont »⁶³, dit Heidegger. Le processus de validation ou d'invalidation de l'hypothèse scientifique est la *réalisation* de la projection préalable du plan fondamental sur la nature, en ce que le phénomène anticipé se manifeste tel qu'il a été anticipé ou non, ce qui dans les deux cas permet en retour au chercheur de connaître la loi particulière qui régit son comportement, soit le secret qui est recherché, ou plutôt qui est extirpé de la nature. C'est le moment de l'investigation concrète, de la reconnaissance con-

⁶² Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.72

⁶³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.73 (nous soulignons)

crète de la nature, reconnaissance qui permet la connaissance des lois qui n'étaient quant à elles pas encore connues. C'est l'exploration agressive qui consiste à sommer la nature de livrer ses secrets, à l'arrêter pour vérifier une loi naturelle dont on soupçonne l'existence. Car de la projection du plan à l'exécution de l'expérience, que se passe-t-il ? On se représente ou on propose certaines conditions, on imagine certaines conditions expérimentales en fonction d'une loi dont on tente de vérifier la réalité, des conditions qui concernent certains mouvements contrôlables, à la suite de quoi on examine *empiriquement* les faits dont on anticipe la réalisation et qu'on mesure au moyen de calculs, ce qui en retour permet de confirmer les lois posées au départ selon le plan, et de trouver la *nécessité* selon laquelle la nature se comporte. L'imagination de conditions expérimentales, qui apporte à l'homme moderne son savoir de l'étant naturel, et qui *au bout du compte* lui permet de reconnaître l'étant en tant qu'étant, n'est nulle autre que l'imagination dont nous parlions plus haut, et qui nous servait à concevoir l'objectivité moderne, en ce que le monde est essentiellement imaginé comme tel par l'homme moderne. Des hypothèses sont donc *proposées*, un autre terme qui pourrait renvoyer, en son sens commun, quoique moins directement, à la proposition de l'objet par le sujet dans le cadre de la métaphysique moderne : le plan et les hypothèses sont posés d'avance, ce qui renvoie à un dessein, à un thème de recherche posé en prévision d'une expérience possible.

Qu'est-ce qui est rendu possible par l'expérience, par la vérification d'hypothèses, par l'obtention d'une nécessité dans le comportement de la nature ? Heidegger affirme que ce processus permet à la nature de nous faire face dans sa multiplicité, étant donné que le secteur ouvert dans la nature présente *différents niveaux et entrelacements*. Qu'est-ce que tout cela signifie ? Que la méthode de la science moderne donne au chercheur la possibilité de se représenter ce qu'il y a de variable dans la nature « dans sa variabilité »⁶⁴. Il cherche à saisir la nature « dans la plénitude du détail et des faits »⁶⁵, à avoir une vue libre sur sa variabilité, seule manière de saisir objectivement la nature. Or, c'est dans ce que Heidegger appelle « l'horizon de l'incessante nouveauté et du changement »⁶⁶ qu'il peut acquérir cette vue sur la variabilité de la nature, cette perspective où les faits qui sont examinés par la méthode expérimentale deviennent objectifs, en ce qu'ils sont *fixés dans la nécessité* de la loi confirmée. C'est lorsque ce qu'il y a de variable dans la nature, ce qu'il y a de nouveau et de changeant, est saisi dans la nécessité des lois, que ce même variable factuel apparaît dans sa variabilité. Se représenter ainsi le factuel, le variable, dans sa variabilité, c'est se représenter l'étant, c'est l'accès des faits à la représentation, à l'objectivité. Le chercheur considère la nou-

⁶⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.73

⁶⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.73

⁶⁶ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.73

veauté, le changement et le mouvement de la nature dans sa constance, dans sa nécessité, en une loi qu'il confirme par l'expérience après l'avoir affirmée, par quoi les faits naturels deviennent objectifs. En d'autres termes, le chercheur clarifie ce qu'il y a de nouveau et de changeant dans la nature, donc ce qui n'est pas clair au départ, en l'*expliquant* par une loi posée dans le cadre du plan fondamental (une loi de mobilité spatio-temporelle), donc *au moyen de ce qui est déjà clair* : cette explication, en d'autres mots, « fonde l'inconnu par le connu tout en avérant le connu par l'inconnu »⁶⁷. Le chercheur propose l'examen d'un champ de faits pour trouver son explication, proposition qui vise à saisir et à suivre un ensemble de mouvements dans la nécessité de son déroulement, dans certaines conditions que le chercheur doit se représenter selon les exigences du plan fondamental qui est déjà connu : c'est une « clarification à partir de ce qui est clair »⁶⁸.

