

MARTIN HEIDEGGER

Par Georges Steiner, 1978

L'ÊTRE ET LE TEMPS

La période qui va de 1916 à 1927 constitue le temps de silence créateur dans le développement de Heidegger. De nombreux aspects de cette période restent peu clairs, mais l'on peut retracer les grandes lignes de l'expérience personnelle et des contacts intellectuels. Heidegger travaille avec Husserl, dont il prendra la succession à Fribourg en 1928, et apprend à maîtriser la discipline mentale et le vocabulaire de la phénoménologie, de cette recherche d'une base ferme pour la perception et la cognition dans des actes de pure conscience. Le commentaire de Karl Barth sur l'*Épître aux Romains* paraît en 1918. Il influence tout le style d'exposition textuelle de Heidegger, son interprétation mot par mot, et attire son attention sur la théologie radicale et psychologisante de Kierkegaard. À partir de 1923, cet intérêt théologique conduit Heidegger à d'étroits échanges avec Bultmann, et forme la base d'une persistante attention mutuelle entre l'ontologie heideggerienne et la moderne « théologie de la crise » et de la démythologisation. En outre, c'est durant ces mêmes années que Heidegger étudie et enseigne à partir de textes de saint Augustin du corpus paulinien tout entier, et de Luther. Avec Pascal, dont le portrait est accroché au mur de son bureau, ces auteurs sont les sources décisives des concepts heideggeriens d'*Angst* (« angoisse »), de la conscience comme principe de réalité, et de l'individuation de la mort.

Heidegger est en même temps très influencé par la théorie de l'histoire de Dilthey et par sa tentative de définir les relations vraies entre la conscience humaine et le fait historique. Il semble tirer de Dilthey sa distinction fondamentale, qui est assurément source d'évaluation, entre les vérités techniques (ontiques) des sciences exactes et appliquées, et les ordres de vérité authentique visée par les sciences historiques et « spirituelles », les *Geisteswissenschaften*. La correspondance entre Dilthey et le Graf von Yorck, avec son débat sur la nature de l'intuition et de la temporalité, est publiée en 1923 et occupera une place importante dans *Sein und Zeit*. Dilthey et Yorck, avec l'argumentation sur la nature de l'historicité, jouent un rôle important dans l'insistance heideggerienne sur la détermination temporelle et la limitation de l'existence humaine. L'insertion de l'identité de l'homme dans l'Histoire est bien sûr une caractéristique capitale du marxisme hégélien et révolutionnaire. À un degré qui n'est devenu manifeste que récemment (j'y reviendrai), Heidegger est, à travers toutes les années vingt, pleinement averti des débats philosophico-idéologiques qui ont cours dans les mouvements marxistes d'Allemagne et d'Europe centrale. Il connaît en particulier les premiers travaux de George Lukács. Il partage avec le Lukács de *Die Seele und die Formen* (1911) un intérêt pour Kierkegaard et pour les modèles psychologiques et littéraires de la conscience humaine inaugurés par l'écriture de Nietzsche. Il a en commun avec le Lukács d'*Histoire et Conscience de classe* (dont la première édition fut publiée en Allemagne en 1923) un intérêt pour la qualité concrète, historiquement existentielle, des actes humains de perception et d'intellection.

Sans doute encore plus révélateur, bien que difficile à mesurer aussi longtemps que les archives personnelles resteront fermées, est l'impact sur Heidegger de la Première Guerre mondiale ainsi, que la débâcle morale et économique de l'Allemagne de Weimar. Bien qu'il ait élaboré plus tard sa propre et très particulière lecture de l'Histoire occidentale comme *Seinsvergessenheit*, un « oubli de l'être » qui, après Platon, a détourné l'homme occidental de sa mission authentique, il est hors de doute qu'il fut influencé par le scénario spenglerien du déclin fatal de l'Occident. (Le premier volume du traité de Spengler parut en 1918.) Cette vision crépusculaire trouva un équivalent et un violent écho dans l'art et la poésie de l'expressionnisme. Une anthologie de poésie expressionniste au titre caractéristique, *Menschheitsdämmerung* (*Le Crépuscule de l'humanité*), éditée par Kurt Pintus, fut publiée en 1921. Nous savons qu'elle influença toute la vision de la poésie de Heidegger, et il se peut fort bien qu'elle ait préparé son utilisation ultérieure de Rilke et Trakl. Comme ses contemporains expressionnistes, Heidegger vit en Dostoïevski et Van Gogh les maîtres ultimes de la vérité spirituelle, de la vision des profondeurs. Ce constat s'accorde à son tour avec la théologie de crise qu'il découvrit chez Pascal et Kierkegaard. Bien que son rôle personnel n'ait pas été actif, le simple fait d'une guerre européenne d'extermination réciproque et de folie destructive, avec ses suites révolutionnaires, justifiait, à supposer qu'une justification fût nécessaire, cette idée d'une humanité et d'une culture *in extremis*, d'une inauthenticité finale, d'une descente dans le nihilisme.

MARTIN HEIDEGGER

Il confirmait l'impuissance de la confiance cartésienne-kantienne dans la rationalité, et les obsessions apocalyptiques que l'on rencontre chez les grands artistes, théologiens et penseurs solitaires du dix-neuvième siècle. Il y a ainsi un sens précis selon lequel *Sein und Zeit*, malgré toute sa singularité erratique, appartient au climat de catastrophe et à la quête d'une vision autre, qui furent ceux d'œuvres presque contemporaines comme *The Waste Land* de T.S. Eliot et *Blick ins Chaos* de Hermann Hesse.

Mais une fois éclaircies les circonstances philosophiques, théologiques, sociales, littéraires et personnelles les plus significatives du développement initial de Heidegger, une fois repérés de sérieux points de référence à Husserl, Kierkegaard, Dilthey, aux marxistes-hégéliens et à l'expressionnisme, nous n'avons toujours pas dit grand-chose de la façon réelle dont s'est formé *Sein und Zeit*. Le choc que ses premiers lecteurs ressentirent et dont ils portèrent témoignage, lors de sa parution presque anodine dans l'« Année phénoménologique » de Husserl de 1927, nous est toujours présent. Le psychologue et philosophe O.J. Bollnow parle au nom de plusieurs lorsqu'il applique à *Sein und Zeit* la fameuse parole de Goethe après la bataille de Valmy : « À partir d'ici et d'aujourd'hui, une nouvelle époque a commencé dans l'histoire du monde, et vous pourrez dire que vous étiez présents à son commencement. » Une demi-année après la publication, la notoriété de Heidegger dans les cercles philosophiques et théologiques était assurée. En 1930 déjà, la littérature secondaire était abondante. L'affirmation répétée de Heidegger selon laquelle le manuscrit lui avait plus ou moins été retiré (pour des raisons de promotion académique), et selon laquelle l'ouvrage, tel quel, était un fragment, ajouta au sentiment général d'étrangeté et de révélation. Comme le fit sans aucun doute son refus d'éclaircir ou de commenter ses « significations ». Mis à part les circonstances historiques et personnelles, l'on peut dire sans partialité qu'il n'existe, dans l'histoire de la pensée occidentale, aucune œuvre semblable à *Sein und Zeit*.

À un certain niveau, c'est manifestement vrai de tout texte philosophique significatif : des *Pensées* de Pascal, de la *Phénoménologie* de Hegel, du *Tractatus* de Wittgenstein. Chacun engendre son système unique de références. Mais avec *Sein und Zeit* la singularité délibérée semble encore plus vive. Elle s'étend à chaque trait du style, de la construction de l'argumentation, à chaque intention énoncée. Le sens est tout entier dans la manière, la manière est, dans chaque aspect technique et tonal, partie intégrante du sens. Une telle fusion, dans leur essence même, de la nécessité interne et de l'unicité formelle caractérise la grande poésie et le grand art. Elle est très rare, et en fait suspecte, dans le cadre de la prose philosophique discursive, qui se donne pour universitaire. L'accomplissement de cette fusion par des moyens stylistiques relie vraiment *Sein und Zeit* à la *Phénoménologie* et au *Tractatus*, comme à *La Généalogie de la morale* de Nietzsche. Afin de construire son discours propositionnel approprié et son architecture interne, chacun de ces livres devait rompre avec les modèles professionnels agréés de l'exposé philosophique, de la preuve logique, de la critique. En conséquence, chacun contient des dramatisations psychologiques et des motifs rhétoriques qui intéressent de près autant celui qui étudie le langage et la poétique que le philosophe et le logicien. La présence de la *Phénoménologie* de Hegel et de la critique nietzschéenne des valeurs est organique dans *Sein und Zeit*. Celle du *Tractatus* est incertaine, mais la thèse en a été soutenue. Les traités de Heidegger et de Wittgenstein postulent tous deux un commencement rigoureux ; ce sont des tentatives en vue de tout recommencer. Comment les lire, et qu'est-ce qu'implique une lecture véritable, non seulement en termes de compréhension analytique mais, et c'est ce qui importe aux deux auteurs, en termes d'une restructuration de la conduite et des valeurs du lecteur ? La question demeure aussi provocante que lors de la première parution des deux textes (qui eut lieu pour chacun dans un journal assez obscur).

Le mieux que je puisse espérer faire, c'est d'essayer de présenter certaines des questions et formulations principales dans l'ordre où elles sont avancées dans *Sein und Zeit*, en me référant à l'esquisse générale du vocabulaire de Heidegger donnée dans le chapitre 1. Cette démarche, si prosaïque soit-elle, devrait mener vers, et évoquer quelque chose de cette *helle Nacht* (l'expression de Hölderlin pour une obscurité éclairée et éclairante), dont les lecteurs ont fait l'expérience pendant plus d'un demi-siècle.

Le titre est un manifeste. Traditionnellement, *Sein* est intemporel. Dans la métaphysique qui vient après Platon, l'exploration de l'être, de l'essence située dans ou derrière l'apparence, est précisément une quête de ce qui est constant, et demeure éternel dans le flux du temps et du changement. Ce que le titre de Heidegger proclame est différent : *Sein und Zeit*. L'être lui-même est temporel (*zeitlich*), comme il l'est en référence au temps spécifique de l'Incarnation et du retour du Christ dans la *Première Épître aux Thessaloniens* ; comme il l'est aussi dans le livre X des *Confessions* de saint Augustin et chez certains gnostiques dont Heidegger fit le sujet de ses cours pendant le semestre d'été de 1921 ; comme il l'est encore lorsque le jeune Luther insiste sur l'immersion de l'âme individuelle dans le milieu temporel d'une expérience factuelle et historique. Nous ne vivons pas « dans le

MARTIN HEIDEGGER

temps », comme s'il était un courant indépendant, abstrait, et extérieur à notre être. Nous « vivons le temps » ; les deux termes sont inséparables. *Sein und Zeit* projette de démontrer cette stricte unité (sous sa forme disponible, il ne le fait en réalité que de façon incomplète). Mais la conjonction dans le titre est d'une importance extrême.

L'erreur fatale de la pensée métaphysique agréée a été d'envisager *Sein* comme une sorte d'être-présent éternel, un être « là dehors », *Vorhandensein*. Augustin avait déjà mis en garde contre la *concupiscentia oculorum* obsessionnelle des philosophes, contre leur insistance platonicienne à « voir » l'essence des choses, au lieu de l'éprouver avec un engagement et une patience existentiels qui soient absolus – un engagement qui entraîne une prise de conscience de la nature temporelle de l'être. La dialectique de Hegel et le volontarisme de Nietzsche adoptent cette erreur. *Sein* a été inévitablement « vu », c'est-à-dire imaginé, abstrait, métaphorisé, toutes appropriations visuelles également contrefaites. Ils font de l'être une simple *Gegenwart*, une sorte d'entité objective située « là dehors ». Un tel « voir objectif » déracine l'homme. Il l'enferme dans la curiosité (*Neugier*, littéralement, l'« appétit du nouveau ») et l'éparpillement de soi. « Réification », « aliénation », « uni-dimensionalité » sont maintenant les mots à la mode pour cette condition errante et kaléidoscopique.

Au contraire, l'accent augustinien et kierkegaardien (et en définitive paulinien) mis sur l'enracinement de l'homme dans le monde concret et temporel, et l'accent pascalien et luthérien mis sur l'*Angst*, avec l'affirmation de la proximité de la mort, de sa présence qui commande le temps, fusionnent *Sein und Zeit* en une unité nécessaire. Au lieu de l'« éclairage du dehors » platonicien, avec son image archétypique de l'œil se portant vers un objet le long d'un rayon de lumière explorateur, nous aurons ce que Heidegger appelle *die Lichtung*, la « clairière » dans laquelle la vérité est éprouvée, et non perçue, comme partie et parcelle de la « facticité » (*Tatsächlichkeit*) et de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) de l'existence humaine. Nous devons nous efforcer non seulement d'atteindre cette clairière mais d'y demeurer.

Encore et toujours, le penchant pour la contemplation objective, l'analyse logique, la classification scientifique, qui nous coupent de l'être, pèsent sur l'intellect occidental. Même Augustin, même le dernier Luther, même Kierkegaard le maître psychologue y succombent. Cette impulsion à conceptualiser les éloigne de l'authentiquement ontologique vers le simplement théorique, de l'immersion dans l'être vers un diagnostic technique du concept d'existence. Ainsi, dans toutes les métaphysiques que nous avons connues depuis Parménide, et même dans les théologies philosophiques les plus existentielles, « penser » est, par essence, « voir », « observer ». Il en résulte que *Sein* est un quelque chose « rendu présent à l'œil » (*Vor-Augen-Sein*). Comme tel, il est demeuré « impensé », *Ungedacht*, et n'a pas été articulé dans le langage. C'est pourquoi Heidegger doit recommencer à zéro.

