

## Chapitre XVII

### HEIDEGGER ET L'ACHÈVEMENT DE L'AUTHENTICITÉ

Si Kierkegaard occupe une place à part dans l'histoire de l'authenticité, lui fournissant ses concepts directeurs mais s'en tenant aussi à l'écart à plus d'un titre, la situation de Heidegger et de Sartre est bien différente. S'il fallait nommer, en effet, des pensées de l'authenticité dans leur forme « pure » ou achevée, ce serait vers ces auteurs que l'on serait tenté de se tourner. Nous nous limiterons ici à l'examen de la situation de Heidegger pour deux raisons au moins – outre le souci de ne pas surcharger un ouvrage déjà long. La première est que Sartre ne thématise qu'obliquement la question de l'authenticité dans *L'Être et le Néant*<sup>1</sup>, réservant cette question pour son « éthique » concrète, demeurée, comme on le sait, à l'état d'ébauche dans ses *Cahiers pour une morale*. La seconde, plus décisive, est que, Heidegger ayant fourni son point de départ à toute notre enquête, il est légitime qu'il en constitue aussi le terme. Mais la situation de Heidegger est paradoxale. D'un côté, en délaissant la problématique du moi, hégémonique dans la philosophie moderne de Descartes à Husserl, et en formulant sa question directrice en termes d'être-soi-même et de ne-pas-être-soi-même, d'ipséité et de déchéance ou de chute dans le On, Heidegger a accompli dès *Sein und Zeit* un pas en retrait décisif par rapport à la métaphysique moderne dans son ensemble. C'est cet aspect de sa pensée qui a fourni son impulsion initiale à notre recherche dans cet ouvrage. Mais d'un autre côté, au moment même où il ouvrait une voie entièrement nouvelle en marge de la problématique des égologies, et échappait le plus décisivement au dispositif de la métaphysique moderne, Heidegger continuait à se tenir, sous un autre rapport, sous sa dépendance. En effet, toute la problématique de l'*Eigentlichkeit*, de la propriété ou de l'authenticité, qui régit l'« ontologie fondamentale » s'inscrit, pour ce qui touche à la problématique de l'être-soi-même et du ne-pas-être-soi-même, dans la continuité des pensées modernes de l'authenticité telles qu'elles se sont élaborées à la suite de Rousseau et de Kierkegaard. Elle en livre même, à bien des égards, la forme achevée. Ainsi, au moment même où elle se soustrait de la manière la plus ferme à l'horizon des égologies postcartésiennes, la conception heideggerienne, du point de vue d'une archéologie des pensées de l'être-soi-même, perpétue certaines structures de longue durée qui sous-tendent la constellation des pensées de l'authenticité et parachève même tout leur dispositif. Peu importe d'ailleurs que Heidegger ait été ou non conscient de ces structures qui s'imposent à sa pensée comme elles s'imposent, au fond, à tout penseur. Car les schèmes qui régissent l'histoire de la pensée – et c'est Heidegger lui-même qui nous l'a appris – sont plus profonds et plus pérennes que tout ce qui pourrait ressortir à une influence directe ou indirecte. C'est ce qui fait du problème de l'appartenance ou non d'une pensée à « la métaphysique » un problème infiniment plus complexe et difficile à régler qu'on n'a été enclin à le soutenir sur la base des leçons mêmes de Heidegger. Du point de vue d'une histoire de la *subjectivité* telle qu'elle se déploie de Descartes à Husserl, la pensée qui trouve son expression dans *Sein und Zeit* opère un déplacement radical ; du point de vue des questions qui nous occupent, elle se tient au contraire sous la dépendance d'un certain nombre de motifs qui circonscrivent le champ des pensées de l'authenticité de Rousseau à Heidegger *inclus*.

#### EIGENTLICHKEIT / UNEIGENTLICHKEIT

Mais est-il réellement légitime d'affirmer que *Sein und Zeit* déploie quelque chose comme une pensée de l'authenticité ? Le couple *eigentlich / uneigentlich* peut-il être rendu, en français, par le doublet authentique / inauthentique ? Ce qui soulève légitimement cette question est que le mot *Eigentlichkeit* provient en allemand de la racine *eigen*, propre, et qu'il déploie tout le registre sémantique du propre, de la propriété, de l'appropriation et de l'auto-appropriation, renvoyant aux diverses manières dont le *Dasein*, c'est-à-dire l'homme considéré en son être, mène *en propre* son existence ou se *l'approprie* en tant que telle. Dans un cours contemporain de *Sein und Zeit*, Heidegger apporte à ce sujet une précision importante : « *Eigentlichkeit*

doit être entendu ici au sens littéral (*im wörtlichen Sinne*) de se-posséder-en-propre-en-étant-auprès-de-soi-même (*Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben*)<sup>2</sup>. » Or seul peut accéder à son propre et exister auprès de soi un étant qui, en son être, possède aussi la possibilité opposée, celle d'exister au plus loin de lui-même. Le *Dasein* est défini dans *Être et Temps* comme l'étant qui, ontiquement, est au plus près de soi – puisqu'il *est* lui-même cet étant – mais qui, ontologiquement, est au plus loin de lui-même<sup>3</sup>, dans la mesure où il se comprend lui-même de prime abord et le plus souvent de manière ontologiquement inadéquate, en s'attribuant le mode d'être des choses auxquelles il a affaire dans son commerce quotidien et préoccupé avec le monde. Or ce radical du « propre (*Eigen*) », si essentiel à la formulation de la question de l'ipséité (*Selbstheit*), est absent du mot « authenticité » en français. En outre, l'allemand dispose, avec les mots *echt* et *Echtheit*, d'un vocabulaire spécifique pour dire ce qui est authentique par contraste avec ce qui est contrefait, falsifié, frelaté. Et Heidegger indique lui-même, dans un autre cours immédiatement postérieur à la rédaction de *Sein und Zeit*, que ces deux terminologies ne sont pas équivalentes. Si l'*Uneigentlichkeit* signifie que nous ne nous comprenons pas « tels que nous nous appartenons en propre (*nicht so, wie wir uns nicht zu eigen*) » – situation qui est pour le *Dasein* la plus commune et la plus ordinaire –, cette perte de soi n'est pas pour autant à entendre, précise Heidegger, comme une compréhension *inauthentique* (*unecht*) au sens de fausse ou de spécieuse :

L'auto-compréhension impropre du *Dasein* à partir des choses n'est ni inauthentique (*unecht*) ni spécieuse, comme si ce n'était pas le soi, mais quelque chose d'autre qui fût compris par là, se donnant prétendument pour le soi<sup>4</sup>.