c) L'Exploitation (*Betrieb*)

Ce que Heidegger appelle l'exploitation en science moderne découle de ce que le secteur préalablement ouvert dans le domaine d'investigation est *délimité*, que donc toute science moderne est particulière en ce qu'elle vise un champ délimité de faits à examiner, ce qui entraîne une spécialisation des sciences qui ne peut que les faire avancer, sans toutefois les faire se disperser. Elles ne se dispersent pas parce qu'elles *s'organisent* dans des instituts : la recherche y organise son propre mouvement, son propre progrès. Notamment, la science moderne *conquiert* le secteur qu'elle ouvre dans l'étant au travers d'un échange des résultats obtenus entre les instituts et d'une réutilisation de ces mêmes résultats par les instituts, qui alors se réorganisent en de nouvelles investigations : telle est « l'exploitation » ou la mobilisation des ressources et des résultats opérée par les instituts scientifiques en vue de résultats escomptés. La recherche est ainsi toujours encerclée par ses propres résultats, dont elle se sert pour avancer encore et toujours : elle s'ouvre par soi-même des possibilités d'investigation. Cela fait écho à *l'occupation par l'homme de ses propres pouvoirs*, dont nous avons traité plus haut, pour décrire le fait qu'il prend position de lui-même dans le monde à l'époque moderne. Or, ce qui capte surtout l'attention de Heidegger, c'est la manière dont cette auto-organisation elle-même confisque toute l'attention des scientifiques, de sorte que la science « se spécialise exclusivement dans l'activation de la maîtrise totale de son mode de procéder »⁶⁹ pour devenir organisation *pure*, ou ce qu'on peut appeler un « activisme affairé ». Alors, qu'est-ce

⁶⁷ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.73

⁶⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.73

⁶⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.78

donc, en son sens fondamental, que cet activisme affairé ? C'est l'effet que produit sur la communauté scientifique la concentration de leurs efforts sur le processus même de la recherche, soit une *apparence de réalité* : ne sont réelles que les *réalisations* de la méthode expérimentale, par laquelle les instituts scientifiques réalisent leur *rendement*. C'est ce qu'il nomme l'excavation de la recherche, laquelle est tout entière absorbée par les explications qu'elle tire de ses expériences. « C'est que le chercheur est poussé de lui-même, et cela nécessairement, dans la sphère du technicien, au sens essentiel ou nous prenons ce mot. Ce n'est qu'ainsi qu'il reste efficace, donc, dans l'esprit de l'époque, *effectif et réel* »⁷⁰ (*wirklich*), ce qui n'est pas sans rappeler que *l'efficience* du sujet moderne, de sa rationalité et de sa volonté sous-jacente, s'imposait aux Temps Modernes comme le fondement métaphysique de l'étant qu'il s'oppose, qui n'est alors qu'effectif. Mais si l'homme est ici qualifié par l'adjectif *wirklich*, et non pas *wirkend* comme c'est le cas pour le sujet moderne qui est *das Wirkende*, alors que l'objet est *des Wirkliche*, il faut au moins poser la question suivante, qui restera en suspens : est-ce parce que la communauté scientifique est mobilisée au profit de résultats escomptés par l'organisation effrénée, qu'il devient ici effectif, ou objectif ?

Mais, pourrait-on se demander alors, qu'y a-t-il sinon l'obtention des résultats, quoi d'autre que la découverte des lois qui montrent la constance des mouvements de la nature à laquelle l'homme peut se fier ? Il y a la projection elle-même du plan, qui est laissée derrière par l'organisation de la recherche en instituts, qui n'aspire plus qu'au rendement : le projet est oublié, il est considéré comme réglé ou donné, on n'a donc plus aucune considération pour lui, on n'a plus aucun souci de le renouveler ou de le confirmer en retour depuis les résultats qu'on s'obstine à accumuler, le fondamental ou l'essentiel est mis de côté au profit de l'apparence. Il y a évidemment derrière tout ça, derrière toute cette coopération effrénée des instituts pour un rendement accéléré, une alliance de première importance avec *l'industrie* de la technologie. Ce qui fait qu'on peut appeler cette association de l'organisation de la recherche en collaboration institutionnelle et des corporations technologique la technoscience, association qui émane de l'essence de la technique, c'est-à-dire de l'objectivation du monde par un sujet humain hypostasié, qui fait ici figure de subjectivité. Il y a un dessein de maîtrise de la nature, de sécurisation de la nature *pour* l'installation de l'homme dans le monde, ce qui confirme le lien entre la position de l'homme moderne dans le monde dont il est question au début de ce chapitre, et l'œuvre scientifique moderne. C'est au sein de cette situation fondamentale de l'homme face à l'étant que la science *pourchasse* et *entasse* ainsi ses résultats par