Sein und Zeit essaiera de « penser et dire l'étant et l'être ». Il *essaiera*. L'impératif porte strictement sur une tentative. Heidegger le sait, il le dit et le répète sans cesse. *Auf einem Stern zugehen, nur dieses* (« s'avancer vers une étoile, seulement ceci »). *Alles ist Weg* (« Tout est chemin » ou « être en chemin » comme dans le mot *tao*). Les démarches de *Sein und Zeit* sont *ein kaum vernehmbares Versprechen* (« une promesse à peine audible », l'allemand *Versprechen* signifiant à la fois « promesse » et « lapsus »). Un argument est tantôt opaque et déroutant, tantôt éclairé comme par un éclair (une image prise d'Héraclite). Mais comment pourrait-il en être autrement, alors que Heidegger pose l'*unique* et seule question, lorsqu'il demande et nous invite à demander, pour la première fois depuis les pré-socratiques : *ti tò on* – « Qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que l'étantité en son Être ? », *Was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein* ? Et qu'est-ce que *die Zeit*, ce « temps » que la métaphysique occidentale a oublié dans le processus d'abstraction et d'idéalisation de l'être ? Le titre, *Sein und Zeit*, nous dit que les deux questions finalement n'en font qu'une.

« Penser l'Être » est la tâche de la *Fundamentalontologie* de Heidegger, cette « ontologie des fondements » qui doit être totalement différenciée du modèle platonicien des formes idéales, du réseau aristotélicien et aquinien de la cause et de la substance, comme de la rationalité scientifique cartésienne, et de l'identification, inspirée mais nihiliste, entre l'être et la volonté chez Nietzsche. L'« ontologie fondamentale » remplacera toutes les ontologies particulières, telles que celles de l'« histoire », des sciences physiques ou biologiques, de la sociologie. (Comment, demande Heidegger avec défi, une doctrine ou méthode de compréhension particulière peut-elle exister sans une saisie première et préalable de l'être ; que sont les méthodologies des différentes sciences et disciplines, sinon un artifice, une dérobade devant la question sous-jacente ?) De quelle manière procède une ontologie fondamentale ? En établissant une différence absolue entre l'« ontique » et l'« ontologique », c'est-à-dire entre le domaine des étants particuliers, extérieurs, et celui de l'Être lui-même. Remarquons d'emblée que l'« ontique » et l'« ontologique » sont aussi différents que peuvent l'être deux concepts ou deux champs de référence.

MARTIN HEIDEGGER

Mais l'un sans l'autre n'a pas le moindre sens. Songeons aux notions de « jour » et de « nuit », qui se définissent et se rendent possibles réciproquement. Il n'est pas d'« étant » sans « Être ». Sans les « étants » dont il est l'« étance », l'« Être » serait une expression aussi vide que la pure Forme platonicienne ou le moteur immobile d'Aristote. C'est à la condition de garder cette distinction clairement à l'esprit que nous pouvons demander : *Was ist das Seiende in seinem Sein ?* Dans *Le Sophiste*, Platon identifie cette question à la tentative des mortels pour lutter contre les Titans. Et nous savons que le fait même de la poser signifie une rupture avec les contraintes de la logique et de la grammaire qui, pendant deux millénaires, ont réduit *ist* à une simple convention grammaticale, à une copule, présente dans toutes les propositions mais existentiellement vide. Ainsi comme Heidegger, nous *essayons* de poser la question.

Nous essayons. C'est là le point de départ méthodologique de Heidegger. Il ne questionne pas des objets, des idées ou des relations logico-grammaticales. Comme Husserl avant lui, il se tourne entièrement vers l'homme, car, parmi tous les étants, tout ce qui est et compose l'agrégat « ontique » (*das Seiende*), un étant, un *Seiendes* est de toute évidence privilégié. C'est l'homme. Ce privilège réside dans le fait qu'il est le seul à éprouver l'existence comme problématique, le seul à être une présence ontique recherchant une relation de compréhension à l'ontologie, à l'« être » lui-même. Heidegger appelle cette relation *Seinsverständnis*. L'homme seul peut questionner l'Être, entreprendre de « penser l'être » et donner parole à cette pensée. Mais « peut » est un mot bien trop faible : il *doit* le faire. C'est l'affirmation première et fondamentale de *Sein und Zeit*. L'existence effective de l'homme, son « être humain », dépendent immédiatement et constamment d'un questionnement de l'Être. Ce questionnement seul engendre et donne sens et substance à ce que Heidegger appelle *Existenz*. Il n'existe rien de tel qu'une essence à priori et certaine de l'homme. (Sartre fera de cette proposition le point cardinal de son enseignement.) L'homme accomplit son essence, son humanité, dans le processus d'« existence », et il le fait en questionnant l'Être, en rendant discutable sa qualité d'« existant » particulier. Seule cette mise en question rend l'homme *fragwürdig*, « méritant la question ».

Un étant qui questionne l'Être en questionnant d'abord son propre *Sein* est un *Da-Sein*. L'homme est homme parce qu'il est un « étant-là », un « est-là ». *L'ontique* accomplit le *Da-Sein* en mettant en question l'ontologie. Il le fait par le moyen unique et nécessaire du langage. Ainsi, d'une manière que seul le dernier Heidegger élaborera, *Da-Sein* et *Sprache* se déterminent mutuellement. Questionner le *Sein*, c'est questionner son *Sinn* – son « sens », sa « signification », son « intention ». Une telle enquête peut avoir un commencement « pré-ontologique », au moyen d'analyses biologiques, psychologiques, sociologiques et historiques. Les résultats en seront des « explications ontiques » ou une « analytique existentielle ». Mais si le questionnement est véritable, et en dernière analyse celui de Kant, Husserl et Sartre ne l'est pas, il tendra toujours vers une « ontologie fondamentale ». Il interrogera le sens de l'Être comme tel (*der Sinn vom Sein überhaupt*). Et c'est entrer dans le fameux cercle herméneutique. Le *Da-Sein* doit parcourir ce cercle et pénétrer, à travers une spirale intériorisante, dans la « clairière » où la vérité devient « dé-cèlement ».

L'être de l'homme doit être un « être-là ». Heidegger explicite maintenant la nature du « là ». Au cœur du problème se trouve *Alltäglichkeit*, la « quotidienneté ». Toute la métaphysique occidentale, de façon délibérée ou non, a été platonicienne dans sa recherche d'une transposition de l'essence de l'homme hors de la vie quotidienne. Elle a posé un pur percevant, un agent fictif de la cognition détaché de l'expérience commune. Elle a désincarné l'étant par l'artifice d'un réductionnisme de l'introspection, tel que l'ont dramatisé par exemple le doute cartésien et la phénoménologie husserlienne. C'est pourquoi la métaphysique a abandonné avec dédain l'étude de la perception à la psychologie, la compréhension du comportement à la morale ou à la sociologie, et l'analyse de la condition humaine aux sciences politiques et historiques. Heidegger rejette entièrement ce processus d'abstraction et l'artifice qui d'après lui résulte de l'approche compartimentée de l'homme et des réalités humaines.

Dasein est « être-le-là » (*da-sein*), et le « là » est le monde : le monde concret, positif, réel, quotidien. Être humain, c'est être immergé, implanté, enraciné dans la terre, dans la quotidienneté terre à terre du monde (« humain » comprend *humus*, le latin pour « terre »). Une philosophie qui abstrait, qui cherche à s'élever au-dessus de la quotidienneté du quotidien est vide. Elle ne peut rien nous dire du sens de l'être, de ce que le *Dasein* est, et où. Le monde *est* – un fait qui est bien sûr l'émerveillement premier et la source de tout questionnement ontologique. Il est ici, et maintenant, et partout autour de nous. Nous sommes en lui, totalement (comment pourrions-nous être « ailleurs » ?). Pour exprimer cette immanence radicale, cette insertion fondamentale, Heidegger emploie le mot composé *In-der-Welt-sein* (un « étant-dans-le-monde », un « être-au-monde »). En insistant sur le

MARTIN HEIDEGGER

caractère concret de cette incorporation de l'homme à la réalité, Husserl avait déjà parlé d'une *Lebenswelt*, d'un « monde-vie ». Mais l'acte heideggerien de « fonder » est plus absolu. *In-Sein*, cet « être à », n'est pas la place accidentelle qu'occupe l'eau dans un verre, ou une table dans une pièce. Appliqué au *Dasein* de l'homme, il est le déterminant total de son être « tout court ». Il n'y a rien en cela de spirituel ou de métaphysique :

L'« être à » ne peut donc être expliqué ontologiquement par des caractéristiques ontiques, comme par exemple si l'on devait dire l'« être à » un monde est une propriété spirituelle et la « spatialité » de l'homme est une conséquence de sa nature corporelle (qui, en même temps, se fonde toujours sur la corporéité). Ici encore on se trouve devant la « co-subsistance à-portée-de-main » d'une Chose spirituelle, avec une Chose corporelle, tandis que l'être même de l'entité ainsi composée demeure plus obscur que jamais. L'interprétation de l'être-au-monde comme structure essentielle du *Dasein* permet seule de comprendre la spatialité existentielle du *Dasein*. Elle nous protège de toute inadvertance à l'égard de cette structure, comme encore de toute tendance à l'annuler d'avance ; une telle annulation ne peut être motivée ontologiquement, mais elle l'est « métaphysiquement » par l'opinion naïve que l'homme commence par être une Chose spirituelle, laquelle s'égare par la suite « dans » un espace.

Cette présupposition, et le dualisme de l'esprit et du corps qui l'accompagne, peut bien être « naïve », elle n'en est pas moins celle des épistémologies platonicienne, cartésienne et kantienne. La « mondanité » de Heidegger, si l'on emploie ce mot usé en son sens étymologique le plus fort, renverserait toute la dualité métaphysique de l'esprit et du corps et la dissociation de l'être essentiel et de l'être « ici-et-maintenant ». Pour Heidegger, l'« être à » n'est pas un attribut, une propriété accidentelle de l'étendue, comme il le serait dans le langage aristotélicien :

L'homme n'« est » pas, en ayant encore et par surcroît une relation d'être à un « monde » – un monde que, de temps à autre, il s'accorderait. L'être-là n'est jamais un étant qui, d'abord libre de tout « être à », se montrerait parfois en humeur d'assumer l'une ou l'autre « relation » au monde. L'assomption de pareilles relations au monde n'est elle-même possible que *parce que* l'être-là est comme être-au-monde ce qu'il est. Ce caractère d'être n'a point son origine dans le fait que, en dehors d'un *Dasein*, un autre étant reste à-portée-de-main et l'affronte. Cet autre étant ne peut en effet se « rencontrer » « avec » l'être-là que dans la mesure où il se manifeste de lui-même à l'intérieur d'un *monde*.

Heidegger dit ici que les notions d'identité existentielle et de monde sont complètement unies. Être comme tel, c'est être à la façon du monde. Le quotidien est la totalité enveloppante de l'être. La « rencontre » du *Dasein* « avec » le monde, qui les définit tous deux, a lieu sous les dénominations humbles, mais d'une immense importance, de *Tatsächlichkeit* et *Faktizität*. Le français « facticité » (comme l'anglais « facticity ») ne recouvre que mal et maladroitement la véhémence force concrète des deux termes. Nous négligeons le caractère central, déterminant de notre être-au-monde parce que les actualisations quotidiennes de cette habitation sont variées et banales en apparence. Elles consistent, dit Heidegger, à avoir affaire à quelque chose, à prendre soin de et veiller à quelque chose, à utiliser quelque chose, à abandonner quelque chose et à le laisser se perdre, à entreprendre, accomplir, manifester, interroger, considérer, discuter, déterminer et connaître quelque chose. Cette dernière manière d'être-au-monde est particulièrement digne d'attention.

La connaissance, affirme Heidegger, qui pousse ici la phénoménologie jusqu'à ses limites, est « un mode d'être du *Dasein* comme être-au-monde ». *La connaissance est un mode d'être*. Elle n'est pas un quelconque saut mystérieux du sujet à l'objet et de l'objet au sujet. « La compréhension de ce qui est connu n'est pas un retour du sujet, "chargé de son butin" vers le "cabinet" de la conscience. » (Observons comment Heidegger se fixe sur la tension agressive, la tendance à l'exploitation dans le modèle classique de l'acquisition de la connaissance.) C'est au contraire une forme d'être-avec, un *souci* (concept que l'on précisera plus tard) pour et dans le monde. Là où il n'y a aucune intention de production, de manipulation, d'usage aux fins d'un profit, un tel souci signifie « s'attarder-

MARTIN HEIDEGGER

auprès-de » (*Ein Verweilen-bei*). Le désintéressement est donc la modalité la plus élevée du souci. Mais connaître quelque chose, que ce soit de façon désintéressée ou non, est une forme concrète d'être-au-monde. Cela conduit Heidegger à cette corrélation étrangement platonicienne qui le hante : « Même l'oubli de quelque chose, qui efface toute relation d'être à ce qui auparavant était connu, doit être conçu comme une *modification de l' "être à" originel* ; il en va de même pour toute illusion et toute erreur. » Si la connaissance ne crée pas le monde, pas plus que l'oubli ne l'efface (par ces propositions, Heidegger se trouve massivement du côté du sens commun), il doit toutefois s'ensuivre que le *Dasein* ne se découvre lui-même qu'en saisissant la réalité. Quelles sont les catégories principales d'une telle saisie (*Begriff*, qui signifie « concept », est construit à partir de *Griff*, préhension effective, manuelle de quelque chose) ? Heidegger appelle ces catégories des *Existenzialien*.