Cette situation a pu amener un certain nombre de commentateurs à privilégier en français les adjectifs *propre / impropre* et les substantifs *propriété / impropriété* pour rendre la distinction heideggérienne. Elle en a même conduit certains à conclure que la traduction d'*Eigentlichkeit* par « authenticité » relevait du « contresens »<sup>5</sup>. Pourtant, s'il est indéniable que la racine du « propre » ne figure pas, en français, dans les mots « authentique », « authenticité », cette remarque est si loin de clore la question que c'est précisément cette idée de maîtrise et de possession de soi qui figure à la racine du *mot grec* d'où le terme français est dérivé. Comme on l'a vu, en effet, *authentês*, mot composé de *autos*, « par soi-même, de sa propre initiative », et de *hentes*, « qui achève, réalise », signifie en grec, dans la langue archaïque, « l'auteur responsable d'un acte », « le criminel », parfois même « le meurtrier » ; mais ce mot a revêtu par la suite une signification beaucoup plus vaste et surtout plus positive qui, prolongeant cette idée de responsabilité causale d'un acte, a abouti à l'idée de « maître » et de « seigneur ». *Authentia* prend alors le sens de « pouvoir » « autorité », et *authentêô* signifie « j'ai pleine autorité sur... ». Est « authentique », en ce sens-là, celui qui a acquis une pleine autorité sur lui-même, celui qui se possède lui-même et est son propre maître<sup>6</sup>. Nous retrouvons un champ sémantique extrêmement proche, pour ne pas dire rigoureusement identique à celui d'« *Eigentlichkeit* » en allemand. Est « authentique » celui qui s'est approprié son existence et l'existe désormais en propre. Mais l'argument principal pour *ne pas* écarter la traduction d'*Eigentlichkeit* par « authenticité » tient à une considération plus générale. Dans le champ de la pensée, aucune traduction ne peut se réduire à une affaire strictement lexicale. Elle exige toujours que l'on prenne en compte le contexte d'ensemble dans lequel s'inscrit une pensée ou une notion. En réalité, c'est ce que Heidegger *affirme* de l'*Eigentlichkeit* qui, par ses affinités avec d'autres conceptions ressortissant à la même constellation de problèmes, légitime cette traduction, peut-être même l'impose. Nous allons pouvoir le vérifier dans un instant.

Cependant, si l'authenticité renvoie dans *Sein und Zeit* à une existence sur le mode de la fidélité à soi-même ou de la loyauté (*Treue*)<sup>7</sup> envers soi-même, ou encore sur le mode de la vérité à l'égard de soi-même, il n'en reste pas moins que le *Dasein* quotidien, de prime abord et le plus souvent, n'existe qu'à l'état de chute ou de déchéance (*Verfallen*), il ne se possède pas lui-même en propre mais s'est déjà perdu, car il a tendance à se comprendre à la lumière de l'étant qu'il manipule, des outils et des choses (*Sachen, pragmata*) par lesquelles il est accaparé dans son commerce préoccupé avec son monde ambiant. Certes, Heidegger n'identifie pas purement et simplement le mode d'être « prochain » du *Dasein*, celui de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*), avec l'impropriété ou l'inauthenticité, il les distingue même expressément au § 9 de *Sein und Zeit* en parlant d'une « indifférence (*Indifferenz*) »<sup>8</sup> de la quotidienneté à l'égard de la distinction de l'existence authentique et inauthentique. Ce qui caractérise la quotidienneté est moins une forme de fausseté existentielle qu'un être-dans-la-moyenne (*Durchschnittlichkeit*) qui égale le *Dasein* à tous les autres et le fait exister dans une forme d'indistinction avec eux. Pourtant, une fois le phénomène de l'existence authentique mis en lumière et décrit pour lui-même, le regard rétrospectif jeté sur l'être-dans-la-moyenne quotidien aura tendance à opérer une identification de cet être quotidien avec l'existence inauthentique, et il sera alors question de « la quotidienneté inauthentique (*uneigentlichen Alltäglichkeit*) »<sup>9</sup> du *Dasein*. La quotidienneté se révélera solidaire de la déchéance (*Verfallen*), c'est-à-dire de la manière d'être du *Dasein* selon laquelle celui-ci *n'est pas* lui-même parce qu'il s'identifie « aux autres » en général, rejoignant ainsi la cohorte impersonnelle de la masse ou du troupeau – le On (*das Man*).

