

Le « néant » heidéggerien dans l'interprétation d'un étudiant roumain du philosophe allemand

Abstract: The interest of Costantin Micu Stavila in phenomenology dates back to the years when he was the student of Hans-Georg Gadamer and Martin Heidegger¹. A manuscript of 1964 with the provisional title “Mondanity and Temporality” has caught our attention and, in the process of restitution of the phenomenological contribution of the Romanian philosopher, we are convinced that mentioning the main ideas found there would justify the claim to consider the analysis of Micu Stavila as a phenomenological approach. On the other hand, by synthesizing the more than 200 pages of the manuscript, the essential is reduced to Heidegger’s carefully argued objections to the theme of nothingness and temporality, followed by an ample, interesting and inspiring analysis of these two major issues, referring to important Romanian authors concerned about these problems – Dimitrie Cantemir and Miron Costin, Mihai Eminescu and Alexandru Philippide, Vasile Cârlova and Bolintineanu – but also: Plotin, Goethe (*Faust*), Henri Bergson, Ramiro Ortiz, Gabriel Marcel, Paul Ricœur. To the world and to the consciousness “profaned” by nothingness – considers the author of Romanian origin – we must substitute the world and the fully real consciousness, starting from the very observation of Heidegger that the three Kantian interrogations have something in common (what can I know?, what can I do? and what am I allowed to hope?, encompassed in the unity of the fourth: What is man?), namely, that they bring into play a power, a duty and a hope of human reason. By postulating the act and the possible as a theme, he observes that phenomenology makes the being exhausted in the phenomenon, the act losing itself in the possible. The phenomenon and the thing in itself, we must move them from the gnoseological level to the existential level and translate them by accident and substance, creature and creator, finite and infinite. Apart from God – says Constantin Micu Stavila – every being is haunted and limited by nothingness.

Keywords: nothingness, temporality, human being, mundane, freedom

Constantin Micu Stavila introduit et décrit le concept de *mondain* qui vient remplacer celui de *homme du monde*, associé à l'idée de tout ce qui pourrait être de moins authentique et personnel, de plus frivole, vain et illusoire que dans l'existence humaine, avec l'image des individus qui se fuissent eux-mêmes, « horde de déserteurs de leur propre personne spirituelle à la recherche des satisfactions et des certitudes des plus ridicules et puérites ».

* “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania; email: fragizaha@yahoo.com

(Micu Stavila, 5). Le philosophe roumain arrive à la conclusion que la notion de *mondanité*, dans le sens de *être au monde*, est la plus autorisée de traduire l'état d'esprit de l'homme égare dans le monde, mais qui trouve ici « la satisfaction des ses aspirations les plus intimes et sa raison ultime d'être » (Micu Stavila, 7). Mais, à la différence de Heidegger, il ne considère pas comme nécessaire de démontrer qu'il existe une expérience du monde, mais il met l'accent sur la nécessité d'imaginer la vie non de manière naïve et confuse, mais comme dépassement et transcendance, comme évation du monde et recherche ou récupération du soi, avec la certitude non d'être considéré comme membre ou partie du monde visible et corporel où nous vivons, mais d'être homme ou un être conscient de soi et apte de liberté intérieure, d'un parcours spirituel fondé sur l'infinie autonomie de l'esprit par rapport au monde. Il y a donc un sujet, le sujet existentiel de l'action qui est plus qu'un simple phénomène ou un résultat de la masse totale des représentations et qui se conduit en sujet libre, en origine pure, cause spontanée et intentionnalité autonome. Un pareil sujet, situé au-delà de la division sujet-objet du savoir logique, met à la place de la scission le rapport véritablement existentiel et concret Je – Tu, rapport de la foi, de l'engagement, de la fidélité.