Cela ouvre l'exposé de l'« anthropologie » heideggerienne, les célèbres sections de *Sein und Zeit* où Heidegger établit les modalités principales de l'inhérence de l'homme au monde. Ce que dit Heidegger est tout à la fois évident et mystérieux. Afin de clarifier, de rendre en même temps problématique, et donc saillante, la trame existentielle de l'expérience quotidienne, la texture inapparente de l'être que la métaphysique a idéalisée ou méprisée, Heidegger fonde le langage dans une sorte de violente banalité. Il tord et comprime les nervures du vocabulaire et de la grammaire en des nœuds résistants et palpables. L'« anti-rhétorique » qui en résulte est tout à la fois hautement technique et brutalement innocente. Comme le sont les toiles expressionnistes ou les peintures de l'« action-painting », avec leurs coups, leurs tourbillons épais de couleurs. L'analogie est ici fondée. Heidegger s'efforce d'amener le langage et son lecteur dans le monde réel, de faire en sorte que l'opacité obstinée de la matière devienne lumineuse et se révèle par elle-même. Van Gogh peut réussir cela. Par le mystère d'un sens absolu du concret, il nous révèle l'être-au-monde intégral, toute la portée du sens de l'être-au-monde d'une chaise, ou d'une paire de chaussures. Cette ouverture totale à la vérité intégrale de ces choses « sort » – nous ne savons pas vraiment *comment* – du coup de pinceau ou de couteau, bien souvent violent. Ainsi en va-t-il dans *Sein und Zeit*. Le discours de Heidegger tend à se coaguler, comme la peinture épaisse. Le lire avec tant soit peu de pénétration, c'est sentir la dynamique, l'ébauche d'un processus plutôt que sa logique et son fini. Mais quand l'on prend « des entités comme entités dans-le-monde pour assise ontologique », toute la question est de s'assurer une prise.

Nous sommes « jetés » (*geworfen*) dans le monde, proclame Heidegger. Notre être-au-monde est un « être-jeté » (*Geworfenheit*). Il n'y a rien de mystique ou de métaphysique dans cette proposition. Il s'agit d'une banalité primordiale que la spéculation métaphysique a longtemps négligée. Le monde dans lequel nous sommes jetés, sans aucun choix personnel, sans connaissance préalable (malgré Platon), était là avant nous et sera là après nous. Notre *Dasein* en est inséparable et, comme nous le verrons, il y a un sens dans lequel le monde tient la signification de notre *Dasein*. Mais la relation n'est pas causale ; ce n'est pas, comme dans certains modèles rigoureusement idéalistes, notre conscience qui construit le monde. La formulation de Heidegger est si gauche qu'elle invite à la parodie ou à un franc refus, mais elle est vitale pour sa cause :

Cette caractéristique de l'être du *Dasein* – « ceci qu'il est » – est voilée en son origine et sa fin, et pourtant est révélée en lui-même le plus ouvertement. Nous l'appelons l'être-jeté de cet étant en son « là ». En effet, il est jeté de telle manière qu'en tant qu'être-au-monde, il est « là ». L'expression « être-jeté » veut suggérer la *facticité de son être livré à*.

Tentons de reformuler la définition de Heidegger. Nous ne savons certainement pas d'où nous sommes venus à l'être, sauf au sens physiologique le plus trivial. Aucune biologie de la parenté ne répond à la vraie question. Nous ne savons pas à quelle fin nous avons été projetés dans l'existence, sauf en ce qui concerne la mort (dont Heidegger doit encore élucider le sens et le statut ontologique). Pourtant cette double ignorance est ce qui rend d'autant plus frappante et tangible la condition d'être « jeté » de l'existence humaine. Nous sommes « livrés » – traduction boiteuse de l'*Überantwortung* de Heidegger, avec sa claire connotation d'une « responsabilité envers ce à quoi nous sommes livrés » – à une actualité, à un « là », à une présence complète et enveloppante. Le *Dasein* doit prendre en charge cette présence, il doit l'assumer dans sa propre existence. Il ne peut faire autrement et continuer à être. Le terme *Faktizität* veut rendre indubitable l'être « là » impérieux du monde dans lequel nous nous trouvons jetés.

Il s'ensuit que le *cogito ergo sum* cartésien est une forme d'hyperbole anthropomorphique et rationaliste. L'inverse est pertinent : « Je suis, donc je pense. » L'existence est le précédent nécessaire et la condition qui rend

MARTIN HEIDEGGER

possible la pensée. Il y a de l'existence avant la pensée, certainement au sens même où Descartes cherchait à établir les deux termes. La pensée n'est qu'une des articulations du *Dasein*. La méditation platonicienne et cartésienne et l'acte cartésien de fonder dans la réflexion humaine la réalité du monde sont des tentatives de « sauter par-dessus le monde ou à travers lui » (*ein Überspringen*) afin de parvenir à la pureté non contingente des Idées éternelles ou des fonctions et certitudes mathématiques. Mais ce saut tenté à partir de l'abstraction et vers elle trahit radicalement la facticité du monde tel que nous le rencontrons et le vivons. Comment le monde de fait (tournure qui reprend ici sa force originelle) peut-il se « rencontrer avec » nous ?

Le monde vient à nous, répond Heidegger, sous la forme et la manière des *choses*. Mais, parmi les entités-objets manifestement innombrables que rencontre le *Dasein*, celles qui constitueront son être-au-monde ne sont pas n'importe quelles choses. Elles sont ce que les Grecs appelaient *pragmata*, « c'est-à-dire ce à quoi l'on a affaire dans l'usage de la préoccupation ». Le mot de Heidegger pour *pragmata* est *Zeug*. On a pu le traduire par « outillage ». Son dérivé allemand principal est *Werkzeug*, qui signifie « outil ». La distinction entre « n'importe quoi » et *Zeug* est essentielle à toute la représentation du monde de Heidegger. *Vorhandenheit*, qui signifie une « subsistance-à-portée-de-la-main », caractérise l'objet situé « là dehors », qui est matière de la spéculation théorique, de l'étude scientifique. Ainsi la nature est *vorhanden* pour le physicien, et les rochers sont *vorhanden* pour le géologue. Mais ce n'est pas la manière dont un tailleur de pierre ou un sculpteur rencontre un rocher. Sa relation propre à la pierre, la relation décisive pour son *Dasein*, est celle d'un *Zuhandenheit*, d'un « être disponible-sous-la-main » (observons le gouffre énorme qui sépare « à portée de » de « sous » dans les deux termes instrumentaux). Ce qui est *zuhanden*, littéralement « à la main », se révèle au *Dasein*, est assumé par et dans le *Dasein* de façon absolument constitutive du « là » dans lequel notre existence a été jetée et doit accomplir son être. La manière dont Heidegger rend compte de l'être « sous la main » propre à l'expérience humaine est si dense et tangible qu'une brève citation ne donne qu'une impression inadéquate :

L'action de marteler ne comporte pas seulement un savoir à propos (*um*) du caractère d'ustensile du marteau, mais s'approprie cet outil plus adéquatement que ne pourrait le faire aucune connaissance. Lorsque quelque chose est mis en usage, notre préoccupation se soumet au « pour » qui est constitutif de l'outil que nous sommes en train d'employer. Moins nous regardons simplement la chose-marteau, plus nous le manions et l'utilisons, plus originelle devient alors notre relation à lui, plus il s'offrira à nous en découvrant ce qu'il est : un outil (*Zeug, Werkzeug*)... Un pur regard, même le plus aigu, sur l'« apparence » des choses, quelle que soit la forme prise par cette apparence, ne nous fera pas découvrir un étant disponible « sous-la-main » (*zuhanden*). Un regard simplement « théorique » dirigé sur les « choses » manque la compréhension de l'« être-disponible-sous-la-main ». Cela ne signifie pourtant pas que l'usage et le maniement des choses soient aveugles ; ils ont leur propre manière de voir, qui guide ce maniement et confère à l'outil son caractère spécifique de chose.

L'usage approprié, l'exécution, l'action manuelle possèdent leur propre manière de voir. Heidegger la nomme « prévoyance ». Tout artiste, artisan ou sportif maniant les instruments de sa passion saura exactement ce que veut dire Heidegger, et saura combien souvent la main exercée « voit » plus vite et avec plus de finesse que l'œil et le cerveau. La vision théorique au contraire jette sans prévoyance un regard aux choses ou sur elles : « Elle élabore pour elle-même des règles sous la forme de la *méthode*. » C'est la manière du physicien « regardant » les particules atomiques. L'abstraction méthodologique remplace ici l'autorité immédiate de l'être « disponible-sous-la-main ». La différenciation de Heidegger n'est pas seulement éloquente par elle-même ; elle inverse brillamment l'ordre platonicien des valeurs qui place le contemplateur théorique bien au-dessus de l'artiste, de l'artisan, du travailleur manuel.

Parler d'outils de travail, c'est nécessairement inférer l'existence des « autres », de ceux à qui le travail est destiné. Dans la première section de *Sein und Zeit* (IV, 26), nous trouvons l'esquisse de ce que Heidegger considérerait comme une approche ontologique de la théorie sociale. Le « je » n'est jamais seul en son expérience du *Dasein*. Quand d'« autres » se rencontrent, il n'arrive pas que « le sujet soit "présent à portée de main" ». Nous rencontrons les autres « à partir du monde, auprès duquel le *Dasein* prévoyant et préoccupé demeure essentiellement ». La rencontre avec les autres n'est pas un attribut contingent et secondaire de la subjectivité ; mais un

MARTIN HEIDEGGER

élément essentiel et constituant des prises de conscience réciproques de l'être et du monde. En outre, la manière déterminante dont nous allons à la rencontre de l'autre est « à l'œuvre » (il y a ici des points d'accord véritables entre Heidegger et le modèle marxiste du processus de l'individuation humaine, processus avant tout social et de collaboration fonctionnelle). « Quand bien même nous voyons l'autre "ne rien faire" il n'est jamais appréhendé comme une chose humaine "présente à portée de main". Son "ne rien faire" est un mode d'être existentiel – un "s'attarder auprès de" tout et de rien, sans préoccupation et sans prévoyance. L'autre est rencontré en son *Dasein* avec et dans le monde. » La notion d'« être-jeté » est encore une fois importante. Le monde dans lequel notre *Dasein* est jeté et s'engage contient d'autres êtres-là. La « mondanité du monde » est telle que l'existence d'autres est absolument essentielle à sa facticité, à son « être-le-là ». Et nous ne parvenons pas à saisir ce fait primordial par une rencontre de hasard ou par l'investigation théorique. Notre compréhension du statut ontologique des autres, et de sa relation à notre propre *Dasein*, est elle-même une forme d'être. Comprendre la présence des autres, c'est exister. L'être-au-monde, dit Heidegger, est un être-avec. En insistant sur ce principe, Heidegger cherche à résoudre, ou à identifier comme « purement métaphysique », le fameux problème de la manière dont nous percevons l'existence d'autres esprits, une question abordée d'une façon notoirement évasive par Husserl en son modèle souvent solipsiste de la conscience de soi.

Mais l'être-avec a également des composantes négatives. La description que Heidegger en donne est l'une des réalisations les plus pénétrantes de toute son œuvre. Si cette description n'inaugure pas vraiment ce qui devait devenir un motif dominant de la sensibilité moderne – Durkheim et Engels avaient précédé *Sein und Zeit* – elle lui donne néanmoins une acuité et une portée qui n'ont pas été dépassées.

Jetés parmi les autres, actualisant et réalisant notre propre *Dasein* comme un être-avec-autrui quotidien (l'utilisation pesante des tirets par Heidegger reflète le réseau dense des faits), nous n'en venons pas à être nous-mêmes. Nous en venons à exister non selon nos propres conditions, mais en référence aux autres, à l'égard des autres – et c'est ici que le mot « autres » prend la coloration contraignante de *l'autre* de Sartre. Dans un sens complètement littéral et concret, « nous ne sommes pas nous-mêmes », c'est-à-dire que notre être est rendu factice. Le mot clé de Heidegger est lapidaire et difficile à traduire : le soi est aliéné de lui-même et devient un *Man*. En allemand, *Man* signifie à la fois « on » et « ils » ; seul le contexte, et d'une façon qui n'est pas même invariable, peut réduire cette indétermination critique. Ce *Man*, que nous pouvons au mieux rendre simultanément par le « on » et le « ils », accentue le repli du vrai *Dasein* dans l'aliénation, la moyenne, la distanciation de l'être authentique, l'« être-public », et l'irresponsabilité. « Chacun est l'autre, et personne n'est soi-même. Le "ils", qui donne la réponse à la question de savoir *qui* est l'être-là quotidien, est le *personne* à qui chaque *Dasein* dans l'être-en-commun s'est déjà abandonné. » L'être qui est nous-mêmes s'érode en un être commun ; il sombre en un « on », dans et parmi un « ils » collectif, public, grégaire, qui est l'agrégat non d'êtres véritables, mais de « on ». Nous ne mettons pas l'intégrité ontologique de notre *Dasein* sous une garde spécifique, nous n'obéissons pas à une sommation pleine de sens (un mode d'abandon de soi que Heidegger prise). Nous livrons notre existence à un « ils » sans forme, à une altérité. Les autres à qui nous nous remettons ne sont pas des présences définies et souveraines : « Au contraire, n'importe qui peut les représenter. Seule importe cette domination subreptice des autres qui a déjà relevé inconsciemment le *Dasein* dans son être-avec. »

La peinture heideggerienne de l'aliénation de soi a une grande force de conviction : « Soi-même, on appartient aux autres et on renforce leur empire. Les "autres", que l'on désigne ainsi pour dissimuler le fait que l'on est essentiellement l'un d'eux, sont ceux qui, dans l'être-en-commun quotidien, "sont là" de prime abord et le plus souvent. Le "qui" n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui" est le neutre, le "ils". » Le diagnostic de Heidegger est assurément lié à la manière dont Engels perçoit la déshumanisation de l'individu dans une société de masse, et aux analyses de Durkheim sur l'« anomie » ; ces deux approches font signe à leur tour vers les concepts rousseauiste et hégélien de l'aliénation. Mais ce que Heidegger a à dire comporte une touche morale et psychologique très particulière, et une forme de perspicacité prophétique. La distanciation de l'être, la moyenne, le nivellement du sentiment et de l'expression dans une société de consommation « constituent ce que nous connaissons sous le nom de "public". Toute forme de supériorité spirituelle est insensiblement supprimée. D'un jour à l'autre, on glisse sur tout ce qui est primordial et on le fait passer pour quelque chose qui est bien connu depuis longtemps... Tout secret perd sa force ».