Il paraît difficile de rendre compte des différents traits que revêt cette analytique du On sans la réinscrire dans les structures de longue durée auxquelles nous faisons allusion plus haut, à commencer par le thème rousseauiste de l'aliénation sociale. Le « On » offre en effet un visage grimé et hideux du social qui forme le contrepoint indispensable de l'individualisme exacerbé à l'intérieur duquel se meuvent les pensées de l'authenticité dans leur ensemble. Il est tout entier tributaire de l'antithèse fondamentale sur laquelle celles-ci reposent entre l'individu dans son état d'exception et sa vérité incomparable, et sa dégradation-falsification sous la pression du conformisme, de l'existence *commune* et en commun. Ce n'est pas un hasard si l'analyse de Heidegger présente un certain nombre d'analogies avec celle de Rousseau, alors même que l'auteur du *Contrat social* ne fait pas partie, à l'évidence, du « Panthéon » personnel de Heidegger, et qu'il n'est même presque jamais cité par lui. Certes, le On heideggérien ne saurait être assimilé sans plus de précautions à la société des masques de Rousseau, pour la simple et bonne raison que le On ne renvoie pas à la collectivité ou à la société humaine mais à une *manière d'être* du *Dasein* lui-même ; l'aliénation ne survient pas ici « de l'extérieur » au *Dasein*, elle a sa source dans une « tentation » qui appartient à son être même. « Il faut remarquer, précise Heidegger, que cette manière d'être (*Seinsweise*) singulière qu'est la déchéance (*Verfallen*) n'est pas la résultante de circonstances extérieures ni de contingences du monde ; c'est le *Dasein* qui est plutôt en son être, en tant que déchu, *tentateur* (*versucherich*), dans la mesure où c'est lui-même qui se propose la possibilité de la déchéance<sup>10</sup>. » En d'autres termes, l'analyse heideggérienne procède tout entière d'une ontologisation – et partant d'une neutralisation – de ce qui demeurerait chez Rousseau et Kierkegaard la description d'un état de fait contingent des sociétés historiques. Cela contribue à conférer à ce thème de l'aliénation (*Entfremdung*) dans *Sein und Zeit* une tonalité typiquement conservatrice, puisque aussi bien c'est toujours une aliénation ontologique qui fonde la possibilité de toute aliénation ontique, et donc historique, la déréalisant et la banalisant d'un seul et même mouvement<sup>11</sup>. « Le On » heideggérien n'est pas un autre nom pour la société en général, encore moins pour une société particulière ; il représente un phénomène *existential* qui, formellement, équivaut à la déchéance, étant donné que c'est le *Dasein* lui-même et *par lui-même* qui a tendance à choir ou à déchoir en deçà de son propre pouvoir-être – et de son pouvoir-être en propre –, pour devenir tout le monde et personne à la fois. En même temps, comme nous allons le voir, l'analyse heideggérienne du On est si loin de s'affranchir des principaux présupposés de la critique kierkegaardienne et rousseauiste du « public » ou de la société des masques qu'elle en reproduit, bien plutôt, les caractéristiques les plus centrales. Il est du reste possible de relire les paragraphes d'*Être et Temps* consacrés au phénomène du On (§ 26, 27, 35 et 38 principalement) en prenant pour fil conducteur les trois catégories qui nous servaient précédemment de fil conducteur pour notre lecture de Rousseau, esquissant une gradation dans la perte de soi-même : a) la dissimulation, b) le conformisme, c) l'aliénation.

L'existence sur le mode du On a pour première caractéristique la *dissimulation* au *Dasein* de son être véritable. Elle équivaut à une existence dans la non-vérité, dans la fermeture ou la clôture (*Verschlossenheit*). « Le *Dasein* est de prime abord On », écrit Heidegger, et en existant selon cette guise, il « se verrouille l'accès à lui-même », il tend à enfouir son être sous des dissimulations et des obscurcissements (*Verdeckungen und Verdunkelungen*)<sup>12</sup>. Cette dissimulation à soi-même du *Dasein* porte en premier lieu sur son être même tel qu'il se révèle à lui dans l'angoisse et l'assomption résolue de sa propre finitude ; mais elle ne concerne pas moins les liens que cet étant entretient avec ses semblables au sein d'une communauté dévoyée par les prestiges d'une fausse socialité. En effet, la manière dont le *Dasein* se rapporte de prime abord aux autres sur le mode d'un simple côtoiement indifférent, dans son commerce préoccupé avec son monde ambiant, met en œuvre différentes formes de méconnaissance et d'ignorance : « les guises de la réserve (*Zurückhaltung*), du masque (*Sich-verstecken*) et de la dissimulation (*Verstellen*)<sup>13</sup> » et il faut entendre dans ce dernier terme les différentes nuances de « *Verstellung* » en allemand : feinte, esquivance, faux-semblant, déguisement, cachotterie, sournoiserie, voire hypocrisie pure et simple. Non seulement le *Dasein* quotidien n'est pas conscient d'exister sur le mode de la déchéance, en sorte que ce mode d'être se dissimule à lui-même, mais l'existence en régime de déchéance est fondamentalement masque et occultation – du *Dasein* à soi-même et de chaque *Dasein* aux autres. En bonne place parmi les sources de cette dissimulation figure la sourde envie, la jalousie et la rivalité larvées qui percent sous le masque des bons sentiments, de la civilité et de la coopération en vue de buts communs : « Sous le masque (*unter der Maske*) de l'être-l'un-envers-l'autre joue un être-l'un-contre-l'autre<sup>14</sup>. » Heidegger ressaisit cette tendance générale de l'existence déchuée sous le vocable du distancement (*Abständigkeit*), c'est-à-dire du désir de placer la plus grande distance possible entre soi et les autres. Cette tendance au distancement noie dans la grisaille tout ce qui est propre et original. Dans le bavardage, par exemple, un verbiage creux se substitue aux possibilités authentiques de la parole, enracinées dans l'aptitude au silence ; dans l'équivoque (*Zweideutigkeit*), il devient « impossible de décider ce qui est ouvert dans un comprendre authentique et ce qui ne l'est pas<sup>15</sup> », au point que tout sombre dans un sens crépusculaire où ne surnagent plus que la curiosité pour l'anecdotique et la compréhension par simple ouï-dire. Toutes ces modalités de dissimulation et de distorsion de l'existence ne proviennent pas d'une intention expresse de tromper qui serait le résultat de motivations particulières ; elle relève d'une tendance *structurelle* à la déchéance qui appartient en tant

que telle à la constitution ontologique du *Dasein*. L'entente équivoque « ne naît pas d'abord d'une intention expresse de dissimulation et de déformation<sup>16</sup> », précise Heidegger, et il en va de même de la curiosité ou du bavardage. Le mensonge est « social », si l'on peut dire, au sens où il appartient, en régime de déchéance, à la constitution ontologique de la socialité elle-même, il ressortit à une situation « objective » et nullement aux motivations contingentes des uns ou des autres. Mais y a-t-il une autre socialité que celle qui se déploie sous le régime neutre du On ? La question est légitime puisque, même si Heidegger esquisse les contours d'un *Mitsein* [être-avec] authentique, les termes dans lesquels il décrit celui-ci laissent entendre que l'authenticité ne concerne que la sollicitude (*Fürsorge*) prenant place dans la relation singulière et élective s'établissant entre un « je » et un « tu », et jamais les relations de chaque *Dasein* avec les autres *en général*.