L'auteur de *Sein und Zeit*, objecte-t-il Micu Stavila, en intercalant le néant au-delà de l'existant, dans la question même de l'être, et en appelant cela *un pas aux conséquences fécondes*, a la naïveté de croire qu'on ne saurait rapporter le problème du néant qu'à l'annihilation de l'existence. C'est pour cela qu'il refuse la possibilité de celui-ci dans le cadre du christianisme qui institue Dieu comme éternel et pour lequel le rapport avec le monde et celui d'un existant à l'autre. En accord avec l'affirmation de Jean Wahl, Stavila soutient que le néant n'est qu'une pseudo-idée, en approuvant Bergson jusqu'au point où celui-ci (Bergson) considère que c'est précisément la négation du néant qui l'affirme. Constantin Micu Stavila dénonce l'intérêt que manifeste la pensée philosophique contemporaine pour le thème du néant, à savoir: en s'efforçant de capter la plus évanescence et protéique des idées, au lieu de contribuer à révéler la vérité et éliminer toute contradiction, celle-ci arrive à introduire dans le temple de la réflexion une nouvelle idole, une nouvelle chimère. L'erreur principale consiste en cela que, loin de procéder à la réhabilitation absolue de l'idée de néant, on tend de l'hypostasier et de la promouvoir au rand d'idée suprême de la réflexion humaine, clef de voûte de l'existence entière. Autrement dit, on essaie ni plus ni moins d'absolutiser l'idée de néant; à une période de négation – grave erreur de la philosophie antique – succède une autre d'affirmation absolue de la valeur de celle-ci. Deux exagérations parfaitement symétrique de côté et d'autre de la diagonale qui unit ou qui sépare le néant et l'existence et qui voudrait résoudre dans un sens logique et simplificateur les paradoxes découlant de la confrontation des deux termes essentiels de la réflexion humaine². Si

Bergson dégrade le néant jusqu'au rang de pseudo-idée, la position de Heidegger est peut-être la plus radicale, pour lui le néant est le fonds ultime et le tissu unique de l'existence humaine, d'où son profond pessimisme. En fait, l'absolutisation la plus radicale du non-existant se réalise dans la projection extatique dans l'avenir, qui – selon Micu Stavila – n'est point un saut vertigineux dans le vide, une course à la mort, une possibilité qui s'annule sans cesse, mais une possibilité qui se complète, qui s'unifie, s'accomplit et se concentre dans un acte significatif, dans une suprême synthèse du possible et de l'impossible, dans un destin ou une vocation, une vocation unique, la même tout au long des avatars, des processus et des métamorphoses du temps.

L'idée de destin et de sens de la vie – grâce à laquelle le possible ou l'avenir pur passe de la temporalité linéaire et successive du temps pragmatique spatialisé ou inauthentique, asservi à un but temporaire, dans l'unité intérieure du temps métaphysique, synthèse de l'éphémère et de l'éternel – est complètement étrangère à Heidegger. D'où son incapacité de dépasser tant l'idée du temps comme temporalisation quand la jonction se produit entre le passé et le futur, que celle du néant comme annihilation, incapacité qu'il partage, en vertu de la même incompréhension de la valeur supratemporelle du temps, avec Jean Paul Sartre. La vision de Kierkegaard sur le temps comme avancée permanente, comme rotation autour d'un point fixe, qui donne l'impression d'un éternel retour vers un premier commencement éminent ou significatif reste bien plus heureuse et valide. Le moment où l'on décide quelque chose de vraiment important pour notre vie – affirme le Danois – c'est quand le temps rencontre l'éternité, à la différence du moment heideggerien où la jonction du passé, de l'avenir et du présent se passe sous le signe adéquat aux éléments du possible.

Constantin Micu Stavila considère pourtant qu'il est évident que la temporalité dans laquelle le philosophe allemand conçoit l'existence comme existence vers la mort ne signifie nullement dissolution, finitude et néantisation absolue. L'analyse phénoménologique du temps chez Heidegger est inférieure à celle réalisée par Bergson, qui a découvert son implication et sa préfiguration empirique de l'éternel sous la forme concrète de la durée. Pour entendre la fausseté de la thèse du néant illimité qui usurpe la place de l'être absolu tel que proposé par Heidegger, Micu Stavila prend pour point de départ l'expérience même et la description concrète de celui-ci (du néant) dans l'œuvre du philosophe allemand, ainsi que de la manière dont on le définit. En nous arrêtant, pour éclaircir les choses, sur ce dernier aspect, nous constatons que, lorsque Heidegger offre une définition précise dans le *Post-Scriptum* de son étude « Was ist Metaphysik », il identifie le néant à l'être absolu, en affirmant que les deux constituent cet absolu-là indéterminable qui ne peut être quelque chose et qui ne se concrétise pas de façon définitive en aucune existence particulière déterminée. Une fois établie cette