Il s'ensuit une irresponsabilité radicale, qui, à la lettre, ne saurait « répondre de ». Encore une fois, Heidegger analyse avec acuité le mouvement dialectique en retour qui est impliqué : « Parce que le "ils" présente tout jugement et toute décision comme venant de lui, il retire au *Dasein* singulier sa responsabilité. Le "ils" s'arrange,

MARTIN HEIDEGGER

dirait-on, pour qu'« ils » soient toujours en train de l'invoquer. Il peut répondre aisément de n'importe quoi, car il n'est pas quelqu'un qui a besoin de témoigner de quoi que ce soit. C'"est" toujours le "ils" qui l'a fait, et pourtant l'on peut dire que ce n'est "personne". » Écrites, ou plutôt publiées en 1927, ces observations constituent les plus profondes et les plus impitoyables dont nous disposons sur le comportement du « ils » sous le totalitarisme. Mais la passivité devant la barbarie politique comme le soutien actif ne sont qu'une simple extension du quotidien. Le soi aliéné, le *Man*, se trouve fatalement déchargé de son autonomie morale et donc de sa responsabilité morale. Il ne peut connaître la culpabilité éthique. En bref, le soi du *Dasein* quotidien est sur le mode du « ils ». (*Das Menschsein*, un inquiétant hybride.) C'est le contraire même de *Eigentlichkeit*, de cette réalité et singularité concrète d'un *Dasein* qui s'est saisi, qui s'est empoigné lui-même (*eines eingens ergriffenen Selbst*). La distinction compte parmi les plus décisives de la pensée heideggerienne et de son influence sur la sensibilité moderne. Il s'agit de la distinction entre une condition authentique et une condition inauthentique de la vie humaine.

Heidegger va maintenant actualiser et approfondir cette dualité capitale. Le *Dasein* inauthentique ne vit pas par lui-même, mais comme « ils » vivent. À le considérer rigoureusement, c'est à peine s'il vit. Il « est vécu » à travers un échafaudage vide de valeurs imposées et anonymes. Dans l'existence inauthentique, nous avons constamment peur (des opinions des autres, de ce qu'« ils » décideront pour nous, de ne pas être à la hauteur des critères du succès matériel ou psychologique, bien que nous n'ayons rien fait pour les établir ou même les vérifier). Une peur de cet ordre est nommée *Furcht*. Elle fait partie du flux banal, pré-fabrique du sentiment collectif. L'*Angst* est radicalement différente. En son sens augustinien, pascalien, et surtout kierkegaardien, *Angst* est ce qui rend problématique, digne de question notre être-au-monde. L'*Angst* est l'un des moyens premiers par lesquels l'existence quotidienne, en son caractère et son contexte ontiques, devient inéluctablement attentive et exposée aux pressions de l'ontologique (nous le verrons, la mort est privilégiée parmi ces dernières). L'*Angst* est un signe d'authenticité, de la répudiation du « ils ».

Suit une autre différenciation. Nous avons vu que le *Dasein* est enraciné dans le langage, que l'intelligibilité de l'être-au-monde s'exprime et ne peut que s'exprimer dans le discours. Nous vivons, dit Heidegger, « en *mettant en mots* l'ensemble significatif de l'intelligible. Aux significations reviennent les mots ». Le langage authentique est appelé *Rede*, un mot qui, comme le font remarquer avec désespoir les traducteurs de Heidegger, est souvent moins formel que « discours », mais certainement moins familier que « bavardage ». Dans la phénoménalité du quotidien, du « on » et du « ils », la compréhension et l'interprétation de soi du *Dasein* en viennent à passer non dans *Rede* mais dans *Gerede*. Encore une fois, la traduction est boiteuse. « Parler en l'air », « bavarder », implique des jugements de valeur moraux, que Heidegger veut éviter précisément parce qu'ils sont beaucoup trop conventionnels et rassurants pour ce qu'il a à dire. Le mieux que nous puissions faire, c'est peut-être de voir en *Rede* la « parole », la « parole du *Dasein* » – l'association avec *logos* est proche – et en *Gerede* simplement le « verbiage ».

Cette dernière dénomination est d'une ubiquité corrosive. Elle embrasse non seulement le flot ininterrompu des banalités et on-dit, des nouveautés et clichés, du jargon et de la fausse grandiloquence, « mais s'étend à ce que nous écrivons, où il prend la forme d'un "gribouillage". Irrésistiblement, le "verbiage" a perdu, ou n'a jamais engendré, son rapport d'être primordial à l'étant dont il parle » (une anatomie accablante du journalisme et de l'idiome des médias). Ainsi il ne peut communiquer « de façon que cet étant se laisse approprier de manière originelle ». Tout ce que fait le « verbiage » est de « passer le mot » – expression pleine de mépris, *nachreden* signifiant aussi, en allemand, calomnier, jaser de façon vide et péjorative. *Gerede*, le « on » parlant à, ou plutôt avec le « ils », est au même instant le symptôme et l'accomplissement de l'absence de racines et de repos qui gouvernent une culture de l'inauthenticité. Le « verbiage » rend public ce qui devrait rester privé. Il entretient l'illusion de la compréhension sans saisie authentique. Il obscurcit ou prévient la recherche critique. L'être avec les autres s'ébruite dans la chambre d'écho d'une loquacité incessante et vacante, d'une pseudo-communication ignorant tout de ses concepts apparentés qui sont, ou devraient être, la « communion » et la « communauté ». Ce modèle est exactement celui que Sartre explicite dans *Huis clos*.

Le fruit du *Gerede* est une *Neugier* obsédante, ce terme signifiant « curiosité », « appétit du nouveau » :

Le verbiage révèle au *Dasein* un être vers son monde, vers les autres, et vers lui-même – un être où ils sont compris, mais sur le mode d'un flottement sans assise. La curiosité révèle tout et n'importe quoi, d'une manière telle que l'être-à est partout et nulle part. L'équivoque

MARTIN HEIDEGGER

ne cache rien à la compréhension du *Dasein*, mais à seule fin de supprimer l'être-au-monde en ce « partout et nulle part » déraciné.

Cette analyse implique par contraste un idéal de parole authentique, dont Heidegger témoignera dans son œuvre ultérieure à travers les grands poètes. Mais elle comprend aussi bien, je pense, l'apologie peut-être inconsciente d'un homme qui est en train d'écrire *Sein und Zeit* ; qui contracte et pétrit le langage dans une forme nouvelle et récalcitrante, afin de le laver de tout l'héritage du bavardage métaphysique-universitaire, universitaire-journalistique. De là, la distinction primordiale et réitérée qui sous-tend l'argumentation tout entière. « La curiosité n'a rien de commun avec la considération admirative de l'étant. Dans son sens authentique, elle serait émerveillement (*thaumazein*). » La pensée, qui jaillit de la *Neugier*, n'a qu'un lâche ancrage dans le « verbiage ». Telle que Heidegger veut l'exemplifier, elle est profondément, presque violemment enracinée dans « le verbe », dont la propre source est l'émerveillement.

Mais voici que survient une saisissante modulation. Heidegger a différencié la vie authentique de la vie inauthentique en des termes dont la résonance est parfois franchement théologique. La valeur de l'*Angst* a été opposée à la peur mondaine ; la « parole », impliquant le *logos*, a été mise en contraste avec le « verbiage » ; l'appétit du nouveau a été opposé à l'émerveillement véritable. Chacune de ces rubriques opposées est une conséquence naturelle de l'antithèse englobante entre le *Dasein* vrai comme maîtrise de soi, et l'indétermination collective d'une existence menée par le « on » et le « ils ». À cette dernière, Heidegger donne le nom de *Verfall* (la « déchéance » comme « chute hors de », « dé-cadence »). Encore une fois, la tonalité dominante est théologique, comme si le diagnostic de l'inauthenticité retournait à une version quasi séculaire de la doctrine de la chute de l'homme.

Mais Heidegger soutient qu'il n'est précisément pas cela. L'inauthenticité et la « chute du *Dasein* » dans l'inauthenticité ne doivent en aucune façon être compris par analogie, avec le scénario du péché originel. Le *Verfall*, dit Heidegger, ne comporte pas de jugement de valeur moral. Son explication de ce paradoxe apparent n'est pas facile à comprendre mais doit être cité intégralement :

Le *Dasein* a de prime abord déchu de lui-même comme potentialité authentique d'être lui-même. Il a déchu dans le « monde ». La « déchéance » dans le monde signifie que l'être-là est absorbé dans l'être en commun en tant que celui-ci est sous l'empire du verbiage, de la curiosité et de l'équivoque... Les termes « inauthentique » et « non authentique » ne signifient toutefois en aucune manière qu'ils ne sont « réellement pas », comme si, dans ce mode d'existence, le *Dasein* venait à perdre l'être. L'inauthenticité a tellement peu le sens de « ne plus être au monde » qu'elle définit en vérité un être-au-monde particulièrement caractéristique dans lequel l'être-là est complètement fasciné par le « monde » et par l'être – avec des autres au sein du « ils ». N'être-pas-soi-même constitue une possibilité *positive* de l'étant qui, dans sa préoccupation essentielle, est absorbé dans un monde. Ce *n'être-pas* doit être conçu comme un mode immédiat de l'être-là où celui-ci se tient le plus souvent.

En d'autres termes : parce que le *Dasein* est *toujours* un être-avec et un être-au-monde dans lequel nous avons été jetés, l'« inauthenticité » et la « déchéance » ne sont pas des accidents ou de faux choix. Ce sont les composantes nécessaires de l'existence, de la facticité existentielle du quotidien. L'être-au-monde « est *tendant* en lui-même ». Accéder à la tentation de la mondanité, c'est tout simplement exister. « Déchoir » est donc « une détermination d'existence ». Comment en effet pourrait-on « déchoir hors du monde » ? Le *Verfall* est positivité en ce qu'il rend manifeste « une structure ontologique *essentielle* du *Dasein* lui-même. Loin de déterminer sa face nocturne, il constitue tous les jours du *Dasein* en leur quotidienneté ».

Cette antinomie risquée, cette conception de la « positivité » de l'aliénation isolent nettement la pensée de Martin Heidegger des deux grands modèles de la chute de l'homme dans la culture occidentale moderne : le modèle marxiste et le modèle thérapeutique. La « déchéance » du *Dasein* n'est pas un faux pas hors d'un âge d'or de la parité économique et de la justice sociale, tel que Marx l'invoque dans ses écrits les plus utopiques. Il n'est pas un *Verfall* à partir d'un « "état originel" plus pur et plus élevé. Non seulement nous n'avons aucune expérience ontique d'une telle chute, mais nous n'avons ni possibilités ni indices pour l'interpréter ». Si la réforme sociale

MARTIN HEIDEGGER

et la révolution n'élimineront pas l'inauthenticité, la thérapie et la modification psychologique de la personnalité ne le feront pas non plus. Heidegger n'a pas de place pour un scénario freudien du crime et du complexe originels. La « déchéance » est l'inévitable qualité caractérisant l'engagement d'un individu avec les autres et le monde phénoménal. On ne se guérit pas d'être.

Mais la « déchéance » est positive en un sens autre, et plus profond. L'inauthenticité et le « ils », le « verbiage » et la *Neugier* doivent exister pour que le *Dasein*, conscient par là de sa perte de soi, *puisse s'efforcer de retourner à l'être authentique*. Nulle part ailleurs en son œuvre Heidegger n'est plus dialectique, plus absorbé par la dynamique d'une argumentation jaillissant d'une contradiction interne. Le *Verfall* devient la condition absolument nécessaire de cette lutte pour un *Dasein* vrai, pour la conquête, ou plutôt la reconquête de soi, qui définit l'exposition de l'homme au défi de l'ontologique. Et malgré le démenti de Heidegger, le recours au modèle théologique est, à ce point critique, manifeste et impérieux. La « positivité de la déchéance », dans l'analyse de Heidegger, est une contrepartie exacte du célèbre paradoxe de la *felix culpa*, de cette doctrine qui voit dans l'« heureuse chute » d'Adam la condition préalable nécessaire du ministère du Christ et de la résurrection finale de l'homme. À travers l'inauthenticité de son être-au-monde, le *Dasein* est contraint d'aller à la recherche de l'authentique. La postulation de Heidegger est concise mais lourde de conséquences : « L'existence authentique n'est pas un quelque chose qui flotte au-dessus du quotidien en voie de déchéance : au plan existentiel, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-là. »

Quel est alors l'instrument approprié de cette « saisie » ? Quelle relation organique unit l'inauthenticité nécessaire de l'être-au-monde et l'effort également nécessaire vers le *Dasein* authentique ? La réponse, donnée dans le dernier chapitre de la première section de *Sein und Zeit*, est *Sorge*.