La dissimulation et la fausseté qui s'emparent du *Dasein* déchu, lui verrouillant l'accès à son être, peuvent aussi être décrites, à un niveau plus profond, en termes de nivellement de ses possibilités d'être authentiques, et donc de *conformisme* extrême. À travers cette sourde émulation qui transite les relations sociales et qui a pour conséquence que chacun voudrait occuper la place d'autrui, se fait jour, en réalité, une profonde indifférence des uns envers les autres qui est partagée par tous et fait de chacun l'égal de tous. La caractéristique fondamentale du On est la *Durchschnittlichkeit*, l'être-dans-la-moyenne, qui ramène toutes les possibilités du *Dasein* à leur plus petit commun dénominateur, fait des possibilités de chacun celles de « monsieur tout le monde ». L'être-dans-la-moyenne nivelle ainsi tout ce qui sort du lot, tout ce qui est grand et exceptionnel. Bien que Heidegger prétende que toutes ces analyses se déroulent sur le plan d'une parfaite neutralité axiologique, il est difficile de ne pas entendre ici un jugement de valeur implicite : « Cet être-dans-la-moyenne dans la pré-esquisse de ce qui peut et a le droit d'être risqué veille sur toute exception (*jede Ausnahme*) qui pourrait surgir. Toute primauté (*Vorrang*) est silencieusement empêchée. Tout ce qui est original / originel (*alles Ursprüngliche*) est aussitôt aplati en passant pour bien connu depuis longtemps. Tout ce qui a été conquis de haute lutte devient objet d'échange. Tout secret perd sa force<sup>17</sup>. » Ce sont alors les aspirations les plus hautes du *Dasein*, tout ce qu'il y a en lui de noble et d'élevé, tout ce qui est pour lui source de singularité, qui est ramené à la mesure commune, aplani, nivelé. Ce nivellement aboutit aux mêmes conséquences désastreuses que la dissimulation en général : dans l'*Öffentlichkeit*, c'est-à-dire, littéralement, dans « l'espace public » – un terme auquel Heidegger n'attache plus qu'une nuance clairement dépréciative, à l'instar de Kierkegaard et contrairement, par exemple, à Hannah Arendt –, en tant qu'espace dans lequel règne l'interprétation déçue du *Dasein*, ne se produit plus qu'un simulacre de transparence (*Durchsichtigkeit*), une transparence qui « ne va pas “au fond des choses” », et même « obscurcit tout (*verdunkelt alles*)<sup>18</sup> », une fausse clarté qui contraste avec l'ouverture à soi-même à laquelle le *Dasein* accède dans l'esseulement radical de son angoisse.

Le nivellement et l'être-dans-la-moyenne conduisent ainsi, à un troisième niveau d'analyse, à une véritable soustraction au *Dasein* de son être propre – à ce que Heidegger désigne par le mot d'*Entfremdung*, d'aliénation. La traduction de Martineau par « extranéation », qui reprend un terme forgé par Jean Hyppolite pour rendre l'*Entfremdung* hégélienne (par contraste avec l'*Entäusserung*), risque d'introduire plus d'obscurité que de lumière en français. La déchéance est ontologiquement *aliénation* au sens le plus littéral du terme, au sens où, dans la compréhension moyenne que le *Dasein* a de lui-même, celui-ci ne se distingue plus des autres, il se comprend rigoureusement sur le même mode qu'eux. « De prime abord, écrit Heidegger, “je” ne “suis” pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On<sup>19</sup>. » En d'autres termes, dans son mode d'existence quotidien et déchu, le *Dasein* s'identifie aux autres dans leur généralité indifférenciée – « chacun est l'autre, et nul n'est lui-même<sup>20</sup> » –, il existe avec eux dans une forme d'indifférence (*Indifferenz*)<sup>21</sup> au double sens d'une *indifférenciation* et d'une *insensibilité* à leur égard. Vaquant à ses affaires, le *Dasein* ne côtoie plus autrui qu'en fonction de ses propres objectifs, des tâches pratiques auxquelles il se consacre ; il ne côtoie plus les autres, pourrait-on dire, qu'en *passant à côté*. Cette identification du *Dasein* aux autres fait de chaque *Dasein* l'autre de lui-même. La notion d'aliénation prend ici tout son sens puisque cette indifférence du *Dasein* *d'avec* les autres et *pour* les autres représente une manière, pour lui, de se décharger du fardeau (*Last*) de l'existence, d'esquiver son angoisse et, par suite, aussi, la possibilité d'une existence propre et en propre, en un mot, de se défaire de son souci, c'est-à-dire de son être même. « Le *Dasein*, en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien, écrit Heidegger, se tient sous l'*emprise* d'autrui (*in der Botmässigkeit der Anderen*). Ce n'est pas lui-même qui *est*, les autres lui ont ôté l'être<sup>22</sup>. » Cette soustraction silencieuse est l'aliénation elle-même. Le On peut dès lors être défini non plus seulement comme une tendance structurelle de l'être du *Dasein*, mais comme une véritable fuite (*Flucht*) de ce dernier devant lui-même, c'est-à-dire devant la nécessité qui lui incombe d'assumer le poids de son existence en décidant de ce qu'elle doit être. L'aliénation signifie une « décharge d'être (*Seinsentlassung*) » et un dérochement du *Dasein* à ses responsabilités. À la question « qui es-tu ? », seul répond désormais le pronom *indéfini*. Nous atteignons ainsi l'extrémité du processus de dépersonnalisation décrit par Heidegger – à la fois dérochement à soi-même du *Dasein* et dérochage : l'étant exemplaire cède à « une aliénation dans laquelle son pouvoir-être le plus propre se retire à ses yeux (*einer Entfremdung, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt*)<sup>23</sup> ». L'aliénation « *referme* (*verschliesst*) au *Dasein* son authenticité et sa possibi-

lité<sup>24</sup> », elle lui procure une fausse sécurité qui n'est qu'une fuite devant son angoisse essentielle, et donc aussi devant sa liberté finie, devant la possibilité de se choisir lui-même sur fond d'intrinsèque finitude.

