

**Gilbert Kirscher :**

**Préface**

à

**Etienne GANTY,**

*Modernité et Philosophie. M. Heidegger, J. Habermas et E. Weil*

Presses Universitaires de Namur, 1997

Réservé d'abord au domaine esthétique, le terme de modernité a fini par signifier pour nous un trait, ou mieux *le* trait essentiel qui caractérise le monde auquel nous appartenons, dont nous sommes faits autant que nous le faisons. Notre monde est devenu historique de part en part; nous ne sommes nous-mêmes que dans la conscience de notre inamissible historicité, c'est-à-dire de notre radicale finitude. Notre monde semble ne plus vouloir ni pouvoir se mesurer à un absolu immanent ou transcendant. Laisse à lui-même, rendu instable en son principe par un changement incessant - révolutions techniques ou révolutions dans les moeurs, production et surproduction d'artefacts en série, échange généralisé, consommation et usure précipitée des biens et des valeurs, modifications accélérées de toutes les règles du jeu social, franchissement triomphal ou transgression honteuse de toutes sortes de limites, etc. -, notre monde apparaît *essentiellement en crise* et semble ne connaître de constance que celle d'un devenir-autre, vécu et compris à la fois comme une menace et comme une ressource.

Aussi la modernité de notre monde ne cesse-t-elle de susciter sa propre mise en question. Elle est inséparable d'une interrogation philosophique toujours renouvelée, toujours inquiète, toujours en quête d'une *archè* - principe, a priori, origine - réduite à constituer l'horizon de la finitude. En ce sens, la question de la modernité n'est pas une question parmi d'autres que se poserait la philosophie, elle est au fond, sous l'aspect d'une question spéciale relevant de la philosophie de l'histoire, la question que notre monde se pose à lui-même quant à son être et à son sens, la question que notre monde est en tant qu'il n'est plus fondé dans l'absolu.

Il n'est pas étonnant qu'une étude qui veut comprendre la modernité et la philosophie dans laquelle cette modernité non seulement s'exprime, mais encore se pense, c'est-à-dire s'analyse, se critique, se distancie de soi-même, prenne son point de départ dans la méditation heideggerienne sur la métaphysique et son dépassement, sur l'essence de la technique, sur l'histoire de (l'oubli de). Qu'on s'en satisfasse ou non, aucune approche sérieuse de la modernité ne pourrait éluder une discussion et une confrontation avec la pensée de Heidegger dont on trouvera ici une exposition claire, précise, complète, appuyée sur une irréprochable connaissance des textes de et de leur réception.

Dans son livre, Etienne Ganty ne vise pas à donner un exposé qui serait simplement destiné à faire mieux connaître la pensée de Heidegger. Il veut encore comprendre et faire comprendre, ce qui l'oblige à tenir compte des critiques, des discussions, voire des

polémiques que cette pensée a suscitées et qui ont fait ressortir des aspects ou des conséquences qui méritent examen et réflexion, relecture et réinterprétation. Bref Etienne Ganty introduit plutôt une sorte de dialogue philosophique avec une pensée vivante. Ainsi, dans la mesure où la pensée heideggerienne repose sur, ou conduit à une mise en question radicale de la raison, ce principe ou cette conséquence doivent être reconsidérés et mis en regard du respect de la raison manifesté par les grands prédécesseurs, Kant, Hegel, Husserl encore. Eux aussi ont leur part à la constitution de la modernité. Le philosophe, qui est venu à la question de la modernité et qui veut *comprendre*, peut-il sans plus accomplir "*den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns*"<sup>1</sup>, "le pas en arrière qui fasse sortir de la philosophie pour entrer dans la pensée de l'être"? Est-il prêt, au nom d'un *penser* censé répondre à l'appel de l'être, à sacrifier ce que de Socrate à Kant et Hegel on a entendu par *philosopher*, à savoir dialoguer en ne reconnaissant pour maître que la loi de la cohérence interne du discours et l'accord des dialoguants, dans le renoncement à toute autorité extérieure et antérieure? Est-il prêt à accomplir ce *salto mortale* qu'en son temps prônait Jacobi auquel Kant rappelait que la *raison, critique d'elle-même*, était l'unique boussole dont nous disposions pour nous orienter dans la pensée, "l'ultime pierre de touche de la pensée"?<sup>2</sup>

Jürgen Habermas est de ces philosophes pour qui la philosophie doit rester de la prose et exercer sa critique en se tenant sur le plan d'un langage commun et d'une discussion publique, réglés sur des principes de cohérence dont les participants puissent convenir au cours même de la discussion, en excluant la violence d'une parole qui se conférerait profondeur et autorité à la faveur de quelque principe transcendant auquel l'accès lui serait réservé par privilège. En fonction de cette idée directrice qui assume la finitude radicale sans renoncer à la raison, Habermas aborde à son tour la question de la modernité et entreprend une critique vigoureuse de Heidegger pour dégager un statut de la raison qui permette à celle-ci de remplir sa fonction critique et auto-critique au sein de la société moderne. On trouvera aussi dans le livre d'Etienne Ganty une exposition très précise et très située de la problématique élaborée par Habermas ainsi que de sa réception.