⁷⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.77 (nous soulignons)

elle-même aussi efficacement, pour en faire le compte régulièrement, un « organisationnisme » qui manque son propre fondement et qui donc a tort en s'identifiant lui-même à l'érudition réelle, qui devrait non seulement faire le compte de son rendement, mais également prendre en compte son fondement. Cet organisationnisme (organisation pure) est une menace qui gît dans l'organisation même de la recherche, laquelle pourrait considérer son fondement, et contre laquelle il s'agit de se battre constamment, d'où l'intérêt que Heidegger développait pour la possibilité de son intervention dans cette sphère sociale : faire en sorte que l'organisation, qui est inévitable, puisse se maintenir dans son procédé, dans une ouverture à son projet fondamental, laquelle doit demeurer ouverte. C'est un équilibre que Heidegger envisageait, entre l'efficacité de l'organisationnisme, qui en soi est un monstre, et le caractère organique de la recherche, qui demande naturellement les instituts dont elle a besoin pour s'organiser.

Laissons finalement Heidegger résumer l'essence de la science moderne, sur la base de ses trois éléments fondamentaux :

« La science moderne se fonde et en même temps se spécialise dans les projets de secteurs d'objectivité déterminés. Ces projets se déploient dans le procédé correspondant, assuré par la rigueur. Le procédé, à son tour, s'organise en mouvement d'exploitation dans les centres de recherche. Projet et rigueur, procédé et organisation des divers centres, constituent dans leur interaction continue l'essence de la science moderne, et en font une recherche. »⁷¹

L'obtention de l'étant qui advient dans la science moderne, consiste en ce que l'homme va trouver lui-même les lois du monde sur la base de connaissances pures qui lui permettent de poser des hypothèses de lois qu'il peut vérifier par lui-même au moyen de conditions expérimentales imaginées : c'est « une procession qui se fait à partir d'elle-même dans le secteur de l'assuré (*ein von sich aus Vorgehen in den [...] Bezirk des Gesicherten*) »⁷². Au moyen de ses calculs, que la mesure du projet conditionne, il avance de lui-même dans un monde où il peut toujours obtenir plus encore, et ainsi entreprend une « procession dans le secteur *sans borne* d'une possible obtention par le calcul du proposable (*Vorgehen in den eingeschränkten Bezirk der möglichen Vergegenständlichung durch das Errechnen des [...] Vorstellbaren*) »⁷³. C'est dans cette procession du savant dans la nature que se produit la *mise en demeure* proprement moderne de l'étant, par où l'étant comme tel *demeure* et par où « tout est sous contrôle » à l'époque moderne. La proposition de l'étant se révèle

⁷¹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.78

⁷² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

⁷³ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.106 (nous soulignons)

donc, dans le phénomène de la science moderne, être une « obtention procédante et maîtrisante (*vorgehende, meisternde Vergegenständlichung*) »⁷⁴ par laquelle l'étant est fixé dans son domaine de disponibilité, nous explique Heidegger. Les calculs de la recherche scientifique aménagent le monde selon un plan qui le fait apparaître dans sa systématité, qui ne peut se faire jour que par la coopération de la communauté scientifique au grand complet, ce qui en retour permet à l'homme de s'y installer en maître, puisqu'il possède par ces calculs les clés du système du monde. Par la recherche advient, selon H. Birault, « une production, mais une production pensée comme une provocation ou une sommation »⁷⁵ de l'étant : la méthode expérimentale fait venir devant nous le monde dans sa constance, dans la nécessité de ses lois, auxquelles est réduite la nouveauté dans le monde... Et si la nouveauté du changement et du mouvement de la nature est mise de côté au profit du rendement, est-ce aussi *l'événement* de l'être qui est manqué par là ?