On le voit, la description heideggerienne suit une progression rigoureuse qui joint à l'idée d'une perte de soi toujours plus radicale celle d'une dissimulation à soi de plus en plus profonde et d'une perte progressive de liberté ou d'autonomie. Le On est essentiellement hétéronomie ou dépendance (*Unselbstständigkeit*)<sup>25</sup>, tandis que seul le *Dasein* authentique, comme on va le voir, atteint à une *Selbstständigkeit*, à une autonomie ou à une constance de soi-même. Sans nous arrêter à toutes les nuances de cette description de la « dictature du On », examinons quelques-unes des questions qu'elle soulève. Nous avons déjà relevé tout ce que cette description devait à sa préfiguration dans l'œuvre de Kierkegaard, et en particulier au thème du nivellement par le « public » des possibles les plus propres de l'individu, de l'occultation de sa solitude essentielle. Il convient également de souligner les affinités que ce compte rendu entretient avec la conception rousseauiste de la société d'aliénation, fondée sur le règne de l'amour-propre. On retrouve, en effet, dans les analyses du On, et en particulier dans l'existential du distancement, l'équivalent de la « fureur de se distinguer<sup>26</sup> » que Rousseau avait identifiée comme l'origine de tous les vices et le mobile universel des sociétés de l'inégalité. Le primat de la comparaison – une « comparaison rassurée et universellement “intelligente”<sup>27</sup> » – et la soif de distinction se superposent, dans le phénomène de la déchéance, pour placer le *Dasein* sous la coupe réglée d'autrui. Ce rapprochement avec Rousseau semble d'autant plus légitime (il importe peu, à cet égard, que Heidegger ait eu ou non à l'esprit les analyses du second *Discours*) que le On est caractérisé par des prétentions « égotistes » et une revendication forcenée d'indépendance. Même au plus profond de la déchéance, affirme *Sein und Zeit*, le On clame haut et fort sa singularité et sa différence : « Si le On-même dit le plus bruyamment et le plus fréquemment Je-Je, c'est parce que fondamentalement il n'est pas authentiquement lui-même, et qu'il se dérobe au pouvoir-être authentique<sup>28</sup>. » Par conséquent, plus le *Dasein* déchoit dans l'anonymat du On et plus il cherche à se démarquer et à l'emporter sur les autres ; moins il se différencie d'eux et plus il manifeste « le souci d'une différence<sup>29</sup> ». Inversement, plus le *Dasein* cherche à sortir du rang, plus il clame sa « distinction » en un sens quasi bourdieusien, et plus il consolide l'empire du On sur lui. Le distancement se révèle ainsi en son essence tributaire du conformisme auquel il cherche pourtant à tout prix à s'arracher.

Pourtant, cette opération d'ontologisation de ce qui restait, chez Rousseau et Kierkegaard, la description – et la dénonciation – d'une société historique contingente, engendre un certain nombre de tensions et de difficultés dans le dispositif de l'ontologie fondamentale. On peut en relever principalement deux.

(1) Tout d'abord, il est difficile de voir comment le On pourrait être décrit sous les traits d'une *domination*, et même d'une *dictature* que « les autres » (dans leur généricité sans visage) exercent sur le *Dasein*, alors qu'il est précisé dans *Sein und Zeit* que la déchéance n'atteint pas l'état exemplaire de l'extérieur, ne provient pas des circonstances contingentes qui entourent son existence, mais a sa source uniquement *en lui*. Comment soutenir à la fois que le *Dasein* égaré dans l'anonymat du On se tient sous l'emprise d'autrui et que le On n'est à comprendre ni comme l'équivalent de la société en général, ni comme « un “sujet universel” flottant au-dessus d'une multiplicité de sujets<sup>30</sup> », qu'il désigne tout au plus une manière d'être (*Weise zu sein*) du *Dasein* lui-même ? On pourrait répondre qu'une telle objection passe en partie à côté du problème puisque « le On » n'est ici qu'un autre nom pour l'aliénation sociale, pour l'*Entfremdung*, c'est-à-dire pour cette manière d'être du *Dasein* dans laquelle, tout en croyant agir par lui-même et n'obéir qu'à lui-même, il se tient en réalité sous la domination des « autres » auxquels il s'identifie – une domination d'autant plus radicale qu'elle lui demeure voilée. Dans ces conditions, il est indifférent de dire que le joug sous lequel le *Dasein* se tient est celui « des autres » pour autant que lui-même ne se distingue pas d'eux, ou que c'est le sien pour autant qu'il est devenu pour lui-même un autre. Le propre de l'*Entfremdung* (c'est-à-dire de ce qui est l'opposé de tout « propre ») réside précisément dans la transition opérée par Heidegger de l'idée, plus faible, d'une « domination par autrui<sup>31</sup> » à celle, plus forte, d'une domination par le On (« le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, s'identifie au On et en subit la domination<sup>32</sup> »), c'est-à-dire, en fin de compte, d'une domination par une instance qui est à la fois « tout le monde » et « personne », et qui ne signifie rien d'autre qu'une étrangeté du *Dasein* à lui-même. On pourrait alors soutenir que la contradiction entre les deux affirmations de Heidegger n'est qu'apparente et que, dans la déchéance, le *Dasein* s'impose à lui-même « en toute spontanéité » une tutelle qui est en fait celle des autres présents en lui et « intériorisés », se soumettant ainsi « librement » à la privation de liberté la plus complète.

