

J. Poulain & W. Schirmacher, *Penser après Heidegger. Après du colloque du centenaire* (Paris, 25-27 septembre 1989), trad. A Münster, Éditions L'Harmattan, 1992, 312 pages.

Josette Lanteigne

Médecines impossibles?

Volume 4, numéro 2, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/800958ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/800958ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lanteigne, J. (1994). Compte rendu de [J. Poulain & W. Schirmacher, *Penser après Heidegger. Après du colloque du centenaire* (Paris, 25-27 septembre 1989), trad. A Münster, Éditions L'Harmattan, 1992, 312 pages.] *Horizons philosophiques*, 4(2), 157–164. <https://doi.org/10.7202/800958ar>

J. Poulain & W. Schirmacher, *Penser après Heidegger*.
Actes du colloque du centenaire (Paris, 25-27 septembre 1989),
 trad. A. Münster, Éditions L'Harmattan, 1992, 312 pages.

«Honnit soit qui mal y pense». S'ils nous en apprennent un peu plus sur les dessous de l'affaire Heidegger, ces *Actes* visent surtout à montrer et à dire ce qu'il en est de la pensée, «après Heidegger». L'expression se prête à plusieurs sens : celui du devoir penser («selon» et «après» Heidegger, cf. Knodt, p. 239), celui des penseurs qui ont effectivement existé après Heidegger (Adorno, Gadamer, Lévinas, Derrida, etc.), et enfin celui de la pensée la plus actuelle. Il serait intéressant de confronter la présentation des deux responsables de l'édition aux vingt-six interventions qui suivent. Le premier, Jacques Poulain, formule un enjeu, celui de savoir «si oui ou non, la pensée présentée dans les textes qui suivent peut être ou ne pas être une pensée sans laquelle on ne peut ni penser, ni vivre» (p. 8). Quant à Schirmacher, il impose à tous les philosophes «le devoir de déchiffrer une vie que nous vivons depuis longtemps sans bien même nous en apercevoir» (p. 10). Sans manifester une soumission excessive à l'endroit de ces deux objectifs, j'essaierai de montrer dans quelle mesure on peut leur rattacher la diversité des textes produits par une pluralité de participants qui avaient en commun le fait de penser dans le temps «après Heidegger». Avant d'examiner en détail la majorité des contributions du recueil (dans les limites qu'impose un compte rendu), voici quelques remarques générales sur le contenu. Ce livre ne fait pas que soumettre la pensée de Heidegger à une évaluation, il parcourt le champ de la pensée contemporaine, de la logique philosophique (celle de Poulain) à l'art intimement lié à la technologie, en passant par l'éthique et la politique. Il constitue également un bon résumé de la pensée de Heidegger ou de ce qu'il faut bien en retenir, sans être dupe d'un tel projet qui n'apparaît exprimé nulle part. Les mots les plus remarquables, ceux qui signalent peut-être la fine pointe de la pensée contemporaine : «singularité» surtout, «appel», «écoute». Comme les trois parties du livre ne sont pas étanches (un texte intitulé «Le temps des larmes» a été déplacé de la deuxième section sur l'éthique et la politique à la première sur la pensée, le texte de Schürmann aurait pu être classé dans l'une ou l'autre des trois parties : logique, politique et esthétique), il suffira d'examiner un certain nombre de textes dans leur ordre d'apparition, sans chercher de progression vers un consensus ou de dénominateur commun entre les interlocuteurs.

WOLFGANG WELSCH, «DU VERTIGE DE LA PHILOSOPHIE» : Il y est question d'imposture et de vérité, ou plutôt de véracité et d'authenticité. Les auteurs questionnés sont Heidegger et Kant. Y aurait-il une imposture naturelle à la philosophie? Kant est-