Ce terme éminemment kierkegaardien se traduit par « souci », « préoccupation », « appréhension ». Heidegger l'investit d'une grande valeur positive et lui donne une grande portée. Dans la condition nécessaire de l'inauthenticité, l'être-là « choisit hors de lui-même ». La phénoménologie du quotidien qui résulte de cette chute est celle d'une inertie frénétique, ces deux notions n'étant contradictoires qu'en apparence. Dans « l'inanité et le vide d'un événement sans monde » – la formulation de Heidegger est rébarbative, mais son analyse d'un affairement frénétique et d'un vide simultanés est extrêmement perspicace – naît en nous un sens de l'étranger. Nous nous sentons littéralement *unheimlich*, « sans foyer », « sans demeure ». À battre ainsi le vide, la familiarité du quotidien est ébranlée. Comme si nous avions été tout à coup pris dans les interstices du réseau affairé de l'étant, et nous trouvions face à face avec l'ontologique, avec la *Daseinsfrage*. Il est frappant de voir combien cette évocation de l'étranger est proche de l'usage célèbre que Freud fit du terme.

L'étrangeté se déclare en ces moments critiques où l'*Angst* amène le *Dasein* face à face avec sa terrible liberté d'être ou de ne pas être, de demeurer dans l'inauthenticité ou de s'efforcer vers la possession de soi. À ces moments, l'homme se sait « disponible », « libre pour » (dans *Les Mouches*, Sartre dramatise ce vertige de la potentialité, et donne pour équivalents les mots « disponibilité » et « liberté »). Sous la pression de l'étrangeté, le *Dasein* vient à réaliser qu'au-delà de son être-avec et de son être-au-monde – les modes inéluctables du quotidien – il doit devenir un être-pour. La *Sorge*, le « souci envers, avec », est le moyen de cette transcendance. Il peut et doit prendre une infinité de formes : une préoccupation pour ce qui est sous la main, pour les outils et matériaux de notre pratique ; un souci pour les autres qui peut être défini comme « assistance ». Mais dans un sens qu'il faudra préciser, *Angst* renferme l'idée de se soucier de, se préoccuper de, répondre de la présence et du mystère de l'Être lui-même, en tant qu'il transfigure les étants. De cette éthique existentielle de l'« être concerné, soucieux », dérive la définition subséquente de l'homme comme berger et tuteur de l'être.

Nous pouvons maintenant saisir les liens séminaux entre l'inauthenticité et l'authenticité, entre la déchéance et cette rencontre de l'ontologique que l'étrangeté impose au déchu. D'une manière inerte, mais absolument inévitable, l'être-au-monde s'est perdu dans ce qui se trouve à sa disposition, dans ce qui est simplement « là ». Mais cette perte engendre une insatisfaction fertile. Elle ouvre le *Dasein* affairé et vide au vertige de l'étrangeté. Pris dans ce tourbillon, le *Dasein* désire, ardemment, et veut au-delà de lui-même. Ontologiquement, dit Heidegger, l'insatisfaction et le désir présupposent la possibilité du souci :

Le souci est toujours préoccupation et assistance, ne serait-ce que sur un mode privatif.
Dans le vouloir, un étant qui est compris, c'est-à-dire projeté selon sa possibilité, est saisi

MARTIN HEIDEGGER

comme quelque chose dont on peut se préoccuper, ou qui peut être amené à son être par l'assistance.

Le désir et l'espoir sont l'avancée du souci. Ainsi le souci sous-tend et nécessite « la possibilité de l'être libre ». L'homme insouciant et l'homme insoucieux ne sont pas libres. La *Sorge* donne sens à l'existence humaine, fait signifier la vie d'un homme. Être-au-monde sous la forme vraie d'une possession de soi existentielle est se soucier, être *besorgt* (« soucieux », « préoccupé »). Encore une fois, l'implication fondamentale est anticartésienne : Je me soucie de, donc je suis. La terminologie est peut-être tortueuse et l'argumentation difficile à vérifier dans ses articulations majeures. Mais la vision implicite est celle d'une humanité ardente, dotée de ce sombre élan propre à Augustin, Pascal, Kierkegaard.

Heidegger en conclut que le souci est l'« état d'être originel » du *Dasein* s'efforçant vers l'authenticité. Mais qu'en est-il de l'Être lui-même ? Quel sens a le *Sein* ? Quel est cet « Être » que les étants assisteront, dont ils auront éminemment la garde ? Poser cette question, c'est tout recommencer à nouveau, dans un mouvement de retour en spirale dont nous savons qu'il est fondamental pour toute la méthode de Heidegger.

Nous retournons à notre titre : *L'Être et le Temps*. Comment sont-ils précisément reliés ? La seconde section de *Sein und Zeit* projette d'établir l'interaction totale et la détermination mutuelle des deux concepts. Une ontologie fondamentale est celle qui montre que l'étant est inséparable de la temporalité (*Zeitlichkeit*). « Hors du temps » (une expression absurde), l'existence serait dénuée de sens. L'on ne peut ni en faire l'expérience ni la penser. Le « souci » qui est, comme nous l'avons vu, le mode existentiel dans et à travers lequel l'étant saisit la nécessité d'être situé et engagé dans le monde, « doit utiliser le temps, et donc compter avec le temps ». Les étants-dans-le-monde sont rencontrés « dans le temps ». C'est à l'intérieur de l'« horizon du temps », une expression ressentie par Heidegger comme essentielle à sa vision, mais durablement problématique, que le sens peut être attribué aux réalités ontiques, à la texture et aux contenus du quotidien, à des finalités ontologiques telles que celle de l'« être en général ». De là l'affirmation lapidaire selon laquelle « la temporalité constitue le sens primordial de l'être du *Dasein* ».

Nous remarquons encore une fois l'orientation anti-platonicienne et anticartésienne de cette pensée. Chez Platon comme chez Descartes, les coordonnées déterminantes de toute connaissance sont l'espace géométrique et le temps idéalisé ou éternité. Consciemment ou non, la temporalité heideggerienne se rapporte au temps individualisé et à sa différenciation eschatologique, postulés par le fait que l'Incarnation a lieu *dans le temps* (saint Augustin, à maints égards le prédécesseur de Heidegger, fait ressortir cet argument avec insistance). Si nous opposons le temps de Platon ou de Descartes à celui de *Sein und Zeit*, nous avons affaire à pas moins de deux manières radicalement opposées de situer l'existence humaine et son sens. Dans les chapitres célèbres, mais souvent mal lus, qui ouvrent la seconde section du livre, la visée eschatologique de Heidegger devient absolument claire.

Le *Dasein* ne vient à saisir son intégralité, et la signification qui en est inséparable, que lorsqu'il fait face à son être-là comme un « ne-plus-être-là » (*sein Nicht-mehr-da-sein*). Aussi longtemps que le *Dasein* n'est pas parvenu à son propre terme, il demeure incomplet. Il n'a pas complété sa *Gänze* (« intégralité »). Le *Dasein* accède au sens de l'être – la question est d'une importance extrême – pour la seule raison que l'être est fini. L'être authentique est donc un *être-vers-la-mort*, *Sein-zum-Tode* (une des expressions les plus citées et les moins comprises de la pensée moderne).

Notre première approche objective du phénomène de la fin du *Dasein* qui est la mort en vient à passer par la mort des autres. Parce que l'être est toujours un être-avec-autrui, nous « gagnons » littéralement « une expérience de la mort », à de nombreux moments de notre existence. En outre, et Heidegger est plus que jamais étrangement poignant, la mort des autres nous confronte à « ce remarquable phénomène d'être qui peut être défini comme la relève du mode d'être de l'étant comme être-là par un ne-plus-être-là. La *fin* de l'étant en tant qu'être-là est le commencement de ce même étant en tant que subsistant à-portée-de-main ». Le défunt a abandonné notre monde, mais en termes d'être, « ceux qui restent peuvent toujours être avec lui ». À un certain niveau, Heidegger réaffirme la quotidienneté de l'existence comme partage et participation, l'« être-avec » de tout étant. À un autre niveau, il fait valoir la vérité tout à fait ordinaire, mais psychologiquement profonde, que les morts peuvent être plus proches de nous, plus activement avec nous, et faire plus pleinement partie de notre être que les vivants. Étudier les pensées d'un homme mort, contempler son art, voir s'accomplir son dessein politique,

MARTIN HEIDEGGER

se rappeler intensément son « là », sont des exemples de « souci » typiques du *Dasein*. Ils montrent comment la mort d'un individu est souvent une mutation vers une résurrection dans les besoins et la mémoire d'autres hommes. Heidegger parle d'« assistance respectueuse », un indice de l'importance primordiale qu'il accordera au thème de l'*Antigone* de Sophocle et à toute la question de savoir comment une communauté vivante doit constituer un « être-auprès-de » ses morts.

Néanmoins, si « soucieuse » et vive que soit notre appréhension de la mort des autres, nous ne pouvons éprouver, nous ne pouvons prendre part véritablement à cette approche d'une fin. L'être-pour-la-mort de chaque individu est décisif pour le *Dasein* lui-même, et est inaliénable. La relation qu'en fait Heidegger (où l'on perçoit, semble-t-il, l'écho de la mémorable prière de Rilke pour une « mort qui nous soit propre ») a eu une influence considérable :

*Personne ne peut retirer à l'autre son mourir. Bien sûr, quelqu'un peut « aller à sa mort pour un autre ». Mais cela signifie toujours se sacrifier pour l'autre dans une affaire définie. Un tel « mourir pour » ne peut jamais signifier que l'autre s'est vu le moins du monde dépouillé de sa mort. Mourir est quelque chose que le *Dasein* lui-même doit assumer en temps voulu. Par son essence même, la mort est à chaque fois mienne dans la simple mesure où elle « est ». En effet, la mort signifie une possibilité d'être particulière dans laquelle est en question l'être même de notre propre *Dasein*. Dans le mourir, se montre que l'« être-mien » et l'existence sont ontologiquement constitutifs de la mort.*

Mourir n'est pas un événement ; c'est un phénomène à comprendre existentiellement.

L'inaliénabilité de la mort repose sur ce fait simple mais irrésistible que chacun doit mourir pour lui-même, que la mort est l'unique potentialité existentielle que nul esclavage, nulle promesse, nul pouvoir du « on » ne peut retirer à l'homme individuel ; elle est la vérité fondamentale du sens de l'être. Le *Dasein* est toujours un *pas-encore*, un mûrissement inachevé (le terme est précisément celui du grand métaphysicien expressionniste de l'espoir, Ernst Bloch). Être, c'est être incomplet, inaccompli. Mais en même temps tout être authentique est un *être-vers-sa-propre-fin*. « La mort est une manière d'être à être, que le *Dasein* assume aussitôt qu'il est. » Heidegger cite une homélie médiévale qui nous enseigne que « dès qu'un homme entre dans la vie, il est d'emblée assez vieux pour mourir ». L'essence, le mouvement, le sens de la vie sont un avec l'être-pour-la-mort, avec l'« assumption » (le terme dérivé et essentiel de Sartre) par l'individu de sa propre mort singulière. Ainsi « la mort est, au sens le plus large, un phénomène de la vie » ; en fait, il se pourrait bien qu'elle soit l'unique phénomène qui l'identifie, bien qu'elle ne puisse elle-même « être vécue » (un point sur lequel Heidegger s'accorde explicitement avec Wittgenstein). La question à souligner est en même temps existentielle et logique : la possibilité du *Dasein* dépend de l'« impossibilité du *Dasein* » qui est la mort et n'a de sens que par elle. L'une ne saurait être sans l'autre.

Mais, dans la mesure précise où la mort est une réalité « au monde », concomitante de l'étant, elle aussi peut succomber aux tentations de l'inauthenticité. Dans la pression qu'elle subit, la manière dont Heidegger rend compte de la mort inauthentique rivalise avec le récit de Tolstoï dans *La Mort d'Ivan Illitch* dont elle a peut-être subi l'influence. « Mourir, qui est essentiellement mien d'une façon telle que personne ne peut me représenter, est perverti en un événement public que le « ils » rencontre. » « On meurt » – cette phrase est fatalement révélatrice d'une expérience banalisée, existentiellement contrefaite, et aliénée. Cette aliénation est préparée et étayée par la rhétorique de l'optimisme médical et du tabou social. Réfléchir à la mort est considéré comme un signe d'insécurité morbide et d'inadaptation pathologique du *Dasein*. Le « ils » bavardant « ne nous accorde pas le courage de l'angoisse face à la mort » (une fois de plus, il y a distinction entre la mondanité négative de la « peur » et le « souci » ontologique qui vient de l'*Angst*). Ainsi une mort authentique se mérite par l'effort. Un vrai être-vers-la-fin s'efforce consciemment à atteindre son achèvement et refuse l'inertie ; il recherche une appréhension ontologique de sa propre finitude plutôt qu'un refuge dans la convention banale de l'extinction biologique générale.

Ayant devant soi la possibilité permanente et totale de la mort, une possibilité inséparable de son « être jeté » au monde et de son processus d'individualisation, le *Dasein* « est dans l'angoisse ». L'*Angst* est l'assumption de la proximité du néant, du non-être potentiel de l'être propre. « L'être-pour-la-mort est, en son essence, angoisse », et ceux qui voudraient nous voler cette angoisse – qu'ils soient prêtres, médecins, mystiques ou charlatans ratio-

MARTIN HEIDEGGER

nalistes – en la transformant en une peur ou une indifférence de bon ton, nous alièment de la vie elle-même. Plus exactement, ils nous isolent d'une source fondamentale de liberté. Le passage est célèbre, et toute la dialectique de la mort et de la liberté chez Camus et Sartre n'en représente qu'un post-scriptum rhétorique : l'*Angst* révèle au *Dasein* la possibilité de s'accomplir « dans une liberté pour la mort, une liberté passionnée qui a été délivrée des illusions du "ils", et qui est effective, certaine d'elle-même, et angoissée ». Nous voyons maintenant que le sens même du *Dasein* est « dans le temps ». La temporalité devient concrète par cette vérité écrasante que tout étant est un être-pour-la-mort. L'assomption, à travers l'*Angst*, de cette « destination » existentielle est la condition absolue de la liberté humaine.