(2) Toutefois, même si l'on retient cette solution, il n'en reste pas moins que l'ontologisation de la « passion de se distinguer » de Rousseau semble entrer en conflit avec la caractérisation du On comme « indifférence » aux autres, dans le double sens de ce terme (absence de différence et insensibilité). Si, en effet, le *Dasein* en régime de déchéance « est les autres » et ne s'en distingue plus (« les autres s'évanouissent [...] quant à leur différenciation et leur particularité expresse<sup>33</sup> »), comment le *Dasein* déchu pourrait-il entretenir en même temps avec ces « autres » un rapport fait de défiance et de distance, expression d'une secrète rivalité, pour ne pas dire d'une sourde haine ? La distance à l'égard d'autrui, la défiance (*Misstrauen*) nourrie d'envie et d'émulation ne supposent-elles pas que le *Dasein* se différencie justement des autres ? Comment l'in-diffé-

rence (*Indifferenz*) pourrait-elle aller de pair avec ce « souci d'une différence vis-à-vis des autres (*die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen*<sup>34</sup>) » qui tourmente le On sans répit ? Qu'est-ce qui se dissimule au juste derrière ces jeux de mots : le *Dasein* est d'autant plus animé par un désir de distinction qu'il ne se distingue pas des autres, il cherche d'autant plus à paraître différent qu'il est plus indifférent à eux ? Ce point constitue sans doute l'aspect le plus délicat de l'analyse heideggérienne de l'inauthenticité, mais aussi l'intuition centrale autour de laquelle elle gravite ; car le On désigne précisément ce phénomène paradoxal d'une rivalité d'autant plus grande que le *Dasein* se différencie moins des autres et existe sous leur coupe réglée, d'un désir de distance d'autant plus exacerbé que cette distance se rapproche de zéro. Et donc aussi d'une soif de domination sur les autres d'autant plus grande que l'On existe davantage sous leur empire. Plus le *Dasein*, pourrait-on dire, est les autres, et plus il *hait* les autres.

On comprend mieux le sens ce paradoxe si l'on rapproche ce que dit Heidegger des célèbres analyses de René Girard consacrées au désir mimétique<sup>35</sup>. Le ressort de la conception de Girard est le suivant : plus autrui nous est proche, proche au point de se confondre avec nous, c'est-à-dire plus nous désirons tous deux la même chose, nous passionnons pour la même chose, tenons les mêmes choses en estime et sommes « identifiés » l'un à l'autre, et plus se développe entre nous une comparaison permanente nourrie d'envie et de rivalité qui débouche sur une concurrence effrénée et, en fin de compte, sur une haine réciproque. En un mot, l'envie est le ressort secret de tout désir, en sorte que l'idée d'une spontanéité du désir non médiée par la triangulation des rapports sociaux mimétiques est une impossibilité de principe, un « mensonge romantique » dont il convient de se défaire. L'analyse heideggérienne du On met en scène une structure analogue : « Nous nous réjouissons, écrit Heidegger, comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; plus encore, nous nous séparons de la "masse" comme *on* s'en sépare ; nous nous "indignons" de ce dont *on* s'indigne<sup>36</sup>. » Il ne manque à Heidegger, pour retrouver la conception de Girard, que d'ajouter la précision suivante : nous nous réjouissons de la même chose *parce qu'on* s'en réjouit, nous lisons tel ouvrage *parce qu'on* le lit, etc. On pourrait même soutenir que la triangulation du désir repose au fondement de l'analyse heideggérienne de la sollicitude inauthentique (*uneigentliche Fürsorge*) dans laquelle le *Dasein* ôte à l'autre son souci, c'est-à-dire ce qui le définit en propre, pour « se mettre à sa place, se substituer à lui<sup>37</sup> », le ramenant ainsi à soi et lui déniait tout germe d'indépendance. Dans cette attitude apparemment généreuse mais en réalité sournoisement dominatrice, « l'autre est expulsé de sa place », affirme Heidegger, car il s'agit en fait de le tenir sous sa coupe. Au fond, la seule différence significative qui existe entre l'analyse de Girard et celle de Heidegger est que la théorie du désir mimétique est censée fournir le levier d'une *critique* de l'authenticité sous toutes ses formes. Mais nous verrons plus loin qu'elle en demeure peut-être plus fondamentalement tributaire.

Cette proximité entre les deux auteurs n'a d'ailleurs rien de surprenant : l'analyse de Girard constitue, en un sens, une généralisation anthropologique quasi illimitée du principe de l'envie, et donc aussi du concept d'amour-propre dans le sens qu'il possède d'Augustin à Rousseau. Mais la grande différence entre Rousseau d'un côté, et Heidegger et Girard, de l'autre, est que le premier s'intéressait à des structures historiques contingentes, tributaires d'infrastructures sociales et économiques : il ouvrait ainsi la voie aux analyses de l'aliénation de Hegel et surtout de Marx. En réinterprétant le scénario rousseauiste, pour l'un, au prisme de l'ontologie, pour l'autre, au prisme de l'anthropologie, Heidegger et Girard ont tendance au contraire à conférer aux structures qu'ils dévoilent une forme d'ahistoricité. Tout se passe alors comme si l'aliénation sociale, fondée sur le règne universel du désir mimétique, ressortissait à quelque chose comme une « nature humaine » intemporelle. On perd de vue, inévitablement, l'aspect le plus novateur des analyses de Rousseau et on en revient au fond, par-delà le second *Discours*, à la position des moralistes classiques. Ainsi, Heidegger a beau s'en défendre, son *Verfallen* a tout d'une transposition ontologique – et d'une neutralisation des implications théologiques – de l'idée chrétienne de Chute. On pourrait par conséquent soutenir que *Sein und Zeit* ne retient en fait des analyses de Rousseau que leur aspect le plus discutabile, celui d'une aliénation qui serait inhérente à toute société *en tant que telle*, et qu'elle méconnaît leur dimension la plus féconde : celle d'une analyse des conditions historiques concrètes de l'aliénation. Tout se passe comme si l'appartenance au social était déjà, par elle-même, source de déchéance, comme si le *Dasein* ne pouvait se « regagner » qu'en s'arrachant à l'empire – intrinsèquement pernicieuse – « des autres ».