il au-dessus de tout soupçon? L'auteur ne craint pas de parler à la fois pour et contre Kant ou Heidegger, et le vertige qu'il nous impose est sans doute une conséquence de la manière dont il estime que la philosophie est encore possible, après Heidegger, même s'il n'ose pas taxer d'incertaines la recherche positiviste, la documentation et l'expérimentation scientifique. Seule la philosophie serait impossible sans le vertige et non pas toute vie? Pour Welsch, «le savoir hypothétique et le savoir herméneutique convergent finalement vers une incertitude qui est similaire à la philosophie» (p. 15). Si Heidegger a pu faire l'erreur de n'attribuer la possibilité d'imposture qu'à la philosophie, c'est parce qu'en philosophie comme en poésie, «ça ne change rien» (un exemple classique : si un professeur interprète mal un poème dans une classe, ça ne change rien), apparemment. Mais les domaines où ça ne change apparemment rien s'étendent à d'autres et les sciences elles-mêmes se retrouvent contaminées. On trouve chez Welsch comme chez plusieurs autres intervenants un usage du mot «monstrueux» qui est à la fois «ordinaire» et «extraordinaire». Il est ordinaire comme un film d'horreur peut l'être, mais il est extraordinaire en philosophie, même s'il peut se réclamer de Heidegger et de Nietzsche. S'agit-il d'imposture ou de vertige? La réponse à cette question n'est pas évidente, et on peut terminer en citant Welsch sur Heidegger : «L'expérience du vertige et de la chute dans la confusion sont les ultimes renseignements de cette pensée» (p. 23).

DANIEL O. DAHLSTROM, «LA PUISSANCE DE LA PENSÉE» : La tâche de la pensée après Heidegger est de penser l'impensé de Heidegger. Cet impensé, qui se révèle très vite être la langue, n'est pas ce que Heidegger n'a pas pensé, sauf lorsqu'«elle donne pouvoir à la pensée de l'être» (p. 28). Ce qu'on doit retenir n'est pas que la langue est le fondement ontologique de la pensée, car on marcherait alors nécessairement dans la voie de l'héritage métaphysique (*ibid.*), mais que «le geste authentique de la pensée qui est maintenant nécessaire est de prime abord une écoute, un se-laisser-dire et non pas un questionnement»¹. La langue retenue n'est donc pas celle de l'énonciation et de l'énoncé relatif à l'étant mais celle de la Dite, celle de «la parole [qui] est existentiellement cooriginale avec la disponibilité à l'entendre»².

RUDOLF HEINZ, «L'ENGAGEMENT DE LA QUESTION DE L'ÊTRE SELON HEIDEGGER» : La question de l'être est récupérée par la métaphysique avancée (elle «s'oublie» selon la métaphysique, ou selon le mode de diffusion de l'oubli technologique, qui trouve son point culminant dans les médias), mais elle se dissout en elle,

1. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 163-164 (traduction modifiée), cité p. 29.
2. M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 207 (trad. légèrement modifiée), cité p. 27.

puisque'il y a convergence finale entre l'engagement de la question de l'être et l'oubli de l'être métaphysico-critique (p. 34). Mais la question se pose : «S'il en était ainsi que l'expérience de l'être s'épuisait, dans sa vengeance à l'égard de l'esprit de l'être, en tant que ressentiment de l'être?» (p. 38). Heidegger n'a jamais fui cette région des valeurs de l'oubli de l'être, et c'est cela le propre de la fascination du national-socialisme (p. 39).

REINER SCHÜRSMANN, «DES DOUBLES CONTRAINTES NORMATIVES» : La tâche de la pensée après Heidegger est de garder vif le savoir d'une double contrainte normative : celle de la loi et celle de la contre-loi, qui s'appellera : «singularisation à venir». Schürsmann répond aux deux attentes formulées au début de cette recension. Poulain demandait si la pensée pouvait être ou ne pas être une pensée sans laquelle on ne peut ni penser ni vivre. On peut considérer comme une réponse l'affirmation qu'«aux philosophes [...] a incombé [...] l'institution d'un sens focal — d'un sens standard — de l'être» (p. 53-54). La critique (diurne et nocturne) de la manière dont ils s'y sont pris amène Schürsmann à traverser la vie les yeux ouverts : «Traverser la vie les yeux ouverts, c'est voir le déni tragique façonner toute l'étendue morphologique de la loi; traverser nos communautés, notamment nationales, les yeux ouverts, c'est voir qu'elles se maintiennent au prix d'oblitérer en elles, avec des violences s'il le faut extrêmes, la contre-loi qu'en fin de parcours j'appellerai la **singularisation à venir**» (p. 54).