Bien sûr, Etienne Ganty ne se contente pas de juxtaposer les expositions de ces deux approches: après avoir lu Heidegger, après avoir lu Habermas et tout particulièrement Habermas lisant Heidegger, le voici relisant Heidegger à la lumière de cette dernière lecture et entrant à son tour en discussion avec Habermas, décelant ses forces et ses faiblesses, découvrant à nouveau la puissance de l'analyse heideggerienne, malgré une réticence perceptible devant la critique heideggerienne de la raison. N'aurait-il fait que développer une telle confrontation, clarifier les positions et les points de vue, les styles et les méthodes, les objectifs et les résultats de l'un et de l'autre, et dégager au fur à mesure

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA I, 13, 82

<sup>2</sup> E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? (in fine)*.

la complexité du problème, le livre d'Etienne Ganty aurait déjà rempli une tâche méritoire.

Mais il fait bien plus. Répugnant aux simplifications, il introduit une troisième oeuvre, elle aussi avec son style propre, irréductible, et une puissance de pensée qui, pour être moins connue et reconnue, n'est pas moins capable de renouveler la problématique. Qui a lu Eric Weil comprend aisément que sa pensée devait être prise ici en considération. Elle peut être considérée comme l'expression de la volonté de penser devant et à partir de ce qui apparaît comme une limite extrême de la modernité: la possibilité advenue d'une violence radicale que symbolise le nom de Hitler. Eric Weil aura voulu penser après Hitler<sup>3</sup>, penser à nouveau la réalité et particulièrement la réalité historique et humaine en tenant compte du fait que l'homme, individu ou communauté historique, peut choisir de refuser toute raison et tout dialogue, qu'il peut se satisfaire de *poëin*, de faire, rien que faire, de faire pour faire, de créer pour rien, de créer vers le rien, *ad nihil*, de faire *oeuvre* afin de se sentir vivre, de trouver sa satisfaction en se désennuyant de la raison et de la loi. La *Logique de la philosophie* d'Eric Weil essaie de penser cette possibilité radicale du refus de la raison, elle essaie de décrire dans ses traits essentiels le type, l'attitude de l'homme de l'*oeuvre*; elle essaie par là-même de concevoir sa catégorie philosophique, c'est-à-dire d'explicitier le discours implicite de l'attitude qui se refuse à toute explicitation et à toute compréhension de soi, qui n'utilise le langage que pour séduire et pour entraîner les autres à devenir les esclaves consentants de l'*oeuvre*.

De la même manière la *Logique de la Philosophie* comprend l'attitude et la catégorie de l'homme du *fini*, c'est-à-dire de l'homme qui transpose la violence de l'*oeuvre*, le *poëin*, dans l'élément du langage, et pour qui la philosophie doit céder la place à "l'autre pensée" et à la parole du poète, véritable révélateur d'une modernité marquée par l'oubli de l'être. Eric Weil veut situer de manière historique et philosophique l'attitude et le langage de l'homme du *fini* dont Heidegger est le représentant idéal-typique. Mais il ne renonce pas à la raison, "le meilleur, le seul remède" qu'il connaisse contre la violence<sup>4</sup>, à condition qu'on entende bien qu'il s'agit de la *raison critique d'elle-même*, non de la raison qui croit connaître le réel en son absoluité et qui se perd dans la même extravagance que les génies philosophiques au ton de grand seigneur qui se croient directement inspirés par l'absolu. En héritier de Kant, il ironise les philosophes que l'obsession de "la découverte définitive d'un sens définitif" finit par conduire au désespoir; et qui, "fiers de ce désespoir, deviennent arrogants et prennent un ton distingué, parce qu'ils croient avoir découvert (...) dans l'opposition abstraite de l'étant et de l'être, quelque chose que personne auparavant n'avait aperçu - alors que toute

---

<sup>3</sup> Dans un bel article sur Eric Weil publié par la revue italienne *Belfagor*, Livio Sichirollo rapporte le témoignage de Massimo Barale (*Teoria*, II, 1982, p. 14) sur ce mot de Weil: "Il arrive en philosophie que les maîtres involontaires vous enseignent plus que tant de maîtres qui le sont expressément. Mon maître involontaire fut Adolf Hitler."

<sup>4</sup> *Critique*, 1946, p. 280.

philosophie n'a eu devant les yeux rien d'autre que cela, toutefois avec la volonté de comprendre"<sup>5</sup>.