identité des termes, il « passe à leur identité réelle fondée » (Wahl 1954, 106), bien sûr, sur la présupposition tacite qu'il est impossible que deux choses distinctes existent qui aient une seule et même propriété. Mais l'identité n'est qu'apparente, et valide seulement dans la perspective de la logique formelle, car le néant ne peut pas être pareil à l'être seulement dans la mesure où il refuse toute image et tout nom. Si le néant est vraiment ce quelque chose qu'on ne saurait jamais préciser, épuiser et contenir de manière définitive et intégrale dans une situation particulière, ce n'est pas le cas aussi pour l'être en soi, qui, bien qu'on ne puisse le concevoir ni le voir dans une existence entièrement réalisée comme structure et particularité individuelle, il ne cesse jamais s'imposer à notre réflexion dès qu'on essaie de le penser véritablement, en lui-même, sans faire appel aux concepts empiriques. Il s'offre donc à nous comme positivité absolue, comme la particularité la plus personnelle, unique et incomparable que possible, comme l'acte le plus complètement réel et identique avec soi, le plus authentique, le plus vif, le plus certain et le moins problématique. Loin de confondre l'être pur et le néant pur. Ils sont tout ce qui pourrait être de plus contraire, et leur indétermination et non-particularisation est d'ordre tout différent. La première est une profonde indétermination du réel, qui échappe à toute tentative de détermination de la part de la réflexion par excès d'être, par une particularisation qui est sans pareil et sans comparaison, au-delà de toute répétition, variation ou similarité ; la seconde est du réel, du fugitif, du chimérique, de l'oscillant, de ce qui pourrait être sans être vraiment. L'une dérive de trop d'efficacité et de pouvoir, l'autre de trop peu. La première est l'indétermination de celui-là qui existe de manière spontanée, sans cause, sans condition, sans tourments, sans effort, sans début et sans fin, sans origine et sans projet, véritable *causa sui*, véritable infini, effectivement accompli. La seconde est l'indétermination de celui-là qui existe en fonction de quelque chose d'autre, d'une condition qui lui extérieure, et non intérieure et qui, en tant qu'altérité et pure velléité, se trouve dans un état d'attente permanente d'être, mais jamais entièrement réalisé dans l'acte.

A partir de l'expérience concrète du néant décrite dans l'œuvre de Heidegger, Constantin Micu Stavila constate qu'à l'origine de l'intuition du néant se trouve l'intuition fondamentale sur la finitude de l'existence humaine, considérée dans toute pratique et épreuve de vie comme existence déficitaire, précaire, soumise à la mort, au souci, à la tristesse, à l'ennui et à l'angoisse. Sans doute, il y a aussi des situations privilégiées où, plus que par d'autres états existentiels concrets et, bien sûr, plus que par tout concept et idée générale, on révèle le mystère profond de la vie. A la suite de l'examen minutieux auquel Heidegger, dans les traces de Kierkegaard, a soumis l'expérience de la mort, du souci, de l'ennui et de l'angoisse et si l'on suit le désespoir et la tristesse d'être auxquels nous livre la découverte du caractère

problématique et contingent de l'existence dans la lumière des situations cruciales de la vie, il est évident que l'élément commun de toute forte émotion et secousse intérieure qui nous révèlent le caractère de précarité et d'inconsistance radicale de l'existence n'est autre que le néant, comme quelque chose d'extrême.