#### L'AUTHENTICITÉ RADICALE

Avant de préciser comment Heidegger décrit le second mode d'être du *Dasein*, l'authenticité, il convient de s'arrêter à ce qui forme le point nodal de toute son entreprise : la rupture décisive avec les métaphysiques du moi. En effet, l'affirmation fondamentale selon laquelle « le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, *n'est pas lui-même*<sup>38</sup> », il existe au plus loin de lui-même, dans le On, ouvre une brèche dans la conceptualité des

égologies traditionnelles, puisqu'elle repose sur l'idée selon laquelle le *Dasein* peut exister *selon deux modes d'être* distincts : être soi-même ou ne pas l'être. « Le *Dasein*, écrit Heidegger, se comprend lui-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même (*er selbst oder nicht er selbst zu sein*)<sup>39</sup>. » Mais que signifie que le *Dasein*, de prime abord, *ne soit pas* lui-même ? Cette affirmation reste inintelligible aussi longtemps que l'on s'en tient au cadre des égologies. Le moi tel qu'il est conçu de Descartes à Husserl est le fondement de notre identité à nous-mêmes : il est *inaliénable* ou il n'est pas. S'il y a bien quelque chose en effet qui ne puisse être aliéné ou perdu, quelque chose dont on ne puisse « déchoir » *par principe*, c'est l'*ego* lui-même – et cette affirmation ne vaut pas moins de l'*ego* cartésien que du *self* lockien ou du « je pense » kantien comme forme pure de l'aperception transcendante. C'est la raison pour laquelle Heidegger déclare dans *Sein und Zeit* que le moi ne peut fournir un point de départ adéquat à l'enquête *existentielle* portant sur l'être-soi du *Dasein*, ou sur son « qui (*Wer*) ? » en tant que manière d'être. « L'interprétation positive du *Dasein* qui a été donnée jusqu'ici, écrit-il, interdit de partir de la donation formelle du moi pour apporter une réponse phénoménalement satisfaisante à la question du *qui*<sup>40</sup>. » Ou, de manière plus explicite encore : « L'une de ses premières tâches [de l'analytique existentielle] sera de montrer que la position initiale d'un moi ou d'un sujet d'emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein*<sup>41</sup>. »

En vérité, on peut avancer deux raisons pour lesquelles le moi ne peut servir de point de départ à l'analytique du *Dasein*. Tout d'abord, comme le précise à plusieurs reprises Heidegger, le concept de moi demeure de part en part tributaire de l'ontologie traditionnelle de la *Vorhandenheit*, de l'être-subsistant, y compris lorsqu'on prétend affranchir ce moi de tout caractère de « *res* » et de toute substantialité<sup>42</sup>. Ensuite, et plus fondamentalement encore, bien que Heidegger soit nettement moins explicite sur ce point, la problématique du moi se déploie tout entière dans l'horizon de la question de l'identité à soi à travers le temps, tandis que cette problématique n'est justement pas celle qui régit la question de l'ipséité en tant que manière d'être du *Dasein*. Lorsqu'il avance que le *Dasein* quotidien de prime abord et le plus souvent « n'est pas lui-même », Heidegger ne veut assurément pas dire que le *Dasein* ne serait pas l'étant qu'il est, qu'il dérogerait au principe d'identité. *Rien* ne déroge au principe d'identité, comme il le précise lui-même. Toutefois, Heidegger affirme qu'en supplément du concept « ordinaire » d'identité, relevant d'une « ontologie formelle » et s'appliquant donc à tout étant quel qu'il soit, il faut faire droit à un second sens de l'identité qui concerne le *Dasein* et lui seul et qu'il baptise *Selbstheit*, ipséité :

Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique à soi-même au sens ontologico-formel où chaque chose est identique à elle-même (*identisch mit sich selbst*) ; le *Dasein* n'est pas non plus simplement conscience de cette identité (*Selbigkeit*), à la différence des choses de la nature, mais le *Dasein* comporte une identité à soi-même spécifique : l'ipséité (*Selbstheit*). Son mode d'être est tel qu'en un sens il *s'appartient en propre* (*sich zu eigen ist*), il *se possède soi-même* (*es hat sich selbst*) et pour cette seule raison peut se perdre<sup>43</sup>.

Heidegger a peut-être tort ici de parler d'un second sens de l'identité, qui prendrait place aux côtés de l'identité « ordinaire », c'est-à-dire de l'identité numérique à travers le temps, sans préciser *quel* sens. Après tout, le fait de se posséder soi-même ou de s'auto-appartenir mérite-t-il d'être appelé « identité » ? Mais l'important est de comprendre que ce que *Sein und Zeit* appelle tantôt *Selbstsein* et tantôt *Selbstheit*, c'est-à-dire la caractéristique ontologique d'être soi-même ou de s'appartenir en propre, n'a rien à voir avec le problème classique de l'identité numérique telle qu'elle s'exprime dans le principe d'identité :  $A = A$ . L'ipséité a en vérité si peu à voir avec ce problème qu'elle peut justement être caractérisée comme une manière d'être (*Weise zu sein*) ou une manière d'exister (*Weise zu existieren*) du *Dasein*, une manière, pour cet étant, de se rapporter à son être, par contraste avec une autre :

L'ipséité (*Selbstheit*) du *Dasein* a été formellement déterminée comme une *guise d'exister* (*eine Weise zu existieren*), et non pas, par conséquent, comme un étant présent-subsistant (*nicht als ein vorhandenes Seiendes*). Le qui du *Dasein*, la plupart du temps je ne le suis pas *moi-même*, c'est le On-même qui l'est. L'être-soi-même authentique (*das eigentliche Selbstsein*) se détermine comme une modification existentielle du On qu'il convient de délimiter existentiellement<sup>44</sup>.

