

même temps, il ne faut pas oublier ces mots de quelqu'un qui s'approprie certains concepts heideggériens sans jamais manquer d'être critique vis-à-vis de Heidegger : Jacques Derrida, qui disait « que le texte de Heidegger est [...] d'une extrême importance, qu'il constitue une avancée inédite, irréversible et qu'on est encore très loin d'en avoir exploité toutes les ressources critiques »⁵².

Felipe Shimabukuro

📖 Casey Rentmeester, *Heidegger and the Environment*, Londres/New York, Rowman & Littlefield International, New Heidegger Research, 119 p.

Même si ce livre ne compte pas plus d'une centaine de pages, l'analyse qu'il offre de Heidegger et de sa relation à l'environnement s'avère plutôt exhaustive. Si Casey Rentmeester le fait débiter par une brève histoire du développement de la philosophie environnementale, précisant comment cette discipline a largement affaire à l'éthique appliquée et l'éthique normative, il y explique bientôt comment des philosophes tels que Naess, Thomson et Toadvine emploient aujourd'hui des méthodes non-traditionnelles — *ecofeminism*, *ecophenomenology*, *deep ecology* — pour explorer des aspects négligés par le courant philosophique qui y domine. Avant de s'appuyer sur l'œuvre heideggérienne pour répondre aux questions peu examinées par cette tradition de pensée, l'A. décrit brièvement la manière dont certains des représentants de celle-ci — Siedel, Zimmerman et Foltz notamment — se servent de celle-là pour mieux saisir la position de l'homme dans la nature. À l'en croire, son but est double : utiliser d'abord la critique phénoménologique de la métaphysique établie par Heidegger pour montrer comment, au sein de cette dernière, notre compréhension de l'être a mené à une destruction de l'environnement, puis penser avec Heidegger pour chercher à ce problème une réponse post-métaphysique qu'il s'agit d'esquisser si tant est qu'il y en ait une. Or, tel est le cas pour Casey Rentmeester, qui se tourne en définitive vers le taoïsme pour lui emprunter son image d'un environnement durable.

Dans le premier chapitre, « *Components of the Climate Crisis* », l'A. entend souligner la fécondité de la pensée heideggérienne dans l'examen de la crise actuelle du changement climatique. C'est que le *Dasein* chez Heidegger — ce que, en tant qu'hommes, nous sommes toujours déjà —, se trouve toujours dans un monde où les choses lui importent puisqu'elles posent d'emblée la question de savoir quelles relations il entretient avec elles, donc avec l'environnement, avec la nature. Mais si, d'un côté, nous sommes privilégiés dans le monde en ce que nous sommes des êtres pour qui être est un problème — d'où un certain anthropomorphisme —, de l'autre, nous sommes d'ordinaire peu conscients de et dans nos petites affaires, sauf quand nous sommes contrariés par un dysfonctionnement. L'exemple du marteau est célèbre à cet égard, Heidegger insistant bien sur le fait que nous utilisons cet outil sans la moindre reconnaissance de son existence jusqu'au moment où survient un problème avec lui. Or, il en va précisément de même avec le changement

⁵² Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 2007, p. 73.

climatique attendu que nous sommes désormais confrontés à des difficultés qui ne proviennent que de nos actions sur l'environnement jusqu'alors exécutées sans le moindre souci, donc sans la moindre conscience. N'en reste pas moins que, pour des philosophes tels que Zimmerman, la pensée heideggérienne ne sert pas le traitement des questions liées au réchauffement climatique étant donné que son anthropomorphisme s'avère une partie intégrante du problème — étant insigne, le *Dasein* est tenu et se tient lui-même pour supérieur aux autres choses dans la nature. Pour Rentmeester cependant, comprendre la position unique dans laquelle se trouve le *Dasein* dans le monde est décisif dans l'examen de notre situation actuelle de l'Anthropocène. Car la question se pose avec acuité : comment sommes-nous parvenus à une telle destruction de l'environnement ?