La nature, du point de vue de l'essence de la technique et donc de la métaphysique moderne dont découle la science moderne, « est mise en demeure de nous livrer les énergies nous permettant d'assurer notre maîtrise sur elle »⁷⁶, et c'est ce domptage des énergies qui réalise ultimement la maîtrise de la nature. Le monde, nous dit Heidegger dans *Sérénité*, apparaît alors à l'homme moderne comme « un objet sur lequel la pensée calculante dirige ses attaques, [...] un unique réservoir géant, une source d'énergie pour la technique et l'industrie modernes »⁷⁷, dont il peut disposer en mettant « en jeu la puissance illimitée »⁷⁸ de ses calculs pour une « conquête du monde »⁷⁹, voilà le « processus fondamental des Temps Modernes »⁸⁰.

La position de l'homme moderne est une vision du monde où la systématisation est toujours plus avancée et toujours plus englobante, ce qui implique que la conquête du monde prend la forme d'une « explication entre visions du monde (*Auseinandersetzung von Weltanschauungen*) »⁸¹, d'une lutte entre les systèmes les plus avancés dans l'obtention du monde, donc entre les visions les plus à jour qui ont « déjà recouvert les positions extrêmes de l'homme (*die bereits äußersten Grundstellungen des Menschen [...] bezogen haben*) »⁸², les systèmes les plus élaborés : les systèmes *physiques* ainsi que les systèmes *métaphysiques* qui leur correspondent en amont. Ainsi, par l'élaboration des représentations du monde et par leur confrontation, « l'homme lutte pour la

⁷⁴ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.108

⁷⁵ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.370

⁷⁶ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.370

⁷⁷ Heidegger, « Sérénité », in *Question III*, Paris, Gallimard, 1978, p.141

⁷⁸ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

⁷⁹ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

⁸⁰ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

⁸¹ Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

⁸² Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p.94

situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant »⁸³, et c'est « conformément au sens de »⁸⁴ cette lutte qu'il mobilise les puissantes ressources de la recherche scientifique. Cette confrontation des conceptions du monde, qui se répondent et s'expliquent, en tant que mise en œuvre du processus de conquête du monde, correspond au « rapport moderne à l'étant [...] dans son déploiement décisif »⁸⁵, et constitue la phase la plus durable de l'époque moderne selon Heidegger. L'être humain s'installe au milieu de la nature, laquelle « doit en premier lieu entrer dans la disposition de la représentation »⁸⁶, pour alors être portée, dans la lutte entre les visions du monde, au « centre [...] de tout débat »⁸⁷ et devenir ainsi l'objet de toutes les thèses, étant avant tout l'« objet d'une emprise (*Gegenstand des Angriffes*) »⁸⁸, d'une appréhension. Ainsi la nature constitue d'abord ce qui « s'ajuste à la volonté de l'homme (*sich [...] im Wollen des Menschen einrichtet*) »⁸⁹ qui veut accomplir son destin comme sujet souverain. Le monde où l'homme s'installe, la nature planifiée et mise en sûreté, qui est « voulue à partir de l'essence de l'être »⁹⁰ et ainsi obtenue, « partout [...] apparaît [...] comme objet de la technique »⁹¹, c'est-à-dire comme mise à la disposition de l'homme, au moyen notamment de la science, puis au travers des technologies qui en sont tirées.

La technique, qui existait depuis des millénaires en Europe, devient à l'époque moderne « l'exécution d'un dispositif de calculabilité totale »⁹², dit D. Janicaud, comme si c'est l'exécution elle-même qui devenait la seule visée, comme si tout devait absolument être calculé pour être contrôlé. « L'homme prend ontologiquement les pleins pouvoirs, grâce à la physique mathématique, pour une transformation du monde sans précédent »⁹³, alignée sur la volonté humaine, qui ne cherche plus qu'à s'installer de plus en plus solidement en tirant profit de la nature, en lui prenant son énergie pour en faire d'immenses réserves. Cette maîtrise technoscientifique du monde est un destin au sens d'un envoi fatal de l'être même, qui possède « le caractère inévitable de l'héritage épistémique qui a produit notre modernité »⁹⁴, comme aboutissement naturel de la superposition autonome de l'homme moderne sur le monde : « c'est bien que nous sommes tous embarqués dans