On sait que l'intérêt que Heidegger manifestait précisément pour les états les plus subjectifs, énumérés ci-dessus, afin de découvrir l'essence profonde de la réalité, dérive de la conviction même tout sentiment, et, en particulier, celui de la mort et de l'angoisse, a l'avantage de ne pas être un état superficiel et fugitif de notre conscience. « Plus son angoisse sera profonde, plus l'homme sera humain ». « Le remède pour l'angoisse, c'est l'angoisse » (Heidegger 1941, 168). Mais, cette chose-là avec laquelle l'angoisse nous met en contact, ce n'est pas le néant comme pure indétermination, mais une réalité extrême. Une décision. C'est pour cela que l'angoisse nous singularise en nous construit en tant qu'individus. L'angoisse est la conscience de la liberté, elle nous montre tout ce qu'il nous faut pour pouvoir prendre une décision, et que notre décision, elle n'est pas quelque chose d'indifférent, mais quelque chose dont nous sommes responsables. Plus important que l'arbitraire, c'est la responsabilité. La liberté dans la lumière du manque de justification et de la profonde responsabilité. La répulsion envers l'angoisse, la lutte contre – dans la tentative de dissimuler à l'aide de fausses solutions apaisantes – la certitude de sa présence au fondement de l'être ne diminuent pas, à l'avis de Heidegger, le perpétuel état d'inquiétude que nous ressentons, tout comme chez Pascal le divertissement et la paix morale relative qui en dérive ne diminuent pas, au contraire, ils amplifient et ils révèlent davantage le malheur profond auquel nous sommes la proie, et la fuite désespérée de soi-même par la distraction n'est que le moyen de découvrir, dans la solitude, la sinistre nullité de notre être. Outre tous les cas multiples et multipliables d'ennui envers une chose, une personne, etc., on a le plus bizarre et pénible sentiment de dégoût et de satiété par rapport à soi-même, quand tout, absolument tout devient complètement vide, sans valeur et dépourvu de sens. C'est le spleen baudelairien, ce *taedium vitae* contaminant toute source de vie et auquel tout individu peut devenir d'autant plus vulnérable qu'il est capable de réflexion et d'intériorisation, et dont la touche maudite, on ne peut la combattre qu'avec d'incroyables efforts. Il n'existe pas d'être humain qui n'ait pas ressenti ce sentiment de dégoût, que tout est inutile, et qui ne se soit pas reconnu dans le profond, le déchirant cri de désespoir de l'Ecclésiaste au moment où lui se révèle la vanité de l'existence entière, dans ce cri-là du Rédempteur Lui-même – quand Il reste dans une solitude intérieure infinie au jardin de Gethsémani et Il découvre le vide profond autour de Lui – qui a ébranlé les millénaires du monde chrétien: *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* Il est vrai, si tout être doué de conscience de soi ne découvrirait pas que son existence

est fondée sur le néant, sous la forme du risque ou de la possibilité de s'anéantir par la mort, il ne vivrait jamais l'expérience de l'angoisse et il planerait dans un état de paix et de bonheur édéniques. Le néant est « la grande épine dans la chair de l'existence » (Micu Stavila, 59), à cause duquel est sans cesse menacée de se trouver au bord de l'abîme. Le néant, comme terrible possibilité du non-être est le trou obscur vers et dans lequel l'être se sent toujours en danger de tomber, et face auquel il n'entrevoit pas d'autre défense que celle d'une liberté qui semble, quand même, plutôt le précipiter que lui freiner ce mouvement qui lui est fatal. Enfin, « c'est le néant qui persiste comme une ombre, comme un brouillard enveloppant l'être et qui est prêt à s'emparer de notre personne entière justement quand nous restons (complètement) seuls avec nous-mêmes et quand nous devrions être plus justement authentiques, plus entièrement réels que jamais, protégés contre tout souci et toute angoisse, justement quand il nous arrive de ne plus nous préoccuper de rien d'extérieur et d'étranger, quand, puisqu'une sorte de vide intérieur de notre attention à la vie, un sentiment devrait nous envahir de paix et de calme absolu, nous nous trouvons envahis par une pénible impression d'inanité et de vide, d'inutilité et de tristesse ou d'ennui profond, qui n'est que l'un des visages plus sensibles et plus palpables du néant » (Micu Stavila, 61).

Quand il analyse l'ennui, comme manière privilégiée d'expression du néant, Heidegger n'oublie pas de préciser que cet état ne saurait nous exaspérer et nous troubler jusqu'au plus profond de notre être et nous confronter au néant s'il n'était, tout comme l'angoisse, un état constant de notre être. La répulsion que nous ressentons envers l'angoisse et notre façon de la combattre en essayant de nous la cacher par toute sorte de solutions apaisantes, l'immense certitude de sa présence au fondement de notre être ne diminue pas, selon Heidegger, l'état de permanente angoisse qui nous domine, mais, tout comme chez Pascal, la quête de la paix intensifie et révèle davantage le profond désordre et le malheur auquel nous sommes en proie. Nous nous fuyons alors nous-mêmes, en considérant le divertissement comme la solution pour éviter le risque de découvrir la sinistre nullité de notre être, le vide, le manque de valeur et de sens de l'existence entière. C'est le moment où, plus que de te sentir étranger et exilé dans un monde qui n'est pas le tien, tu cherches et tu as la certitude de ne trouver rien, ni à l'extérieur ni à l'intérieur de ton être, capable de te guérir. Les vers écrits par Alexandru Philippide reflètent parfaitement cet état :

« M'am săturat de mine până-n gât / Privesc în suflet, casc și mi-i urât. / Mă plimb prin mine ca un exilat / Și mă cutreier iar în lung și-n lat. / Și caut iar și caut iar și știu / Ca nimeni nu-i și fluer a pustiu.» [« J'en ai assez de moi-même / Je regards dans mon âme, je bâille et je m'embête. / Je me promène en moi-même comme un proscrit / Et je vais et je viens de long

en large. / Et je cherche, je cherche, mais je sais / Qu'il n'y a personne et alors j'accepte, amèrement, ma solitude »] (Philippide 1922, 128).