JACQUES POULAIN, «L'OUBLI DE LA PENSÉE DANS LA PENSÉE OU LA PERTE HEIDEGGÉRIENNE DU JUGEMENT» : La compréhension de soi, ou l'affection de la pensée par elle-même, la pensée de la pensée, sont stigmatisées chez Heidegger; mais on peut aussi considérer que c'est la pensée de Poulain qui est ici mise en question : «»On ne peut penser une proposition sans la penser vraie»» (p. 75). Qu'est-ce qui distingue cette pensée des prosopopées verbales ambulantes de l'enfant, de l'homme archaïque, de l'homme de la technique, du savant et de l'herméneute? Pour «penser vrai», Poulain doit se mettre à l'écoute de ses propres pensées (il doit faire l'expérience de l'identification du sujet à la réception auditive des sons), mais il doit aussi juger de leur objectivité et de leur vérité. Or le rapport propositionnel est seul à permettre de faire la différence entre pensée (ou acte de langage) et réalité objectivée. Poulain fait donc une surjection³ entre langage et jugement de vérité. La surjection ne saurait être faite que par un «sujet», mais cette subjectivité décentrée renonce à toutes ses prérogatives de sujet : «Le plus grand des malheurs est donc toujours inéluctable» (p. 74) [...] «Le moment du jugement de vérité est, en ce sens, aussi absolu que l'esprit

3. Une «surjection» plutôt qu'une projection. Poulain conserve le «jet» en abandonnant tout projet.

hégélien et que les Tiers des religions archaïques étaient présumés l'être, aussi indépendant à l'égard de la volonté de puissance que ceux qui la dénoncent en tout désir, désireraient en être indépendants, mais aussi dépendant de l'objectivité réelle de la connaissance, de l'action ou du désir qui s'y exprime que la réalité est affirmée l'être par rapport à sa «propriété», à ce qui en fait une réalité» (p. 77).

G. GRANEL, «QUE L'ON PEUT, QUE L'ON DOIT PENSER APRÈS HEIDEGGER — ET COMMENT» : Granel, qui a assisté au premier séminaire du Thor et qui salue ses «frères heideggériens» en fin de parcours, continue de travailler à «son» chantier après la mort d'Heidegger. Le texte commence comme s'il s'agissait d'esthétique, mais on passe vite à autre chose, au «monstrueux» serpent aux trois ailes (langue-langage-logique), qu'il faut trancher toutes en même temps pour libérer le geste du langage et le geste du monde, comme un seul et même geste. Penser après Heidegger, ce serait «penser avec immédiateté» (p. 93), comme dans l'«après peinture» (p. 91). D'où le détour (si on peut dire) par l'esthétique. C'est à même la peinture que Granel nous «dit» ce qu'est le langage : le langage ne parle pas puisqu'il dit (p. 101); le langage est un geste (p. 100); c'est même un geste silencieux : «*Comment parlent nos paroles?* [...] nos paroles parlent comme le froissement d'un silence où se propage l'irréalité» (p. 95). Maintenant, le langage est-il soumis à une logique? Granel rappelle que pour Frege, «ce ne peut pas être la tâche de la logique que de suivre la langue à la trace et de dépister ce que recèlent les expressions langagières»⁴. Wittgenstein est donc le seul, avec Heidegger et indépendamment de lui, à se tenir sur la grève de l'«après philosophie» : «Car ils sont *deux*, et deux seulement, à se tenir sur cette grève de l'«après» où habite le monstre aux trois ailes» (p. 95). Le mépris de la langue fait tomber la première aile, mais Granel s'attaque aussi à l'identification coutumière de la pensée à la science et aux mathématiques, même (et surtout) chez Kant, ce qui ne l'empêche pas de nous inviter à plusieurs reprises à «*aller y voir*». Il s'intéresse aux mathématiques, du moins à celles que pratique Desanti (la compréhension artiste des mathématiques), comme auparavant à la peinture sans peinture d'Alain Lestlé. À chaque fois, il s'agit de «compréhension logique» : «Celle-ci, c'est-à-dire non pas «la pensée» mais un *mode* du penser, est et demeure la propriété de la philosophie — ou pour mieux dire son propre» (p. 117). Voilà pourquoi «il faut faire des progrès en logique — je ne dis pas en «logistique»» (p. 119). Et voilà qui situe Granel après Wittgenstein aussi bien qu'après Heidegger, sans préciser ce qui revient à l'un ou à l'autre, mais en acceptant tout.