C'est le deuxième chapitre du livre, « *Heidegger's History of Being* », qui apporte la réponse. L'A. y reprend l'affirmation de Heidegger selon laquelle : « La désolation de la Terre [provient] de la métaphysique [...] La métaphysique est sous toutes ses formes et dans toutes ses étapes historiques un destin unique, mais nécessaire peut-être, de l'Occident et le présupposé de sa domination planétaire » (p. 15). Retour doit donc être fait à l'époque où débute ce schéma de pensée dominant : l'époque des anciens Grecs. Heidegger, on le sait, soutient qu'après les présocratiques, ces derniers ont oublié le double sens de l'être ($\phi\nu\nu\sigma\iota\varsigma$). C'est que toujours le développement d'un être est duel en ce que quelque chose de lui s'épanouit quand quelque chose demeure. Or, la tradition métaphysique s'est très tôt focalisée sur l'aspect enduring d'une chose ($\omicron\nu\sigma\iota\alpha$), laissant de côté son évolution, son devenir. Platon faisant bientôt de l'idée — ou forme ($\iota\delta\epsilon\alpha$) — ce qui fait être et subsister telle qu'elle est la chose, l'être conçu comme $\omicron\nu\sigma\iota\alpha$ se voit tenu pour l' $\iota\delta\epsilon\alpha$, essence une et unique de ce qui est. Si cette figure de l'être comme un et unique persiste à l'époque médiévale sous les traits de Dieu auquel tout étant est finalement reconduit, sa définition se voit remodelée à l'époque moderne avec Descartes et sa fameuse affirmation « *cogito, ergo sum* ». L'homme devient alors le centre relationnel par lequel toute chose est comprise. Un objet, en effet, n'est qu'un objet pour moi, il n'est qu'une représentation pour le sujet qui se tient face à lui. *Res extensa*, il est une extension dans l'espace calculée par cette *res cogitans* qu'est le sujet. L'époque contemporaine peut alors prolonger cette vue en ne voyant plus ce qui est, dans la perspective de l'arrondissement (*Gestell*) pour laquelle tout se détache du fonds (*Bestand*) que constitue la réalité, que comme un étant géolocalisable, exploitable, manipulable et conservable pour un usage ultérieur.

Le troisième chapitre du livre, « *The Contemporary Period* », prolonge la discussion sur l'époque que nous connaissons. Notre époque donc, l'âge de la technique, et même de la technologie moderne, continue à appréhender les choses selon leurs configurations spatio-temporelles comprises par l'abstraction mathématique. Aussi une connaissance de la nature hors de toute équation n'est-elle plus possible. Heidegger constate : « en essayant de comprendre le monde naturel, le scientifique moderne apporte déjà sa conception de ce que signifie être et, ce faisant, ne respecte pas les étants dans leurs propres termes » (p. 43). Mais notre compréhension de la nature par le calcul suppose dans nos calculs une compréhension de la nature qui la fige, et si les choses finissent alors par s'offrir à notre manipulation, ce n'est que parce que leur manipulation a déjà commencé dans les préjugés dont on les a affublées. Somme toute, notre époque est celle du *Gestell*, ce mode de pensée

qui aborde les étants du monde comme des biens aux services de l'être humain ; notre époque est celle de la machination (*Machenschaft*), et ainsi le fleuve de ne plus être une part de la nature mais une source d'énergie potentielle, de même que l'homme l'est aussi pour lui-même — et Casey Rentmeester y insiste : « Le discours actuel sur les *ressources* humaines, sur l'offre de patients pour une clinique, en témoigne » (p. 51), avant de conclure ce chapitre en examinant les ressources vers lesquelles, à l'heure de la crise climatique, se tourne l'humanité : les combustibles fossiles et la fracturation hydraulique. Mais que faire dès lors ? On le sait : le danger ne venant pas de la technique mais de notre façon d'aborder la nature, le seul salut qui soit se trouve dans un mode de pensée post-métaphysique.

Charge au quatrième chapitre, « *A New Way of Revealing* », de nous en dire un peu plus sur lui. L'A. s'y penche sur la manière dont Heidegger renouvelle notre conception de notre relation à l'être : « Notre tâche sera d'offrir une interprétation basique de ce à quoi pourrait ressembler cette pensée de l'être historique, puis d'étoffer les concepts heideggériens tardifs de liberté (*Freiheit*), de laisser-être (*Gelassenheit*) et d'habiter (*Wohnen*), tous étant des éléments du nouveau commencement qu'il envisage » (p. 62). Or, ces notions de *Freiheit*, de *Gelassenheit*, de *Wohnen* émergent dans l'événement de l'*Ereignis* dans lequel les étants peuvent être compris dans leur épanouissement. L'être de ce qui est n'y est plus défini comme *ονσια*, mais s'envisage selon le double développement de la *φνσις*. Alors la nature a une chance d'être vue comme elle se révèle à nous plutôt que telle que nous le voulons pour être à même de la faire servir nos intérêts. Reste qu'en laissant les étants surgir (*Gelassenheit*), en plus de leur réalité qui devient manifeste, se dévoile ce que nous sommes en tant que *Dasein*, à savoir des bergers de l'être qui, au lieu d'exploiter les ressources de leur environnement en se croyant maîtres et possesseurs de la nature, apprennent du coup comment habiter (*Wohnen*) la terre en comprenant qu'il y a d'autres façons d'appréhender et, du coup, de se rapporter à la réalité.