Le moment d'une tristesse vaste comme la steppe, d'un désespoir encore plus radical, quand, proie à « l'invisible maladie (de l'ennui) qui tient simultanément de l'être et du non-être » (Jankelevitch 1938, 126), ou voudrait que tout s'effondre dans un infini abîme, car « C'est un rêve du non-être, cet univers chimérique »³, quand le temps, en raréfiant et en pulvérisant au maximum sa consistance et son unité – moment d'angoisse extrême – perd sa valeur temporelle, se spatialise et menace de se déchirer, et quand, puisque « rien » n'arrive plus, « sur l'étendue désertée », « tout est silence », « tout retombe » « dans la nuit du non-être comme une ombre dans le noir » [« Le temps alors s'allonge et devient éternité / Car plus rien de rien n'arrive sur l'étendue désertée »⁴]. Le néant se révèle donc à nous d'un coup, immédiatement après que nous sommes entrés dans son bizarre royaume comme une permanente menace à l'adresse de l'existence et, puisqu'il ne se limite pas à être un accident, un moment épisodique dans l'évolution de l'être, il nous apparaît comme le nœud gordien, le point central autour duquel se voit concentré le mystère entier de l'existence. Afin de rendre uniquement réel le monde visible à nous, il continue d'ébranler, par l'intermédiaire de notre esprit, l'échafaudage de la réalité du monde donné, en le faisant apparaître comme ce qu'il est: un monde problématique, un monde annihilé, qui pourrait tout aussi bien être et n'être pas, qui a commencé à exister par accident, sans nulle raison ou nécessité et qui aurait pu rester pour toujours perdue dans le néant, à côté d'autres millions de mondes possibles mais irréalisées, indignes tant de naître que d'être soumis à l'anéantissement par le temps et par la mort. Tout vient nous consolider l'impression, dès le premier examen de l'idée de néant, que Heidegger met à la base non seulement de toute sa méditation, mais de la réflexion philosophique de toutes les époques, conformément à laquelle « Le néant est la négation radicale de la totalité de l'existant ou du non-existant tout simplement » (Heidegger 1938, 26). « C'est uniquement parce que le rien est manifeste – affirme le philosophe allemand – au fond de l'être-là que peut venir sur nous la pleine étrangeté de l'étant. Ce n'est que si l'étrangeté de l'étant nous presse que celui-ci éveille et appelle à soi l'étonnement. Ce n'est que sur le fond de l'étonnement – c'est-à-dire de la manifestation du rien – que surgit le “pourquoi”. Ce n'est que parce que le pourquoi comme tel est possible que nous pouvons d'une manière déterminée, questionner sur les raisons et fonder en raison. Ce n'est que parce que nous pouvons questionner et fonder en raison que le destin du chercheur est remis à notre existence » (Heidegger 1938, 42). En conclusion, c'est la menace du néant qui garde l'esprit éveillé, en l'empêchant de s'abîmer dans le sommeil de l'inconscience. C'est de son existence que dérive notre possibilité même de penser, mais aussi toutes les énigmes,

toutes les interrogations et, notamment, l'interrogation angoissante et terrifiante d'où elles naissent: *Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien?*, le même rien qui, selon l'affirmation de Leibniz, supprime à jamais une infinité de mondes possibles.