4. Lettre du 30 octobre — 1^{er} novembre 1906, dans *Correspondance Frege-Husserl*, T. E. R., Mauvezin, 1987, p. 43, cité p. 98.

JUDITH BUTLER, «LA CRITIQUE HABERMASSIENNE DE HEIDEGGER, REPENSER LA POLITIQUE ET L'ONTOLOGIE OU : «RÉPÉTITION ET OUBLI»» : Il s'agit d'abord d'une critique de la critique habermassienne de Heidegger. Pour Habermas, la politique fasciste de Heidegger est responsable de son ontologie. Selon Butler, cette analyse réductrice «implique une transvaluation et un refus complets de la *différence ontologique*» (p. 127). L'auteure a le mérite de poser les bonnes questions concernant le déploiement politique de l'ontologie, mais elle n'y répond pas toujours, peut-être parce que ce sont les questions qu'elle aurait souhaité que Heidegger pose en y apportant ses propres réponses. Pourquoi Heidegger n'aurait-il pas pensé la politique épocale de son époque, non pour la dépasser (nombreux sont ceux qui espéraient un simple reniement), mais pour répondre à la question : Comment l'être a-t-il pu exiger une telle «résignation» des Allemands et des Juifs? Butler amorce une réponse en stigmatisant (en accord avec Habermas, cf. p. 126) la nomination de l'être, sa substantialisation : «C'est la détermination ontologique des «Juifs» qui les instaure en tant «qu'êtres» et qui institue le «*Judesein* — comme il est et comme il est toujours — comme l'anéantissement effectif des «Juifs»» (p. 131). Or la phrase qui précède n'existe-t-elle pas telle qu'elle est pensée après Heidegger? N'est-ce pas cette pensée qu'on n'a pas su (ou pas voulu) entendre chez Heidegger?

JACOB ROGOZINSKI, «CHASSER LE HÉROS DE NOTRE ÂME» : Rogozinsky nous invite à chasser un double héros de notre âme : celui de l'image idéalisée que nous avons gardée de Heidegger, et l'héroïne de la subjectivité. En ce qui concerne le premier héros, il rappelle que «c'est le destin de la pensée, la marque de sa finitude, qu'elle ne parvienne à s'inscrire que sous la forme d'une œuvre singulière, assignée au nom d'un existant singulier, avec ses errements et ses fautes, et ce qu'il faut bien appeler ses bassesses» (p. 153). En traquant la subjectivité des temps modernes, l'auteur joue sur l'ambiguïté de Heidegger à l'égard de cette demi-déesse. Le solipsisme existentiel serait ainsi ce qui résiste le plus obstinément à l'embrigadement collectif (p. 156-157). La généalogie de cette interprétation remonte à *Être et Temps*, et on note que cet intérêt pour la subjectivité est ce qui a amené Heidegger à stopper la rédaction de son ouvrage en 1940. Le *sole ipse* serait le dernier rempart contre le *Mitsein* «authentique», le «*Dasein* du peuple», qui n'échappe «à l'angoisse de la mort que parce qu'il possède le pouvoir de l'infliger *aux autres*, et d'abord à la masse des *Dasein* individuels qui risquent leur vie à son service» (p. 161).

MYRIAM REVAULT D'ALLONES, «»APRÈS HEIDEGGER» : LA POLITIQUE INACHEVÉE» : Après la surdétermination philosophique du politique, qui revient à placer la politique dans les conditions de la philosophie (p. 175), la question est posée : «*Quelle politique sera assez forte pour assujettir la technique moderne?*» (p.178). La

question est celle de Carl Schmitt, mais c'est auprès d'Anna Arendt que Revault D'Allones va quêter une réponse. La réponse d'Arendt, ou plutôt sa question : «*La politique a-t-elle finalement encore un sens?*» (p. 181). La neutralisation de l'agir communicationnel et la banalité du mal pourraient en faire douter, si on ne croyait encore aux vertus de la banalité du bien (le civisme et la civilité, pourquoi pas?) et à la possibilité d'une démocratie revisitée. Mais par qui? Si la société libérale s'anéantit, si la politique en vient à abolir l'assise de sa propre existence, ne faudra-t-il pas déplorer la perte du «sens originel, enraciné dans le partage du monde commun» (p. 182)? voire, l'«*absence de vérité*» (p. 174)?