Cette analyse bien connue a été souvent jugée comme si elle n'était que trop typiquement teutonique dans ses obsessions de la mort et sa fatalité sinistre. L'argument de Heidegger repose sans aucun doute sur une double tradition du pessimisme : celle de l'insistance augustinienne, pascalienne et kierkegaardienne sur le caractère essentiel et la complète solitude de la mort individuelle, et celle de l'identification romantique de la mort avec l'accomplissement suprême de la vie. Nous trouvons une telle identification chez Keats, dans l'expressionnisme de Rilke et surtout de Trakl. Mais l'argument de Heidegger est à la fois technique et positif. Le refus de voir la mort comme un « événement », l'accent mis sur l'unité de l'existence et de sa fin, provient conséquemment de toute la construction des concepts de l'« être » et du « temps », *Sein et Zeit*. De plus, l'accent mis par Heidegger sur l'inaliénabilité de la mort personnelle et sur la fonction générative de l'*Angst* est profondément libératrice. La notion de *liberté pour la mort* n'est pas un addendum apaisant, mais un lemme rigoureusement déduit, ou un corrélat. Comme l'a dit Michael Gelven dans son commentaire de *L'Être et le Temps*, une approche véritable de la mort « est une conscience fortifiante de notre finitude ». Il ne saurait y avoir de vérité sans finitude. Nous sommes aux antipodes de Platon.

La description d'un *Dasein* voué à la mort et, *en conséquence*, à la liberté, marque le point culminant de l'« anthropologie » ontologique de Heidegger, de cet essai d'enraciner la nature de l'être dans celle de l'homme et l'existence quotidienne de l'homme dans le monde. Par la suite, la profonde intensité de vision, la cohésion organique semblent déserrer *Sein und Zeit*. Non seulement la terminologie devient encore plus opaque et forcée, mais la séquence des paragraphes et propositions n'est plus immédiatement convaincante.

Les paragraphes 54 et suivants font retour aux considérations antérieures sur l'authenticité et le « on », considérations dont l'extension la plus complète et la logique ont déjà été données dans la distinction pénétrante de la mort authentique et de la mort aliénée. Heidegger inverse maintenant sa démarche afin de montrer que le « ils » et l'aliénation ne sont pas le destin inévitable de l'être-au-monde, bien qu'ils soient la condition ou étape nécessaire de sa « déchéance » et de son engagement avec les autres. L'authenticité potentielle du *Dasein* est rendue manifeste et se trouve en un sens garantie par le triple moyen de la « conscience », de l'« appel » ou « sommation » (*Ruf*), et de l'« être-résolu » (*Entschlossenheit*). La voix, l'« appel de la conscience » est à la lettre un discours intérieur : « La conscience discourt uniquement et constamment sur le mode d'un rester silencieux. »

Ses sommations sont claires et immédiates. Le fait qu'elles ne soient pas énoncées verbalement ne relève pas ce phénomène à « l'indétermination d'une voix mystérieuse, mais indique simplement que notre compréhension de ce qui est "appelé" ne doit pas être liée par une attente de quelque chose comme une communication (ou un message) ». *Gewissen*, la « conscience », est un appel au « soi » inauthentique à retourner au « soi » de l'être. Il s'agit d'un appel silencieux parce qu'il contraindrait le *Dasein* « à une réticence de soi ». Celui qui somme est le *Dasein* en son étrangeté : un être-au-monde primordial et jeté comme. Nous faisons l'expérience d'une « culpabilité » (*Schuld*) du fait même que la source de notre être, la cause de notre être-jeté est un néant (*Nichtigkeit*), ou plus exactement du fait que notre être implique avec nécessité la possibilité du non-être. Comme l'*Angst*, la « culpabilité » nous place face à face avec la question ontologique, avec ce défi paradoxal que le *Dasein* n'est et ne sera jamais l'origine de son propre être, mais doit l'assumer et l'amener à sa pleine réalisation. Cette confrontation entraîne un choix (Heidegger réitère une fois de plus un postulat antérieur sous une forme quelque peu modifiée). S'il n'existe pas de sens biologique selon lequel on ne peut choisir d'avoir été jeté dans l'être, il existe par contre un sens ontologique et éthique : l'on peut opter pour l'inauthenticité et le « on » même jusqu'à la mort. Les sommations de la conscience, et l'état de culpabilité qu'elles occasionnent dans le *Dasein* (Heidegger insiste sur le fait qu'aucun de ces termes ne véhicule les valeurs conventionnelles de la didactique ou de l'homélie) font peser sur nous la potentialité d'un choix authentique, de la réalisation possible d'un « être-pour-soi-même »,

MARTIN HEIDEGGER

contre toute inertie et toute mondanité. Ainsi la concaténation du « souci », de l'« angoisse » et de la « culpabilité » est profondément créatrice en ce qu'elle rend le choix inéluctable.

La tentative d'accomplir l'authenticité est exprimée par l'« être-résolu ». Sartre traduit ce terme par « engagement », et il a passé dans le discours culturel et politique anglo-saxon sous la forme du *commitment*. Car l'« être-résolu » vers l'authenticité n'est pas solipsiste : il n'aliène pas des autres le *Dasein*. Au contraire, « l'être-résolu mène le soi au cœur de la préoccupation actuelle de son être-auprès-de ce qui subsiste à-portée-de-main, et le pousse à l'assistance en son être-avec-autrui ». Heidegger soutient que la possession de soi et le rejet du « ils. » ne coupent pas l'individu de la responsabilité sociale, comme ils semblent le faire chez Kierkegaard et Nietzsche. Ils le rendent plus apte à prendre sur *lui* une telle responsabilité (comme nous l'avons vu, le « soi » comporte un plein accomplissement de l'identité et de l'autonomie). Cette idée que le *Dasein* peut transcender l'aliénation à travers l'authenticité personnelle, et que l'authenticité vraie amène à un engagement actif avec d'autres, sera une notion séminale pour Herbert Marcuse et toute l'aile marxiste-socialiste de l'existentialisme de l'après-guerre. Le souci et l'« être-soi » véritable sont indivisibles. Se projetant lui-même avec résolution vers sa propre mort librement assumée, et ainsi vers la liberté elle-même, le *Dasein* se charge de sa destinée personnelle et sociale. Mais une telle projection présuppose une compréhension ontologique du *temps*, et c'est vers elle que nous nous tournons maintenant.

L'exposé des trois modes premiers ou *Ekstasen* de la temporalité est hermétique, même selon des critères heideggeriens. Cela s'explique peut-être du fait qu'à ce moment critique, Heidegger n'était pas parvenu à un modèle satisfaisant de la « temporalité » et de son interaction déterminante avec l'être. L'« être-dans-le-temps », *Innerezeitigkeit*, est la temporalité vulgaire et inauthentique du quotidien, la temporalité qu'« ils » ont décidée pour nous et nous ont imposée. Mais, encore une fois, une telle inauthenticité ne doit pas être condamnée comme une faiblesse évitable ou un défaut moral. Elle est le substrat nécessaire dont le *Dasein* doit s'arracher afin d'atteindre l'authenticité temporelle, et cette parenté ontologique entre l'être et le temps est exprimée par Heidegger en une de ses formulations les plus gnomiques : *die Zeitigung der Zeit* (la temporalisation, la maturation du temps). Cet accès à la temporalité véritable exige une ré-évaluation de ce schéma banal du passé, du présent et du futur par lequel nous imaginons et menons nos vies quotidiennes, presque toujours sans y penser. Mais la réévaluation préservera cette triade banale et lui garantira même une légitimité inévitable. À ce point, la langue allemande, si vulnérable en matière de distorsion étymologique, est d'une aide sans prix pour Heidegger.

La projection de soi du *Dasein* vers son accomplissement, ce mouvement vers l'avant qui lui est implicite lorsqu'il se « soucie de », présuppose l'avenir. « *Le sens premier de l'existentialité est le futur.* » En allemand, le « futur » est *Zukunft*, « ce qui s'avance vers » nous. En cherchant à être, le *Dasein* est constamment en avant de lui-même et anticipateur. C'est donc en un sens littéral que l'avenir est la dimension la plus immédiate et la plus présente de la temporalité. « À l'anticipation qui accompagne l'être-résolu, appartient un présent avec lequel une résolution s'accorde pour révéler la situation. » Ici aussi, l'étymologie est mise à contribution. Le « présent » allemand est *Gegenwart*, que Heidegger décompose en *Gegen-wart* et interprète comme « une attente-vers » ou « attente-contre », « contre » signifiant encore, comme dans Shakespeare (« against ») et la traduction autorisée de la Bible, « dans le voisinage de, dans la proximité de ». L'« être-présent » est « une manière d'être-auprès-de ». L'être-résolu rappelle le présent de sa distraction par l'objet quotidien, et fait du moment réalisé une « extase » d'anticipation « soucieuse ». Dans la temporalité authentique, l'« être-auprès-de » est aussi « une attente vers ce qui vient » (*Zukünftige*). Dans *Gewesenheit*, le passé ou « être-passé », Heidegger s'arrête au radical *wesen*, « être ». Cet être-passé de l'être n'est pas une dimension inerte, épuisée, décidée une fois pour toutes comme son usage courant voudrait nous le faire supposer. La *Gewesenheit* est l'opération essentielle du futur, de cette projection vers l'être authentique qui est le dessein existentiel du *Dasein*. La terminologie de Heidegger est impénétrable à l'extrême : « Comme authentiquement futur, le *Dasein* est authentiquement comme *ayant été*. L'anticipation de sa plus complète et propre possibilité est un retour, d'une manière compréhensive, à son plus propre "avoir été". Dans la seule mesure où il est futur, le *Dasein* peut être comme ayant été. La caractéristique d'"avoir été" naît d'une certaine manière du futur. » « Deviens ce que tu es », enjoignait Nietzsche.

Au niveau d'une interprétation naïve, Heidegger expose un truisme psychologique : les événements passés sont altérés et un sens leur est donné par ce qui arrive maintenant et se passera demain ; ce qui est encore à être rend le passé signifiant ou vide ; seul ce qui vient à maturité donne logique et mouvement à ce qui vint auparavant. Coleridge écrivit à Charles Aders en 1823 : « Sans la Mémoire, il ne saurait y avoir d'espoir – le Présent est un fantôme connu par sa nostalgie seule, s'il ne respire pas l'air vital du Futur : et qu'est-ce que le Futur, sinon

MARTIN HEIDEGGER

l'Image du Passé projetée sur la brume de l'Inconnu, et vue en son auréole de gloire. » Heidegger nous rappelle les cercles du présent, du passé et du futur, qui mutuellement s'engendrent et se réinterprètent. Le paradoxe latent, à l'image d'un serpent se mordant la queue ou d'un anneau de Moebius, était déjà familier aux pré-socratiques. Il représentait un thème de méditation chez les mystiques. Et le poète nous dit qu'en notre fin était notre commencement. Très proche est la manière dont Heidegger résume sa pensée : « C'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est qu'il *peut être* comme ayant été. » Comme si *Sein* et *Zeit* ne faisaient qu'un.

La dernière partie du livre reste un fragment¹. Heidegger a montré que le *Dasein* est inéluctablement et fondamentalement temporel, et il soutient maintenant que l'incarnation principale de cette temporalité est l'*Histoire*. Mais que recouvre exactement l'« Histoire » ? Quel est son rapport à l'existence individuelle ? En quels sens est-elle une structure composée des trois « extases » du temps ?

Afin d'éclaircir ces questions, Heidegger introduit une nouvelle triade de termes essentiels : *Erbe* (« legs », « héritage »), *Schicksal* (« destin »), et *Geschick* (« destinées »). L'étymologie est bien sûr à l'œuvre. Dans *Schicksal* et *Geschick*, Heidegger entend *schicken*, le verbe « envoyer ». Le destin est ce qui a été envoyé au *Dasein* : *Geschick* est l'« envoi », ou, selon la proposition risquée mais adéquate d'un certain nombre de commentateurs et traducteurs, la « mittence ». Les liens entre nos mots « destinée » et « destination » donnent en gros un effet analogique. Le futur, dit Heidegger, ne peut venir au soi que dans la mesure où le soi est un avoir-été. Ainsi le futur n'est signifiant que s'il est un *Erbe*, un héritage, et pour autant que le *Dasein* est lui-même un héritier. Dans son héritage, le *Dasein* redécouvre entièrement ses potentialités, son être-à-venir et son être-vers. Le processus crucial relève d'une ré-pétition, d'un re-demander ontologique.