⁸³ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

⁸⁴ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

⁸⁵ Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», p.85

⁸⁶ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

⁸⁷ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

⁸⁸ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.256

⁸⁹ Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», p.256

⁹⁰ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

⁹¹ Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.210

⁹² Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.58

⁹³ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.58

⁹⁴ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.59

un immense processus historique qui transcende nos volontés et nos souhaits »⁹⁵, qui a son impulsion bien à elle. C'est un envoi de l'être, cela n'a jamais été l'invention de l'homme, tout comme chacune des époques de la pensée, il « serait donc vain de vouloir freiner le développement ou le déferlement proprement fatal de la technique »⁹⁶, explique H. Birault. L'homme moderne ne pouvait que finir par procéder à un « arraisonnement total de tout ce qui est, en vue d'un rendement maximum »⁹⁷, explique quant à lui F. de Towarnicki. Le rendement cesse éventuellement d'advenir en vue de l'assurance de soi de l'homme, et advient par lui-même, parce que la volonté, au travers de son « objectivation inconditionnelle de toutes les choses présentes », explique D. Saadjian, « déploie son être dans la volonté de volonté »⁹⁸, c'est-à-dire, explique Janicaud, une « volonté autoréférée sans ouverture à une autre dimension », sans ouverture à cela même sur quoi elle s'exerce, tout simplement tendue vers le rendement, vers sa propre efficacité...

⁹⁵ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.59

⁹⁶ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.368

⁹⁷ De Towarnicki, F., « Être et temps, le séisme d'un autre commencement », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, p.29

⁹⁸ Saadjian, D., « Une lecture du *Travailleur* », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, p.39

CONCLUSION

Nous sommes d'accord avec les conclusions de Trish Glazebrook, dans son article *Heidegger on the experiment*, pour dire que c'est la science moderne qui sert de base à Heidegger pour caractériser la pensée moderne en termes de production, de maîtrise, de préhension, d'agression, et de domination du réel par une pensée calculante. « La science moderne n'est pas qu'un aspect de l'âge moderne parmi d'autres. Plutôt, c'est la base sur laquelle l'époque moderne comme un tout peut être mise en lumière de manière critique »¹, dit-elle, et c'est cette critique qui permet à Heidegger de dire que cette époque contient en elle le danger de voir l'homme perdre ce qui le définit en propre, soit sa capacité à voir l'être dans son émergence gratuite, comme surprenante merveille, dans un oubli de l'être comme avènement soudain, et dans un oubli moderne de cet oubli même. « L'être ne peut pas être installé et maîtriser comme image. D'où son oubli à l'époque du monde comme image; et le cèlement même de cet oubli dans l'expérience qui réduit le réel à ce qui peut être quantitativement représenté »². Plutôt qu'une « appropriation » (*Er-eignis*), nous nous trouvons devant son contraire : « une expropriation si extrême qu'elle risque d'étouffer toute conscience de ses carences »³, comme le formule D. Janicaud. Expropriés de notre propriété essentielle, si l'on peut dire, soit celle d'assister à l'être, de le penser et de le nommer dans sa gratuité et sa soudaineté (dans la poésie). Au lieu de cela, nous sommes réduits à constituer les ressources humaines mobilisées pour l'exploitation généralisée du monde pour notre assise en son sein. « Une société hypertechnicienne », explique-t-il, « risque de ne plus laisser advenir que l'extériorité insignifiante du fonctionnalisme »⁴. Cette insignifiante correspond-elle à une perte de vue de la seule véritable signification, soit celle, historique, qu'un mortel peut donner à sa vie dans la conscience de sa mortalité, une considération étrangère à l'efficacité technique ? Est-ce encore de l'authenticité abordée dans *Être et temps* qu'il s'agit, d'une capacité de l'homme à faire sens de sa propre vie dans la pleine conscience de sa dérégulation, de sa solitude, et de l'unicité de son histoire : la sienne, celle de son peuple, etc ? Or, à l'époque moderne « s'avance [...] une entreprise d'exploitation systématique de la terre et de l'homme, à qui, dès lors, se trouve retiré tout ce qui lui assurait jusqu'à maintenant son assise et ses racines »⁵, explique H. Buchner. Ne reste plus alors, à l'instar de Heidegger, qu'à méditer cette époque pour prendre conscience de ce qui s'y déroule, sans bien sûr abandonner la technoscience, qui n'a rien en soi de maléfique. Une compatibilité semble possible pour Heidegger, en ce que la maîtrise du monde peut s'accompagner, après un travail de pensée qu'il a lui-même

¹ Glazebrook, Trish, « Heidegger on the experiment », in *Philosophy Today*, vol.42, no.3, p.259 (ma traduction).