JEAN-MARIE VAYSSE, «HISTORIALITÉ ET GÉOGRAPHIE» : La géographie dans laquelle «finit» la philosophie de l'«après» n'est pas celle de l'Allemagne nazie mais celle de «l'Ouvert comme espace de la réserve de l'Être» (p. 193). L'auteur se fait l'écho de la pensée de Heidegger dans ce qu'elle a de plus altier, puisque même le néant et l'oubli se laissent rapporter à l'Histoire de l'Être : «La pensée ne manque de rien, puisque le rien n'est pas un manque mais le nom même de l'Être compris dans l'horizon du temps» [...] «Il ne s'agit pas tant de se souvenir de l'objet de l'oubli que de l'oubli lui-même comme lieu positif de dispensation de l'Être irréductible à toute forme d'objectivation» (p. 190).

EDGAR PANKOV, «DE LA RHÉTORIQUE DE L'ESSENCE. TECHNIQUE ET LANGAGE» : C'est de Derrida que Pankov se fait l'écho et le critique éclairé. En affirmant que «la déconstruction n'est plus heideggérienne», Derrida s'insurge contre la séparation entre science et pensée («la science ne pense pas», ni non plus la technique, ni même la littérature). Au contraire, pour Derrida, la science peut penser et l'essence de la technique de même que la pensée de cette essence gardent quelque chose de technique. Mais de quelle «technique» s'agit-il, sinon de celle de la rhétorique du discours ou de l'acte par lequel l'unité d'un questionnement est imposée à «la technique», les guillemets indiquant à l'évidence, chez Heidegger comme chez Derrida, la transformation rhétorique du questionnement en une question sur le mot «technique» : «C'est pourquoi la question de Heidegger implique d'être considérée comme une question irréductible de second ordre qui fait valoir d'une manière significative sa rhétorique» (p. 201).

MARTEN VAN NIEROP, «LE SALUTAIRE S'INTENSIFIE-T-IL? À PROPOS DE LA CRITIQUE D'UN MYTHE CRITIQUE DE LA CIVILISATION» : Pour van Nierop, la révolution que Heidegger inaugure est au service de sa critique conservatrice de la civilisation : «L'idéologie passéiste ne se révèle pas ouvertement, en tant que critique conservatrice de la civilisation, mais elle est déguisée sous la structure syllogistique typique, rhétorique et tournée vers la parole, de l'écriture ontologique heideggérienne» (p. 216).

RAFAËL CAPURRO, «LE NÉGATIF PHOTOGRAPHIQUE DE L'ÉVÉNEMENT» : Le texte le plus brillant du recueil. Le monde n'est pas (ou n'est plus) l'objet d'une photographie, mais plutôt la métamorphose de tout ce qui est imprimé électroniquement : «Les technologies d'information transforment le monde en négatif photographique, c'est-à-dire en un signe dont le référent coïncide avec le négatif et qui est à cause de cela toujours absent» (p. 220).

WOLFGANG SCHIRMACHER, «LA TECHNIQUE DE VIE OU : LA PRATIQUE DE LA RESPONSABILITÉ» : Schirmacher se place d'emblée sur le plan éthique et politique. Peut-être oublie-t-il ainsi que la philosophie est d'abord et avant tout une question de logique (mais pas de logistique), à moins qu'il ne fasse que remettre la philosophie les pieds sur terre, comme tous les réformateurs le prétendent depuis Marx? Toutefois, Capurro nous a appris que l'image photographique n'est plus celle qui gouverne le monde : «Derrière le négatif photographique de l'»avènement» (appropriement), il n'y a pas d'»imago mundi» ou d'»imago hominis» «positive», mais l'auto-donation factice de l'homme et du monde qui doit toujours de nouveau sauver l'humanité du naufrage» (p. 223). C'est évidemment le mot «factice» qui importe ici. La proposition que fait Schirmacher de distinguer entre «anthropocentrisme» et «anthropomorphisme» (le premier étant «négatif» et le second «positif») est uniquement *grammaticale*. Il ne saurait donc en tirer toutes les applications qu'il prétend en tirer.