Comme Habermas mais autrement que Habermas, Weil se réfère non seulement à Kant (dont, soit dit en passant, il garde la distinction essentielle de l'entendement et de la raison, sans laquelle on tombe dans des confusions inextricables ou dans des abstractions réductrices, telle celle que pratique Heidegger qui ne connaît de la raison que la rationalité du calcul, ce que Kant et Hegel nommaient l'entendement) mais aussi à Hegel qui a pensé l'idée même de la philosophie: la philosophie veut comprendre en raison, elle veut tout comprendre, elle veut comprendre le tout et sa propre compréhension du tout, et elle demande par conséquent le développement d'un discours cohérent et systématique, qui formule le tout de la compréhension se réfléchissant en lui-même. Mais maintenant que Hitler est advenu, il faut relativiser ce choix de l'absolu, il faut le repenser en le confrontant à l'autre possibilité, au choix de cet absolu sans discours que fut le choix de la violence radicale. Il est évident que le concept de la raison philosophique, tout en restant concept de la raison, s'en trouve modifié et dans un sens encore plus radicalement critique et critique de soi que le sens que lui avait accordé Kant (ce pourquoi Weil pouvait se considérer comme un "kantien post-hégélien"<sup>6</sup>), à un niveau de radicalité auquel n'atteint pas le concept habermassien de raison, lequel, s'il va au-delà de la réduction heideggerienne de la raison à l'entendement, pourrait trouver son site dans la catégorie weilienne de la *discussion*, la première catégorie, la plus formelle, dans laquelle le concept de raison apparaît.

Avec l'exposé de la problématique weilienne, exposé d'une rigueur et d'une compréhension exemplaires, qui tient compte ici également de tous les textes et de la réception de l'oeuvre, un triangle se constitue - Heidegger, Habermas, Weil - tel que chaque sommet se trouve tour à tour face à un segment qui unit les deux sommets opposés. Le dispositif dialogique construit par Etienne Ganty peut fonctionner. Chacun des auteurs est lu, non seulement à partir de lui-même, mais à partir des deux autres; il est comme éclairé par des lumières venant de points différents, découvrant des facettes qui autrement seraient passées inaperçues ou seraient restées voilées. Du coup, au-delà des divergences et des antagonismes qu'une telle confrontation révèle, des convergences profondes apparaissent aussi, et c'est comme si les oeuvres différentes s'exaltaient l'une l'autre par les différences de leur commune interrogation de la modernité. Du même coup, ces discours si différents sont entraînés dans un dialogue organisé par Etienne Ganty qui se demande ce qu'aurait pu et dû dire, ce qu'aurait pu et dû répondre, par exemple Heidegger à Weil, si le premier avait entendu la critique du second. Ce faisant, Etienne Ganty ne se tient pas derrière la coulisse, hors jeu, à la manière de l'attitude de l'*intelligence* décrite par Weil, de la *freischwebende Intelligenz* de Max Weber (dont il est

---

<sup>5</sup> E. Weil, "La philosophie est-elle scientifique?", *Archives de Philosophie*, 33, n° 3, 1970, p. 368-369.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969. p. 402-403.

beaucoup question dans ce livre au point qu'il participe à part entière au dialogue non plus à trois, mais à quatre pôles). Dans cette entreprise véritablement philosophique, à la fois ambitieuse et modeste, il suit et restitue avec probité la logique de chacun, jusque dans ses ramifications, tout en sachant revenir avec force au courant principal et dégager avec vigueur et rigueur l'entrelacs des argumentations.

La longue conclusion critique à laquelle aboutit cette procédure témoigne d'une maîtrise et d'une maturité de la pensée dont n'est capable qu'un philosophe véritablement à l'écoute de la pensée de l'autre, qui a longuement séjourné dans chaque oeuvre et qui ne cesse de jeter des ponts de l'une à l'autre. Etienne Ganty veut entendre chacune selon son point de vue propre, mais aussi selon le point de vue de l'autre. Aussi a-t-il inventé un dialogue idéal, à multiples voix, au cours duquel il retient toujours le fil de chacune de ces pensées dans sa plus grande force. Mais en même temps qu'il noue et dénoue le fil de chacune, il prend aussi, et de plus en plus nettement, ses distances et marque ses choix propres.

Celui qui entreprend d'instaurer un tel dialogue a déjà choisi, il ne peut pas ne pas le savoir; la méthode suivie dans son travail est plus proche de la manière weilienne de lire, de comprendre et d'interpréter les philosophes ou d'instaurer un dialogue avec eux, que de la manière heideggerienne par exemple. On ne s'étonnera donc pas si, au terme de l'ouvrage, la conclusion critique témoigne de la pleine conscience qu'Etienne Ganty prend de sa propre méthode, de ses propres fins, de ses propres exigences. On conçoit notamment qu'il ne puisse se satisfaire d'une théorie qui analyse l'essence de la modernité comme un *destin* - le règne du *Gestell* - et ne peut se reformuler en termes d'*action raisonnable*. Etienne Ganty mesure les grandes entreprises philosophiques de Weil, de Habermas, de Heidegger (et Max Weber) à la lumière de l'exigence d'une philosophie de l'action et d'une action de la philosophie, l'action étant entendue comme *praxis*, comme oeuvre éthique, et non simplement comme *poièsis*, comme oeuvre technique. Pour Etienne Ganty, c'est finalement Weil qui nous aide le plus à comprendre et la modernité et les pensées de la modernité (au double sens du génitif), à comprendre aussi comment agir sur cette modernité et au sein de cette modernité afin qu'elle continue à faire et à rendre possible le choix, par les individus comme par les communautés, de la *raison capable de se critiquer elle-même* et donc le choix du *dialogue raisonnable*. Le présent livre met en oeuvre un tel dialogue philosophique.