Avait-il raison Heidegger quand il énonçait la domination absolue du néant ? Constantin Micu Stavila affirme le caractère faux de la description et de l'absolutisation du néant par Heidegger: l'identification totale de l'idée de néant à celle d'existence en général et l'hypostasation de la première au rang d'idée majeure pour l'existence entière est vicieuse et contestable. En revanche, le seul aspect positif de l'œuvre de celui-ci consisterait en une préalable et tout générale prise de contact avec l'idée de néant. Puisque, poursuit le penseur roumain, ce qu'on découvre en problématisant la totalité de l'existant par l'analyse de l'idée de rien, ce n'est pas seulement la fragilité et la caducité de l'existence, mais aussi sa coexistence et sa positivité, possible par rapport à l'idée de liberté. Si l'on ne considère que le néant, on assiste à son pathétique tourment et à son impuissance de s'intégrer dans une structure durable et unitaire, tandis que la liberté nous révèle sa faculté de résonner afin d'atteindre et d'incarner une telle structure, en la faisant culminer par le miracle d'unité et de perfection intérieure de la vie personnelle. Pour autrement dire, ce qu'on découvre à travers l'expérience de l'angoisse, de l'ennui, ce n'est pas seulement le néant, mais aussi bien l'être absolu ou Dieu. Il y a quelque chose au-delà du néant, plus précisément, au cœur même du néant, quelque chose qui le surpasse, tout comme au-delà du temps et de son historicité, son inconsistance et son éphémère, il y a quelque chose grâce auquel le temps cesse d'être pure dissolution, usure et il rencontre la consistance et l'intégrité de l'être véritable, de la même manière dont ce silence qui apparaîtrait comme l'annulation de la parole ne fait que couronner cela encore plus pleinement et plus éloquemment que le ferait la parole par elle-même. L'exercice légitime de la capacité d'anéantissement du néant n'implique pas la ruine de l'idée d'être, et l'attribution de la fonction supérieure de nous sauver de la médiocrité de l'existence montre clairement que cela est impossible en l'absence de la capacité de l'existence de pouvoir lui limiter la prétention à la souveraineté absolue, en transformant tout ce qui nous apparaît de plus obscur et générateur d'imperfection, de confusion, de limitation, d'échec, de chaos et de multiplicité dans la constitution de l'existant en une heureuse occasion de certitude et de triomphe de l'esprit sur ses propres égarements et faiblesses. Elle tient de la nature même de l'existant, la possibilité de s'annihiler – et en aucun cas de saper les fondements de toute position et affirmation absolue – non en vertu d'un antagonisme extérieur avec un pouvoir de contradiction ou de pure négativité, mais en vertu de sa propre impuissance de réaliser des valeurs et des structures certaines et indissolubles et de sortir de la sphère de l'inquiétude, du souci, de

l'éphémère, de l'usure, bref, la sphère du mensonge et de la mauvaise foi. Le problème du néant ne se pose plus – constate Micu Stavila – sur le terrain logique ou ontologique, mais spirituel, comme question qui dépendrait du pouvoir de l'homme, de son assentiment ou de son refus. Autrement dit, il n'agit plus de la possibilité ou de l'impossibilité de penser le néant, ni du dilemme si l'idée de néant a ou non un sens et un contenu réels, mais la question est: peut-on vaincre l'omnipotence du néant et l'expulser de la constitution même de l'existence où elle trouve son véritable siège et abri. Le néant, souligne l'auteur roumain, ne découle pas de l'idée de négation, mais c'est juste à l'inverse, par conséquent, « le néant n'est pas l'étant *plus* sa négation mais ce à partir de quoi il s'avère que la négation comme l'étant doivent leur avènement à plus originaire qu'eux » (Heidegger 1938, 40).

Considérations finales

En guise de conclusion, nous allons souligner la présentation de l'étroit rapport entre la liberté et le néant, dans le cadre de laquelle Constantin Micu Stavila révèle les aspects que revêt la question du néant dans la pensée philosophique roumaine, qu'il considère comme plus sensible et plus réceptive au mystère de cette notion, mais aussi préoccupée par la question de la liberté. La liberté, la seule qui engage notre responsabilité et notre culpabilité, le destin et la valeur de l'existence entière et qui met en jeu le sens et la valeur de la vie personnelle, garde éveillée pour toujours la conscience tragique même de l'existence. Après un périple dans la pensée de Platon, Plotin, Pascal, Kant, Goethe, Kierkegaard, Unamuno, Gabriel Marcel, Ramiro Ortiz, on arrive à celle de Dimitrie Cantemir, illustrée dans *Le Divan ou La Dispute du Sage avec le Monde ou Le Jugement de l'Ame avec le corps* (Publié à Iași, en 1698, en roumain et en grec). En réunissant en sa personne tous les attributs de la vie et tous les contrastes – ambitieux et blasé, homme du monde et ascète de bibliothèque, audacieux et timide, manipulateur et misanthrope, aimant bien sa Moldavie, ensuite aventurier, « académicien berlinois, prince moscovite et chroniqueur moldave » (...)” (Călinescu 2001, 33), mais aussi doué d'un exceptionnel pouvoir d'intuition et de réflexion, il n'est point étonnant qu'on rencontre dans son œuvre l'image complète des dangers d'échouer, de s'anéantir, troublante description des extrêmes et des misères de l'existence auxquelles l'esprit peut être soumis quand il vient en contact avec les limites, l'empire et l'abîme de l'inanité. Le chroniqueur a observé avec plus de profondeur et devançant d'un siècle et demi la parution de la seconde partie de *Faust*, en quoi consiste-t-elle toute la fascination, la duplicité et l'irréparable inconsistance du néant pour celui-là possédant un pouvoir tel que la liberté de choisir et de décider. Cantemir pénètre l'essence même de la vérité de l'interprétation chrétienne⁵ du néant, non comme néant absolu, mais comme état « d'inanité, de néantisation et de