Mais, alors que le « destin » est individuel, la destinée ou « mittence » est collective. Elle est un être-en-communauté. La paraphrase de Richardson est scrupuleuse : dans la condition d'une temporalité signifiante qui est l'Histoire, le *Dasein* « n'est pas une simple unité isolée ; sa structure ontologique inclut un être-avec-autrui. Ce qui vient à passer, structuré par l'historicité, est accompli avec d'autres êtres-là, qui tous constituent une communauté ou un peuple ». S'ensuit une conséquence d'une importance extrême, et manifestement politique : « L'être-là historique ne peut accomplir sa propre authenticité individuelle à l'écart de la communauté. Alors, l'héritage que l'être-là assume dans l'authenticité n'est pas simplement son histoire individuelle mais en quelque manière l'héritage du peuple tout entier avec lequel il est. » Accepter son *Dasein* au plein sens du terme, c'est entrer en possession de son vrai héritage historique. Prendre en charge son propre destin, c'est répondre à une mittence de l'« envoi ». C'est accepter activement sa finitude individuelle et le besoin de choisir parmi des options qui sont finies, mais impliquent la communauté et la survie de l'individu dans la destinée du groupe. La destinée est le destin devenu authentique au niveau national ou ethnique. L'Histoire n'est pas un catalogue de faits, n'est pas « une suite libre d'expériences faites par des sujets ». L'histoire est l'être-résolu appliqué à l'héritage du *Dasein* ; elle est l'incorporation dynamique du destin individuel dans la destinée communautaire. Tous les termes s'entrecroisent en leurs résonances sinistres et menaçantes. « *Seule la temporalité authentique qui est en même temps finie rend possible quelque chose comme le destin, c'est-à-dire l'historicité authentique.* »

Sein und Zeit se brise au milieu du cours. Heidegger termine sur une série de questions sans réponses. L'être devait être expliqué *aus der Zeit* (« en vertu », « de l'intérieur », « par dérivation » du temps). La troisième partie qui, pour autant qu'on le sache, n'a jamais été écrite, voulait ménager une percée jusqu'au desideratum final : une compréhension du sens de l'être, *Sinn vom Sein*, tel que ce sens est déterminé par l'horizon du temps. Mais au chapitre de la conclusion abrupte, les questions cruciales restent ouvertes. Comment doit-on penser la transcendance des étants vers l'Être ? Comment le simple « temps opportun » du *Dasein* quotidien se rapporte-t-il à cette temporalité authentique qui est « l'horizon transcendantal de la question de l'être » (une phrase presque totalement incompréhensible) ? Ce dont nous disposons est un édifice sinueux, provisoire, qui se subvertit lui-même, bien qu'à une échelle monumentale, et traversé par l'inspiration. Des définitions et démonstrations décisives sont soit reportées, soit sublimées à travers la tautologie. La stratégie essentielle est celle d'un « être-vers », d'un voyage qui n'en est qu'à son départ. Les fondements de l'inachèvement se trouvent au cœur de l'entreprise de Heidegger. Ils devaient gouverner de façon décisive à la fois ses œuvres et ses silences qui suivirent.

Dans les années succédant immédiatement à 1927, la pensée de Heidegger subit une énergique révision. Son grand œuvre lui apportait renommée et influence. Mais il sentait que *Sein und Zeit*, sur des questions vitales, aboutissait à un cul-de-sac et n'avait pas brisé les barreaux de la prison métaphysique. L'analyse de Heidegger

MARTIN HEIDEGGER

s'attachait maintenant à deux problèmes qui avaient assurément figuré en bonne place dans son concept d'une ontologie fondamentale. Il s'agit des problèmes de la « vérité » et du « langage ».

Rejetant la conception aristotélicienne-thomiste et cartésienne de la vérité comme accord ou adéquation entre la perception et l'objet, Heidegger avait déjà argumenté dans *Sein und Zeit* en faveur d'une définition plus primordiale et authentique. Il la dérivait – artificiellement, disent les érudits – du mot grec pour « vérité », *aletheia*, qu'il traduisait par le « dé-voilé », le « dé-celé ». La vérité est ce « dé-cèlement » qui se montre et brille à travers ce qui « est vrai » (dont l'existence est une vérité d'être). Communiqué sous forme d'une conférence en 1930, révisé en 1940, et publié en 1943, *Vom Wesen der Wahrheit (De l'essence de la vérité)* représente un approfondissement et une élaboration intenses de ce thème. Dans *L'Être et le Temps*, l'accent porte sur le dé-cèlement et sur le fait que l'homme, en son *Dasein*, est le médiateur privilégié en et par qui la vérité se déploie. Heidegger oriente maintenant ces variations vers une conception plus ésotérique et moins humaniste.

Dans le célèbre mythe de la caverne, Platon avait assujéti la vérité aux « Idées » ; il l'avait identifiée à l'« exactitude », la « justesse », la « vérifiabilité » et un sens fortement scientifique et positif. Cela place l'homme au levier de commande de l'être, et doit mener, comme nous l'avons vu, à cet impérialisme pragmatique et technologique dans la connaissance, qui passe par la rationalité cartésienne pour mener à l'exaltation de la volonté chez Nietzsche et au nihilisme moderne. Heidegger commence maintenant à donner précedence ontologique à l'occultation sur le dé-cèlement. Le signe et la nature d'une vérité significative sont qu'elle reste cachée, tout en rayonnant dans et à travers cette occultation. De plus, l'homme n'est pas celui qui impose et ouvre la vérité (comme le voudraient Aristote, Bacon et Descartes), mais l'« ouverture pour » la vérité, la « clairière » ou *Lichtung* où il rendra manifeste son être-caché. Dans son *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929, Heidegger avance en des sphères encore plus étranges de l'argumentation. La vérité, dit-il, se rapporte fondamentalement au « néant ». Ce « néant » n'est toutefois pas *nihil* (« rien ») ou *Vernichtung* (« annihilation »), mais *Nichtung*, un néologisme intraduisible où la « négation » devient une force active et créatrice. Cette négation retire au *Dasein* son évidence de soi et son inertie habituelle. Elle restitue au *Dasein* son étonnement premier devant l'être. S'étonner ainsi, c'est se tenir au bord de l'abîme pascalien d'un « néant » fécond, s'ouvrir à la présence celée de la vérité.

Mais, alors qu'il avance ces hypothèses, Heidegger commence à réaliser que les aspects incomplets et obscurs de *Sein und Zeit* ne résultent pas d'une imperfection technique ou structurale. En cherchant à dépasser la métaphysique, Heidegger était en fait retombé dans le langage de la métaphysique, même s'il l'avait contraint à prendre des formes idiosyncratiques. Ce langage ne peut donner accès au *Geheimnis* essentiel (le « secret », l'« habitation ») de la vérité, à cette *Verborgenheit* (l'« être-caché », l'« être-logé-dans ») du néant créateur au cœur de l'être. Si l'être doit être pensé en profondeur, si la pensée et la société occidentales doivent être libérées de leur anthropomorphisme et de leur humanisme arrogant, il faut découvrir une nouvelle forme de langage. Heidegger s'approche déjà de l'idée que ce n'est pas l'homme qui parle de façon signifiante, mais le langage lui-même qui parle à travers l'homme, et surtout à travers certains poètes. Vers 1933, il se tourne déjà de plus en plus vers Hölderlin. Mais les événements font alors bien sûr intrusion.

Malgré son abondance, la littérature sur le fait que Heidegger se soit compromis avec le nazisme ne semble pas faire avancer les deux questions qui doivent être posées. Quelque chose lie-t-il l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* à cette compromission ? Que peut-on dire pour rendre compte du silence public *total* de Heidegger (avec une exception posthume stérile) *après* 1945, à propos de l'holocauste et de ses propres attitudes envers la politique suivie par le Troisième Reich et ses bestialités ? La restriction du « public » peut ou non être pertinente ; il n'est pas impossible qu'il existe par exemple des déclarations privées dans les archives, dans la correspondance avec Hannah Arendt.

Venir à bout des données pertinentes représente un travail exténuant. Pour autant que l'on puisse les reconstituer, les faits sont les suivants :

En avril 1933, le professeur von Möllendorf, un social-démocrate, est empêché d'assurer le rectorat de l'université de Fribourg. Avec ses collègues du corps professoral, il demande à Heidegger d'occuper le poste. Sa renommée peut être salutaire pour l'université en ces temps menaçants. Heidegger n'appartient à aucun parti et n'a joué aucun rôle politique. Il hésite, mais on le persuade. Il est élu recteur à l'unanimité moins une voix et commence son mandat le 21 avril. Cela équivaut à devenir fonctionnaire du nouveau régime, et il entre au parti national-socialiste dans les premiers jours de mai. Au tout début de son rectorat, Heidegger interdit la distribution de tracts antisémites par des étudiants nazis à l'intérieur du bâtiment de l'université. Il interdit un autodafé

MARTIN HEIDEGGER

d'œuvres « décadentes », « juives », « bolcheviques », prévu devant l'université, et tente de prévenir l'élimination des livres « indésirables » à la bibliothèque de l'université. C'est à peu près à ce point que l'on tombe sur l'un des éléments les plus connus de tout le dossier : l'autorisation attribuée à Heidegger de bannir, à la bibliothèque, l'usage des livres de son maître et prédécesseur non aryen, Edmund Husserl. Pour autant que je sache, une telle autorisation n'a jamais existé. Si les deux hommes ne se rencontrèrent pas pendant ces jours terribles, c'est qu'ils s'étaient déjà éloignés l'un de l'autre pour des raisons personnelles et philosophiques (le fait que Heidegger ne soit pas intervenu positivement et publiquement en faveur de Husserl constitue bien sûr une autre paire de manches).

Ayant refusé de ratifier le renvoi de deux doyens antinazis de l'université, Wolf et von Möllendorf, Heidegger démissionne de son poste de recteur à la fin de février 1934 (il est essentiel de se rappeler qu'Hitler n'assuma le rôle de dictateur qu'à partir du 19 août 1934, après la mort de Hindenburg). En démissionnant, ou immédiatement après, Heidegger quitte le parti. Les hommes de main nazis, comme le professeur Ernst Kriek, dénoncent maintenant Heidegger comme un obscurantiste dont la représentation du monde, malgré quelques apparences temporaires, est le contraire même de celle du Führer. L'on a certaines preuves que les cours de Heidegger, en particulier sur Nietzsche, sont mis sous surveillance à partir du semestre d'hiver de 1934-1935. Une nouvelle édition de *Sein und Zeit* paraît en 1942. La dédicace à Edmund Husserl est omise. À ma connaissance, c'est l'éditeur qui insiste sur cette omission, sans laquelle le livre n'aurait pas été autorisé. Toutes les références louangeuses à Husserl, y compris la fameuse note de la page 38, demeurent inchangées. Au cours de l'été 1944, les autorités universitaires déclarent que Heidegger est « le professeur dont on peut le plus aisément se passer ». À la suite de quoi il est envoyé faire une période de travail obligatoire dans la construction de terrassements sur les rives du Rhin. Il donne son dernier cours le 8 novembre 1944. Les Alliés interdisent à Heidegger d'enseigner. Cette interdiction restera en vigueur jusqu'en 1951.

Les textes clés pour cette période sont l'allocution de Heidegger à ses collègues et étudiants à l'occasion du serment de fidélité au nouveau régime en mars 1933 ; son allocution de recteur sur l'« Auto-détermination de l'Université allemande » en mai 1933 ; sa déclaration de soutien au référendum du 12 novembre 1933, où Hitler appelait l'Allemagne à ratifier son départ de la Société des Nations ; sa commémoration, le 1^{er} juin 1933, de la mort d'Albert Leo Schlageter, martyr nationaliste exécuté par les forces d'occupation françaises dans la Ruhr ; le discours sur « le Service du Travail et l'Université » du 20 juin 1933 ; et les « Convocations des Bataillons du Travail » du 23 janvier 1934, qui s'y rattachent vaguement. Un document supplémentaire est constitué par une photographie du recteur Heidegger entouré d'officiels et autres canailles nazis à une cérémonie du refus et de la vengeance le jour anniversaire de l'armistice en 1933.

Lorsque l'on regarde ces textes, et les déclarations plus courtes faites pendant le rectorat de Heidegger, aucun doute n'est permis : il s'agit d'un langage vil, gonflé et brutal où le jargon officiel du jour se mêle complètement à l'idiome de Heidegger dans son expression la plus hypnotique. Le *Volk* a regagné la « vérité » de sa « volonté d'être », *Daseinswillen*. Le génie d'Adolf Hitler a conduit son peuple loin des idolâtries et corruptions de « la pensée impuissante et sans racines ». C'est la révolution national-socialiste qui permettra aux philosophes, faisant maintenant partie intégrante du *Volk*, de revenir avec une « dure clarté » (un bel exemple de l'idiome ontologico-nazi) à la question du sens de l'existence humaine. Le « privilège suprême » de la communauté académique est de servir la volonté nationale. L'unique justification du « soi-disant "travail intellectuel" », c'est son investissement dans les besoins historiques et nationaux, et les desseins dont il est lui-même issu. Pour un étudiant d'université, s'enrôler dans les bataillons du travail du nouveau Reich n'est pas gâcher ou trahir cet appel. Au contraire, c'est donner à cet appel ses fondations éthiques et sociales sans lesquelles, comme l'a montré *Sein und Zeit*, il ne saurait y avoir de destinée authentique.

En rompant avec le passé, en brisant la feinte fraternité de la Société des Nations, en se mettant « sous la garde du Führer et de ce mouvement mondial-historique » qu'il incarne, l'Allemagne donne l'exemple, comme aucun peuple ne l'a jamais fait, de cette projection de l'être vers l'avenir qui est l'acte suprême de l'authentification. (La parenté du vocabulaire avec celui de la troisième section de *Sein und Zeit* est organique.) Un plébiscite pour Hitler est « un vote pour le futur » – un futur qui est d'autant plus « vrai » qu'il est l'héritage longtemps attendu, l'être-passé (*Erbe* et *Gewesenheit*) du peuple allemand. « Le Führer lui-même », proclame Heidegger dans le *Freiburger Studenten Zeitung* du 3 novembre 1933, « est la seule incarnation présente et la seule incarnation future de l'action allemande et de sa loi ». S'opposer à lui serait trahir l'être.

MARTIN HEIDEGGER

Il faut pourtant relever qu'au beau milieu de cette impudence et de cette servilité brutales, il y a des écarts indirects mais tenaces. L'allocution qui accompagne le serment de fidélité parle d'un système qui renoncera à « l'autorité de la puissance ». La notoire *Rektorats-Rede* laisse entendre que la révolution saluée est ou doit devenir une révolution d'essence spirituelle plutôt qu'une politique au sens courant du terme. L'attaque portée contre la Société des Nations recommande avec force une conception plus profonde de la paix entre les peuples, et l'adoption de l'idée que chaque nation, et non seulement l'Allemagne, doit trouver pour elle-même la grandeur et la vérité de sa *Bestimmung* (sa « détermination », son « assignation à travers l'appel »). Analysés, un certain nombre de passages clés se dissolvent en une curieuse brume de quiétisme, quelque part sur l'autre versant de la politique.