Dans le dernier chapitre de son livre, « *Cultivating a Non-Western Perspective* », Casey Rentmeester fait un sort au taoïsme présenté par ses soins comme une philosophie capable de penser l'être hors de et, donc, autrement que la tradition métaphysique. Si l'on sait bien le lien entre la pensée tardive de Heidegger et la pensée orientale, l'influence de celle-ci sur celle-là reste pourtant encore à préciser. En plus de tenir, sur le sujet, les textes taoïstes de Laozi et Zhuangzi pour des sources essentielles (p. 89), l'A. procède à un rapprochement entre la notion de *wúwéi* et le concept de *Gelassenheit*, le *wúwéi* désignant « des actions non coercitives accomplies selon le *dé* des choses » puisque le *dé* renvoie au *dao* : « tout vient du *dao*. Tout est nourri par le *dé* » (p. 90). L'essentiel, ici, est le double processus de développement à l'œuvre, comme dans la *φνσις*, avec le *wúwéi*, dont l'A. insiste sur le fait qu'il ne prête pas à une lecture cartésienne de la nature, car à une conception d'elle comme un flux continu résistant au calcul. Aussi une éthique « heideggériano-taoïste » pourrait-elle, en tant que pensée post-métaphysique, nous proposer un nouvel ethos pour, en dehors de l'éthique appliquée, mieux aborder la crise de l'environnement — crise qui peut bien trouver ses origines dans notre tradition comme telle.

C'est pourquoi nous ne pouvons en définitive que recommander ce livre à tous ceux qui, passionnés par Heidegger et/ou par les défis de notre temps, voudront, plutôt

que de satisfaire des prescriptions de l'éthique normative, repenser notre relation à la nature dans sa totalité.

Jill Drouillard

📖 Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, Épiméthée, 325 p.

L'ouvrage de Claudia Serban — publié dans la prestigieuse collection Épiméthée⁵³ — s'inscrit dans une longue suite d'écrits qui cherchent à mettre en parallèle les pensées *phénoménologiques* de Husserl et de Heidegger. Cet effort philosophique que rend possible la publication des œuvres complètes des deux auteurs prend ici une orientation très précise et des plus intéressantes : la notion de possibilité. L'ouvrage cherchera donc à montrer ce que les phénoménologies de Husserl et de Heidegger ont à dire du possible tout en cherchant à souligner la solidarité qui s'établit au fil des textes entre les deux auteurs.

Dès les premières pages du livre, on comprend que le concept phénoménologique de possibilité mettra en question les rapports entre phénoménologie et métaphysique (p. 16), un thème central d'une possible confrontation entre Heidegger et Husserl. Kant avait certes déjà insisté sur le fait que la possibilité ne constituait pas uniquement un problème logique et que notre capacité à interroger en direction de notre expérience du monde faisait intervenir d'une façon tout à fait particulière la possibilité. La réflexion kantienne avait établi une importante distinction entre possibilité logique et possibilité réelle, mais l'PA. montre que la phénoménologie parvient à faire bien plus : rompre la disjonction entre possibilité et expérience, c'est-à-dire montrer que — d'une façon que l'ouvrage exposera dans tous les détails — la possibilité ne concerne pas tout d'abord les conditions de l'expérience, mais qu'elle peut aussi elle-même être le corrélat d'une expérience.

Le possible, tant chez Heidegger que Husserl, aurait donc sa phénoménalité propre. Derrière cette volonté de montrer que la possibilité se *donne* dans l'expérience se tient, tant chez Husserl que chez Heidegger, l'ambition de critiquer la métaphysique de l'effectivité, c'est-à-dire de mettre en jeu toute la tradition métaphysique qui, depuis Parménide, n'a eu d'yeux que pour ce qui est au sens de l'étant effectif. De cette réflexion naît donc nécessairement un nouveau concept d'effectivité ou, plutôt, un nouveau concept de réalité qui se laisse penser comme « l'entrelacement entre le possible et l'effectif ».

L'ouvrage est constitué de deux parties contenant chacune deux sections. Sans chercher expressément à présenter chronologiquement les deux œuvres, l'PA. centre

⁵³ Nous nous réjouissons de ce que la collection Épiméthée continue de publier des ouvrages d'une très grande qualité. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de déplorer qu'au cours des dernières années, la qualité matérielle des livres est en chute libre. Après avoir fait disparaître les couvertures à rabats, avoir réduit plusieurs fois la qualité du papier et celle de l'impression, les livres ne sont désormais plus constitués de cahiers cousus et assemblés, mais de feuilles simplement collées sur la tranche du livre. Osons croire que cela est nécessaire à la survie de la collection, mais la fragilité du livre est désormais telle qu'il est difficile d'en terminer la lecture sans que des feuilles s'en détachent.