² Glazebrook, Trish, « Heidegger on the experiment », p.258 (ma traduction).

³ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.59

⁴ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.60

⁵ Buchner, Hartmut, « Heidegger et la métaphysique », p.213

amorcé, d'une pensée méditative et appropriatrice. Ne restera donc plus, comme le dit H. Birault, que « la pensée calculante et la pensée méditative »⁶. Sur la base de ce nouvel effort, « une nouvelle appropriation par l'humanité », dirons-nous pour terminer avec D. Janicaud, « de possibilités ontologiques jusqu'ici réservées »⁷.

⁶ Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.363

⁷ Janicaud, Dominique, « La technique : la question de l'avenir », p.59

Bibliographie

Œuvres de Martin Heidegger :

« Die Zeit des « Weltbildes » », in *Holzwege*, Klostermann, GA Tome 5, Frankfurt, 1950.

« Nietzsches Wort « Gott ist tot » », in *Holzwege*, Klostermann, GA Tome 5, Frankfurt, 1950.

« Nietzsches Metaphysik », Klostermann, GA tome 50, Frankfurt, 1990.

« L'époque des « conceptions du monde » », trad. fr. Wolfgang Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

« Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » », trad. fr. Wolfgang Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

« Hegel et son concept de l'expérience », trad. fr. Wolfgang Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

« La métaphysique de Nietzsche », trad. fr. Adéline Froidecourt, dans *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Paris, Gallimard, 2005.

« La métaphysique de Nietzsche », trad. fr. Pierre Klossowsky, in *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.

« La volonté de puissance en tant qu'art », trad. fr. Pierre Klossowsky, in *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971.

« La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », trad. fr. Jean Beaufret et François Fédier, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

« Sérénité », trad. fr. André Préau, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.

« La doctrine de Platon sur la vérité », trad. fr. André Préau, in *Questions II*, Paris Gallimard, 1968.

Littérature secondaire :

a) Monographies :

Aubenque, P., « Les dérives et la garde de l'être », in *Heidegger, l'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004.

Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger II*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

Bireault, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.

Buchner, H., « Heidegger et la métaphysique », in *L'endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968.

Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1986.

Garrus, R., *Les étymologies surprises*, éditions Belin, Paris, 1988.

Grondin, J., « Pourquoi réveiller la question de l'être », in *Heidegger – l'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004.

Janicaud, D., *La puissance du rationnel*, édition Gallimard, Paris, 1985.

b) Articles :

Basset, G., « Le retour aux Grecs », in *Magazine Littéraire*, hors série no.9, 2006, pp. 20-22.

Dastur, F., « La critique de la représentation chez Heidegger », in *Philosophie*, no.71, pp. 48-57.

De Towarnicki, F., « Une métamorphose de la liberté », in *Magazine Littéraire*, hors série no.9, 2006, pp. 36-38.

Towarnicki, F., « Être et temps, le séisme d'un autre commencement », in *Magazine Littéraire*, hors série no.9, 2006. pp. 28-32.

- Dubois, C., « Introduction à *Être et temps* », in Magazine Littéraire, hors série no.9, Paris, 2006, pp. 32-34.
- Glazebrook, T., « Heidegger on the experiment », in Philosophy Today, vol.42, no.3, 1998, pp. 250-259.
- Grondin, J., « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet », in *La Filosofia como pasion*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp.191-197.
- Guery, F., « Nietzsche, Heidegger, les avatars d'un sentiment », in Magazine Littéraire, n. 279, Paris, 1990, pp. 41-45.
- Janicaud, D., « La technique : la question de l'avenir », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, p. 58-60.
- Lacarrière, J., « Sur les chemins de Heidegger », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, pp. 84-85.
- Saadjian, D., « Une lecture du *Travailleur* », in Magazine Littéraire, hors série no.9, 2006, pp. 39-41.
- Wisser, « Entretien avec Heidegger », in Magazine Littéraire, hors série no.9, Paris, 2006, pp. 72-74.