L'*Introduction à la métaphysique* remonte à des conférences données en 1935. Heidegger publie à nouveau le texte en 1953. Il retient la prise de position suivante : « Les ouvrages qui sont colportés de nos jours comme la philosophie du national-socialisme, mais qui n'ont rien à voir avec la réalité intérieure et la grandeur de ce mouvement [à savoir la rencontre entre la technologie globale et le monde moderne], ont tous été écrits par des hommes qui pêchent dans les eaux troubles des "valeurs" et des "totalités". » Ainsi la « vérité intérieure et la grandeur » du mouvement nazi restent affirmées. Comme R. Minder l'a montré, l'étude de Heidegger sur Hebbel, *Dichter in der Gesellschaft* (*Le Poète dans sa société*) qui date de 1966, est saturé du jargon nazi du *Blut und Boden* et de la sainte mission du *Volk*. Le 23 septembre 1966, Martin Heidegger accorda une longue interview au magazine *Der Spiegel* (une étrange position banalisante), à la condition d'une parution posthume. Elle fut publiée en juin 1976. C'est un chef-d'œuvre d'urbanité féline et de faux-fuyants. Heidegger reconnaît qu'il ne voyait pour la survie de l'Allemagne aucune autre solution que le nazisme en 1933. Mais, avant même que ses plus grossières déclarations des années 1933-1934 soient jugées, elles doivent être « pensées » en profondeur. Quand il en appelait à un renouveau de soi des universités allemandes sous l'égide du parti, l'insistance ne doit pas porter sur ce dernier, mais sur les connotations ontologiques du *soi*. Les compromis dans la phraséologie et les prises de position publiques étaient inévitables si l'on voulait sauvegarder l'enseignement supérieur. Quelles que soient leurs regrettables différences personnelles, Heidegger continua à s'inspirer des enseignements de Husserl en ses propres exposés sur la phénoménologie. Les cours sur Hölderlin de 1934-1935, le séminaire sur Nietzsche de 1936, « espionné par des informateurs officiels », devraient en essence être considérés comme une contre-proposition, une confrontation polémique codée avec le nazisme (*eine Auseinandersetzung*). Ce que les intervieweurs timorés ne demandèrent pas, c'est ceci : Y a-t-il quelque part dans l'œuvre de Heidegger une répudiation du nazisme, y a-t-il, de 1945 à sa mort, une seule syllabe sur les réalités et les implications philosophiques de l'univers d'Auschwitz ? Voilà les questions qui comptent. Et la réponse aurait dû être : Non.

Ma propre lecture des faits est la suivante : comme des millions d'hommes et femmes allemands et un bon nombre d'esprits éminents hors d'Allemagne, Heidegger fut saisi par la transe de la promesse national-socialiste. Il voyait en elle le seul espoir d'un pays en proie au désastre économique et social. En outre, le nazisme auquel Heidegger adhéra masquait encore sa barbarie essentielle. L'erreur et la vanité de Heidegger, si caractéristiques de l'universitaire, furent de croire qu'il pouvait influencer l'idéologie nazie, et faire peser sa propre doctrine de l'avenir existentiel sur le programme hitlérien, tout en préservant en même temps le prestige et l'autonomie partielle du monde universitaire. Il se trompa par fatuité. Mais, pour autant qu'on puisse se fonder sur la photographie à laquelle je me suis référé, Heidegger était déjà, en novembre 1933, extrêmement mal à l'aise parmi ses collègues nazis. Son engagement officiel dans le mouvement dura seulement neuf mois et il s'en alla, cela mérite d'être répété, avant qu'Hitler n'assumât le pouvoir total. De nombreux intellectuels éminents firent bien pire.

Mais le flot d'articles et de discours de 1933-1934 témoigne avec force contre Martin Heidegger. Car il va si grossièrement au-delà d'une obligation officielle, sans même parler d'un soutien provisoire. La preuve est à mon avis irrécusable : il y avait vraiment des liens effectifs entre le langage et la vision de *Sein und Zeit*, en particulier dans les dernières sections, et ceux du nazisme. Ceux qui le nieraient sont aveugles ou menteurs. Il y a dans les deux systèmes, comme si souvent dans la pensée allemande après Nietzsche et Spengler, la présomption fascinée et consentante d'une proche apocalypse, d'une crise si profonde dans les affaires humaines que les normes de la moralité personnelle et institutionnelle doivent être et seront balayées. Le pseudo-messianisme du phénomène Hitler confirmait certaines des appréhensions parmi les plus vagues et cependant profondément enracinées de Heidegger. Le nazisme et l'anthropologie ontologique de *Sein und Zeit* mettent tous deux l'accent sur l'aspect concret de la fonction de l'homme dans le monde, sur la sainteté primordiale de la main et du corps. Ils exaltent tous deux le lien mystique entre le paysan et ses outils, dans une innocence existentielle qui doit être

MARTIN HEIDEGGER

purifiée des prétentions et illusions de l'intellect abstrait. Cette insistance va étroitement de pair avec l'accent mis sur l'enracinement, sur l'intimité du sang et de la mémoire qu'un être humain authentique cultive comme sa terre natale. La rhétorique heideggerienne du « foyer », de la continuité organique qui unit les vivants aux morts ancestraux enterrés auprès d'eux, convient parfaitement au culte nazi « du sang et de la terre ». La dénonciation hitlérienne concomitante des « cosmopolites sans racines », de la canaille urbaine et de l'intelligentsia errante qui vit en parasite à la surface de la société, s'accordent aisément à la critique heideggerienne du « on », de la modernité technologique, de l'agitation fébrile de l'inauthentique.

L'« être-résolu » heideggerien (*Entschlossenheit*) est plus qu'une allusion à la mystique de l'engagement, à l'élan du sacrifice et de la projection de soi prêchés par le Führer et ses acolytes. Les deux conceptions représentent cette exaltation du destin personnel dans la vocation nationale et ethnique analysée dans *Sein und Zeit*. L'on trouve en toutes deux, logiquement et essentiellement, l'exaltation de la mort comme sommet et accomplissement voulus de la vie. Une fois de plus, le fonds nietzschéen et hégélien est partagé. Si, comme le soutient Heidegger, l'Histoire au sens traditionnel d'une évaluation critique est dépourvue de signification, alors l'on doit montrer que cette absence de signification est manifeste et représente une impasse. Dans la reconstitution hitlérienne du passé historique, dans l'impératif apocalyptique d'un recommencement total de la destinée allemande, Heidegger trouverait confirmation de son anti-historicisme plus technique et plus ésotérique.

Mais il y a surtout l'idiome de *Sein und Zeit* et le jargon national-socialiste. Tous deux exploitent, à des niveaux il est vrai manifestement différents, le génie de l'allemand pour l'obscurité suggestive, sa capacité de donner aux abstractions (souvent vides ou à moitié incohérentes) une intensité et une présence physiques. Et l'hypothèse de Heidegger, à la fois métaphorique et hypnotique, comprend cette notion que ce n'est pas l'homme qui parle lorsque le langage est pleinement efficace, mais bien « le langage lui-même à travers l'homme », allusion inquiétante à l'inspiration enflammée d'Hitler, à l'utilisation nazie de la voix humaine comme une trompette dont jouent des puissances immenses et surnaturelles, bien au-delà de la vaine volonté ou du faible jugement de l'homme rationnel. Ce thème de la déshumanisation est essentiel. Le nazisme fond sur Heidegger à ce point de sa pensée où la personne humaine commence d'être écartée du centre de la question de l'être et du sens. L'idiome de l'ontologie pur se confond avec celui de l'inhumain.

Si écœurantes soient-elles, les attitudes et déclarations de Heidegger des années 1933-1934 s'expliquent d'une certaine façon. C'est le silence complet sur l'hitlérisme et l'holocauste après 1945 qui est presque intolérable.

Toute pensée sérieuse de la moitié de ce siècle, qu'elle soit libertaire ou conservatrice, séculière ou théologique, sociale ou psychologique, a cherché à s'attaquer au problème du génocide et des camps de concentration, à saisir la brusque irruption dans le calendrier de l'homme des saisons en enfer. Le postulat qu'Auschwitz et Belsen représentent un degré zéro de la condition et de la définition de l'homme est devenu un lieu commun. Pour un philosophe, pour un témoin allemand, pour un être humain sensible et pensant qui a été en partie au moins impliqué dans les événements en question, le fait de ne strictement rien dire équivaut à une complicité. Car nous sommes toujours complices de ce qui nous laisse indifférents. Existe-t-il donc un argument qui rende compte ou justifie le silence total d'un homme dont les dernières œuvres doivent, selon Martin Buber, « appartenir à l'éternité » ?

Seule la conjecture est possible. Les allégations d'antisémitisme sont, étant donné l'ampleur du cas, triviales mais également fausses, du moins je le crois. Je n'ai pas été capable de situer dans les œuvres de Heidegger des sentiments ou propos, même ceux de nature publique ou politique, dirigés contre les Juifs – un fait qui l'isole dès l'origine du courant principal du nazisme. Si Heidegger fut manifestement, à certains points de vue, un grand homme, un maître dont l'activité philosophico-linguistique domine littéralement divers aspects de la spéculation contemporaine, il fut aussi un homme très petit. Il mena son existence au milieu d'une coterie idolâtre et, en particulier dans ses dernières années, à l'abri de barrières d'adulation. Ses sorties dans le monde étaient rares et soigneusement orchestrées. Il se peut fort bien qu'il n'ait pas eu le courage ou la magnanimité nécessaires pour affronter son passé politique, et la question de l'adhésion de l'Allemagne à la barbarie. Bien qu'engagé dans le renversement de la métaphysique traditionnelle et d'un concept radical, et antiuniversitaire de la vérité, Heidegger était également un *Ordinarius* allemand, le titulaire à vie d'une chaire prestigieuse, incapable en tant que tel, d'affronter et de « penser intégralement », émotionnellement ou intellectuellement le facile effondrement des institutions universitaires et culturelles de l'Allemagne avant le défi nazi.

MARTIN HEIDEGGER

Du reste, lorsque l'on réfléchit sur la carrière de Heidegger, avec sa merveilleuse économie de mouvements et sa capacité de créer la légende (les points de rencontre avec la carrière de Wittgenstein sont ici précis), le trait de caractère qui émerge avec le plus de force est celui de la ruse, d'une « perspicacité paysanne ». Les lèvres pincées et les petits yeux semblent scruter l'interlocuteur à partir d'un héritage millénaire de réticence habile. Au regard des faits et du rôle qu'il y joua, Heidegger a peut-être eu l'intuition qu'un refus de dire quoi que ce soit serait de loin la prise de position la plus appropriée, même et surtout lorsqu'il se retrouverait à pontifier sur la politique mondiale ou sur le matérialisme américano-soviétique. L'on devrait ajouter à cela, en toute équité, la possibilité que l'immensité du désastre et de ses effets sur la perpétuation de l'esprit occidental lui ait paru, comme à d'autres écrivains et penseurs, absolument au-delà de tout commentaire rationnel. Mais il aurait pu à tout le moins *le dire*, et l'intérêt qu'il porta à la poésie de Celan montre qu'il était pleinement conscient du choix.

Une hypothèse supplémentaire semble digne d'être vérifiée. L'engagement de Heidegger avec l'Allemagne et la langue allemande, dans ce qu'il considère comme leur affinité unique avec l'aube de l'être et de la parole de l'homme dans la Grèce archaïque, détermine tout. La prééminence de l'Allemagne dans ces activités réputées les plus nobles de l'homme, à savoir la philosophie et la musique, constitue un thème permanent de la pensée et de la conscience de soi allemandes. De Bach à Webern, de Kant à Heidegger et Wittgenstein, c'est dans la sphère allemande que le génie de l'homme semblerait atteindre les sommets et sonder les ultimes profondeurs. Étant donné ce *Geschick*, cette « singularité destinée », il serait concevable que c'est également de l'intérieur du monde allemand que devra jaillir l'inhumanité dernière, l'expérimentation finale par l'homme de ses potentialités de destruction. Il y aurait une interprétation, quoique résistant à l'explication analytique ou pragmatique et l'offensant assurément, selon laquelle la possibilité d'un Bach et d'un Beethoven, d'un Kant et d'un Goethe, entraînerait (avec autant de certitude que celle d'un Wagner ou d'un Nietzsche) le risque de la catastrophe. En incarnant « l'homme et le surhomme » ou le phénomène de l'identité humaine dans toute la gamme de ses extrêmes dialectiques, l'Allemagne et l'Histoire allemande porteraient en elles la « mittence » de l'autodestruction et de la négation (Hegel et Heidegger avaient trouvé pour ces abstractions des termes d'une vive expressivité). Proposer une critique de cette vocation, « de plus bas », tenter de la circonscrire dans les limites du sens commun et de la moralité serait inutile. Ce serait rendre insignifiant le *Dasein* tragique mais exemplaire.

Heidegger pensait peut-être selon de telles perspectives (et elles ne manquent pas d'une certaine force d'évidence) lorsqu'il choisit de rester muet. Peut-être la ruse fait-elle partie de l'ontologie fondamentale. Je l'ignore. Ce qui reste, c'est le froid silence et les échappatoires abjectes des disciples de Heidegger (parmi lesquels les Juifs sont paradoxalement les plus en vue). Ce qui demeure aussi bien, c'est la question de savoir comment accorder ce silence, que Celan semble effleurer dans son énigmatique poème « Todtnauberg », avec l'humanité lyrique des derniers écrits de Heidegger.

-
1. Le commentaire a été irrégulier ou polémique. Le plus pénétrant demeure l'avant-propos de Marcuse à sa thèse de 1932 sur l'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicisme – Lukács et Adorno ont vu en ces chapitres finaux une mystification inquiétante de tout le problème de l'historicité de l'homme et de la société.