REINHARDT KNOTD, «APRÈS HEIDEGGER : Y A-T-IL UNE PHILOSOPHIE DE LA TECHNIQUE SUR DES FONDEMENTS ESTHÉTIQUES?» : La pensée de Heidegger devrait toujours être jugée d'un point de vue esthétique-logique (p. 238).

ALAIN BADIOU, «LE STATUT PHILOSOPHIQUE DU POÈME APRÈS HEIDEGGER» : On peut décrire trois formes possibles du lien entre poème et philosophie. Le premier lien, divin («parménidien» suivant la classification de Badiou), est celui de la *fusion*; le second lien, «platonicien» suivant la classification de Badiou, est celui de la mise à *distance* respectueuse; le troisième lien, «aristotélien», «organise l'*inclusion* du savoir du poème dans la philosophie» (p. 265). Où se situe Heidegger au regard de cette triple disposition? «Heidegger a soustrait le poème au *savoir* philosophique, pour le rendre à la *vérité*» (*ibid.*), tout en montrant les limites d'un rapport qui ne mettrait en lumière que la séparation du poème et de l'argument philosophique (*ibid.*). Malheureusement, Heidegger n'est pas parvenu jusqu'au lieu de «l'invention d'un *quatrième rapport* entre philosophie et poème, ni fusionnel, ni distancé, ni esthétique» (p. 266).

DIETMAR KAMPER, «LA PUISSANCE DE L'IMAGINATION COMME TEMPS TEMPORALISANT (DE KANT À HEIDEGGER ET AU-DELÀ)» : De Kant à Heidegger et au-delà, le temps devient l'affaire principale de la pensée parce qu'il représente, d'un côté l'impensé, la tradition philosophique, de l'autre côté, l'expérience mystique (p. 271)⁵.

ULRICH WERGIN, «DE LA VÉRITÉ DE CE QUI EST FAIT. À PROPOS DE L'ASPECT POÉTOLOGIQUE DE L'INTERPRÉTATION HEIDEGGÉRIENNE DE HÖLDERLIN» : Heidegger prend-il congé de la modernité? C'est là l'interprétation courante, qui peut s'autoriser de Habermas, mais Wergin met Heidegger et Adorno en équation, sans aucune difficulté, ce qui prouve que la manière dont Heidegger «prend congé de la modernité» n'est pas aussi simple qu'on le suppose habituellement : le tournant étant simplement pris pour un retour nostalgique au passé. Non, la critique de Heidegger est comparable à celle d'Adorno, auquel il faudrait ajouter Derrida.

CLAUDIA WENNER, «L'EXPÉRIENCE DE L'ÊTRE ET L'ÉPIPHANIE LITTÉRAIRE» : Il y a l'être; et si celui-ci n'est pas l'étant, si nous refermons la main sur le vide lorsque nous voulons le saisir, il éclate avec la violence d'un orage chez le poète ou la romancière (Virginia Woolf) en quête de «moments d'être» (p. 296-297).

THOMAS PEPPER, «L'ESSENTIEL DE L'ESPRIT» : Le dernier intervenant s'attarde lui aussi aux travaux de Derrida, pour finir par remarquer que «ce qui provoque le plus la pensée pendant cette époque provocatrice (pour la pensée) est le fait que nous *ne pensons pas encore*» (p. 306). C'est dans ce contexte qu'il faudrait comprendre la phrase si souvent citée : «Seul un Dieu peut encore nous sauver». Celui qui pourrait penser ce qui s'appelle penser serait un dieu, à comparer avec la manière habituelle de penser du pauvre monde, qui refoule la mort parce qu'il n'en supporte pas la conscience. Mais il serait aussi un être humain, nécessairement : «C'est trop tard pour les Dieux — lisons-nous; et trop tôt pour l'Être» (*ibid.*).

Josette Lanteigne

5. T. Pepper, «L'essentiel de l'esprit» : «Le mal, ici, c'est la structure du temps» (p. 306).