simple virtualité, de tourment et d'espoir vain, désert d'être de l'existant extradivin, vidé ou absent comme monde ou comme existence, comme déficience et inconsistance amère et larvaire universelle » (Micu Stavila, 96). Un instinct secret de la véritable existence, sur lequel il fonde fermement toute son argumentation lui induit la conviction que toute existence autre que celle du Sage assoiffé de Dieu, qui affronte de ses faibles pouvoirs le Monde dans sa totalité, est une existence inauthentique, accablée et viciée par le néant. C'est quoi, le néant, chez ce lucide découvreur et adversaire énergique? Plutôt qu'un simple vide ou rien, qu'une absolue absence de l'existence, il est une réalité concrète et réelle, convertible de manière insaisissable en une disposition, un état ou une fausse direction d'être. En d'autres mots, une tendance libre ou une orientation active et de prédilection vers un état permanent d'agitation et d'instabilité, fange et décrépitude du non-être. Malgré tout son pouvoir de négation et d'autodestruction, d'incessante déficience, la misère du néant vient du fait de ne pouvoir jamais s'anéantir complètement, de n'aboutir jamais à une annihilation totale, toujours suspendu dans un état de tourment et de vaine angoisse exprimée par le terme d'*inanité*. D'où son immense risque et sa gravité. La manière dont le prince moldave caractérise le concept de néant sous son aspect le plus tangible, le plus palpable et plus expérimental comme *inanité* et *vanité* de l'existence se singularise par une interprétation tout nouvelle par rapport au thème commun de l'instabilité et de l'éphémère des choses humaines qui l'illustre. Tandis que Miron Costin dans son poème *Viața lumii* [*La vie du monde*] ne conçoit aucune possibilité de s'évader de sous l'empire du temps et de l'éphémère – „Fug vremile ca umbra și nici o poartă/A le opri nu poate” [« Le temps fuit comme une ombre et aucune porte / Ne saurait les arrêter »] (Costin, vers 8-9) – en formulant même la présupposition que c'est Dieu Lui-même qui entretient, selon une secrète décision, le spectacle de l'instabilité universelle – „Că Dumnezeu a vârstat toate cu sorocul,/A poruncit la un loc să nu stea norocul” [« Dieu a tout mis sous le signe de l'échéance / Il a commandé que la chance se diffuse »] (Costin, vers 81-82), et Dimitrie Bolintineanu dans *Conrad* soutient l'idée que la domination du mal universel n'est pas absolue, parce qu'elle se détruit elle-même, sans pourtant observer qu'un mal remplaçant l'autre et la position de spectateur devant l'inutilité du pouvoir terrestre ne saurait être un salut réel et l'exercice le plus adéquat de la liberté humaine. Ce n'est pas le cas pour Cantemir. Celui-ci entrevoit en quoi consiste l'origine et le pouvoir secret du néant et, notamment, comment l'éviter. Il déclare la guerre au monde et à sa vanité dominatrice, à la fois il détient le secret de triompher sur la dernière et de faire la paix avec le premier, mais il peut également rester en face du néant sans être fasciné, accablé par celui-ci et sans tomber dans le nihilisme absolu. L'auteur du *Divan* ne se limite pas au masque initial et le plus évident du néant – théâtre du devenir et de

l'instabilité, de la destruction et de l'inutilité, de la vanité du monde –, mais il va plus loin pour déchiffrer le mystère de celui-ci, en montrant que le changement et la mort, malgré toute l'horreur qu'ils inspirent au Sage, n'ont quelque chose de fatal, mais ils sont le résultat d'un choix, d'une préférence et d'un libre consentement du monde à l'acte d'anéantissement. Si la mort et le néant existent, c'est parce qu'il y a quelqu'un qui produise leur matière comme principe d'illusion, d'erreur, de tromperie, et pourtant principe réel capable de choix et de détermination libre. Autrement dit, il existe quelqu'un qui préfère et qui choisisse le néant, selon la juste affirmation de Jean-Paul Sartre, en précisant que le néant présuppose un agent actif et libre qui le crée. En conclusion, la liberté comme affirmation ou choix de soi – dans la lumière de la valeur infinie de l'homme comme créature divine – n'est plus possible par ses propres forces. Puisque la créature est corrompue par le péché, il faut que la liberté, pour être salvatrice, soit instance ou convertible à Dieu par la bonté divine elle-même. Si Dieu ne daigne pas nous réconcilier avec Lui, nous ne sommes plus capables de Le retrouver...

Notes

¹ Voir la lettre de recommandation que l'académicien français Pierre Emmanuel adressait au professeur Burkhardt (Paris, le 19 juillet 1969).

² Selon Aristote, *Metafizica II*, traduction par Ștefan Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965, pp. 594-595, la rigoureuse opération faite par Héraclite d'Éphèse qui avait proclamé la possibilité ontologique de la simultanéité des contraires ou l'identité totale de l'existence et de la non-existence, en affirmant qu'une seule et même chose peut à la fois être et ne pas être, laisse ouverte la voie de la présupposition que le non-existant a une valeur égale et aussi absolue que l'existant. Ce qui attire la réplique, aussi ferme, de Parménide, qui exclut du sein de l'existence, comme absurde et inconcevable, toute variation, mouvement et devenir.

³ M. Eminescu, *Épître I*, version française par Veturia Draganescu-Vericeanu, disponible sur <http://jeanloup.roland.free.fr/poesies1.html#Poeme9>.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Dans l'esprit du christianisme, le véritable drame du néant consiste en son incapacité de contenir et d'accomplir l'être, en non en sa possibilité jamais réelle et définitive de l'anéantir et de la détruire, telle qu'indiquée dans le passage du prologue à l'Évangile selon Jean, où le niveau le plus profond, le plus obscur de misère que la créature peut atteindre consiste à figurer dans un état de négativité et d'ombre, à l'antipode et à la périphérie de l'être véritable.

Bibliographie

- Aristotel, *Metafizica*. 1965. traduit par Ștefan Bezdechi. București: Editura Academiei.
- Bolintineanu, Dimitrie. <http://www.poeziile.com/autori/DimitrieBolintineanu/conrad.php> [20.10.2016]
- Cantemir, Dimitrie. 1698. *Divanul Înțeleptului cu Lumea sau gălceva sufletului cu trușul*, Iași (<https://tipariturioromanesti.wordpress.com/2014/07/15/dimitrie-cantemir-divanul-sau-galceava-inteleptului-cu-lumea-iasi-1698/> [09. 09. 2016]).
- Călinescu, George. 2001. *Istoria Literaturii Române. Compendiu*. Chișinău: Lîtera.

- Costin, Miron. *Viața lumii* – http://www.poezie.ro/index.php/poetry/31738/VIATA_LUMII [20.10.2016]
- Eminescu, Mihai. 1937. "Scrisoarea I", *Poezii*, București: Editura Universul. (https://ro.wikisource.org/wiki/Scrisoarea_I [09.09.2016]).
- Heidegger, Martin. 1938. *Qu'est-ce que la métaphysique?* – Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, Trad. de l'allemand par Henry Corbin. Avant-propos et notes d'Henry Corbin, Collection les Essais (n° 7). Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*, Halle: Max Niemeyer.
- Jankélévitch, Vladimir. 1938. *L'Alternative*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- Micu Stavila, Constantin. Ms. *Mondenitate și Temporalitate* dans "Dosar 7, 8 și 9 pdf.", *Fond Constantin Micu Stavila (Ștefan Delureanu)* incluant 9.238 pages, aussi bien que des cassettes vidéo, des bandes de magnétophone, Archive de l'Exil dans le cadre de l'Institut pour l'Investigation des Crimes du Communisme et la Mémoire de l'Exil Roumain.
- Ortiz, Ramiro. 1927. *Fortuna labilis – storia di una motivo praetreada, Fortuna libris – istoria unui motiv medieval*. București: Editura Cultura nazionale.
- Panaiteescu, Petre P. 1958. „Comentarii la versurile lui Miron Costin”, dans *Opere*, București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă – E.S.P.L.A.
- Philippide, Alexandru. 1922. *Aur sterp. Poeme*. Iași: Viața Românească.
- Wahl, Jean. 1954. *Les philosophies de l'Existence*. Paris: Armand Colin.