Pour comprendre cette définition, il faut prendre la mesure de l'originalité de la conceptualité existentielle. Le *Dasein* est l'étant qui existe par essence, ou dont l'être même est d'exister. Mais « exister » ne veut pas dire ici simplement être présent là-devant, avoir le mode d'être de la présence subsistante (*Vorhandenheit*). Au sens que l'ontologie fondamentale confère à ce terme, seul le *Dasein* « existe », et « exister » veut dire, pour cet étant, se rapporter en son être à cet être, et, par suite, avoir à être celui qu'il est, avoir à décider en propre de son être en l'existant de telle ou telle manière. En d'autres termes, exister, pour le *Dasein*, c'est être à dessein de soi-même (*umwillen seiner*) : le *Dasein* est l'étant pour lequel il y va en son être de cet être, l'étant pour lequel son être même est un enjeu, dans la mesure où cet être ne lui est pas livré « tout fait », une fois pour toutes, mais où il a à en décider à la lumière de son pouvoir-être. Le *Dasein* est l'étant qui se soucie fondamentalement

de lui-même et de son être, l'étant qui est, en son être, souci de cet être. Cette caractéristique ontologico-formelle de toute existence, Heidegger l'appelle aussi *Jemeinigkeit*, être-à-chaque-fois-mien ou mienneté, et il la définit de la manière suivante : « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à *chaque fois* mien (*ist je meines*). Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son *être* même que, pour cet étant, il y va à chaque fois<sup>45</sup>. » La *Jemeinigkeit* désigne donc une caractéristique ontologique du *Dasein*, le fait que son être lui soit à charge, ou le fait que cet être soit toujours référé au *Dasein* comme à celui auquel il revient en propre de l'exister. L'affirmation selon laquelle le *Dasein* est l'étant auquel son être est remis en propre suit ici immédiatement le passage qui stipule que son être est pour cet étant « à chaque fois mien », dans la mesure où ces affirmations disent au fond la même chose. D'un côté, on peut dire que c'est parce que j'entretiens un rapport intime à l'être, un rapport si intime que cet être peut être qualifié de « mien », que cet être m'est aussi à charge, qu'il m'échoit comme une tâche à réaliser ; de l'autre, on peut dire aussi, inversement, que c'est parce que l'être m'échoit comme une tâche à accomplir, parce qu'il m'incombe de l'exister chaque fois de telle ou telle manière, qu'il peut également être qualifié de « mien », qu'il est ontologiquement déterminé par la « mienneté ». L'être à dessein de soi et la mienneté sont des caractéristiques ontologiques si proches qu'elles en deviennent presque interchangeables.

La mienneté reste cependant une caractéristique formelle de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire une caractéristique neutre par rapport à la différence de ses modes d'être, authentique et inauthentique<sup>46</sup>. Le *Dasein* est ontologiquement l'étant qui, en son être, est souci de cet être, mais il y a deux manières, pour cet étant, de déployer concrètement ce souci, cette non-indifférence à son être qui est un trait de cet être même. La première consiste à prendre en charge son être et à assumer en personne la tâche d'en décider ; la seconde, à se défausser de cette décision sur « les autres », c'est-à-dire, en réalité, sur tout le monde et personne à la fois, sur « le On ». Ainsi se met en place une structure triadique qui est appelée à se substituer au concept unitaire de « moi » pour permettre de penser l'être-soi du point de vue existentiel : *Jemeinigkeit*, *Selbstheit*, *Man-selbst*.

Nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer l'oxymore par lequel Heidegger désigne le ne-pas-être-soi-même propre à la déchéance : « le On-même (*das Man-selbst*) ». Cette expression peut paraître déconcertante à plus d'un titre puisque, non contente de substantiver « *Man* », « on », elle lui accole le pronom réfléchi « soi-même », *selbst*, pour former un curieux syntagme qui vise à désigner une manière d'être soi-même sur le mode de ne l'être pas. « Le soi-même (*das Selbst*) du *Dasein* quotidien, précise Heidegger, est le *On-même* (*das Man-selbst*), que nous distinguons du *Soi-même authentique*, c'est-à-dire proprement saisi. En tant que *On-même*, chaque *Dasein* est *dispersé* dans le On, et il doit commencer par se retrouver<sup>47</sup>. » Quant à la *Selbstheit* ou au *Selbstsein*, à l'être-soi-même, il désigne le mode d'existence selon lequel le *Dasein* « se rapporte à son être comme à sa possibilité la plus propre<sup>48</sup> » pour prendre en charge cet être et en décider, accédant par là même à la propriété de son existence, à l'*Eigentlichkeit*. « L'être-soi-même authentique (*das eigentliche Selbstsein*) » (expression qui, cette fois, constitue plutôt un pléonasme, puisque l'être-soi-même et l'existence en propre ou l'authenticité ne font qu'un) peut alors se définir comme une « modification existentielle du On », en tant qu'existentiel premier<sup>49</sup>. Cette modification peut être qualifiée d'« existentielle » dans la mesure où elle concerne une *manière* de mener son existence, et non une structure ontologique (un « existentiel »). L'être-soi-même n'est qu'un *mode d'être* du *Dasein*, au même titre que l'être perdu dans le On, et ces deux modes d'être opposées et symétriques « proviennent », en ce sens-là, l'un de l'autre : le premier n'est qu'une modification (existentielle) du second, et vice versa. Tandis que l'ipséité et le On-même renvoient donc à des structures ontologiques de l'existence, le *passage* de l'une à l'autre de ces structures met en jeu une *modification de mode d'être* du *Dasein* existant qui peut être qualifiée d'« existentielle » dans la mesure où elle ne concerne que la *manière* dont il se rapporte à chaque fois à son existence et l'existe dans une situation donnée.

Heidegger a ainsi soustrait la question de l'être-soi-même à toute la problématique de l'identité à soi à travers le temps qui prescrivait son horizon à la conceptualité du « moi » ou du « soi ». Le terme même d'« ipséité » en français respecte d'ailleurs l'originalité de la notion forgée par *Sein und Zeit* puisqu'il fait signe non en direction de la question de l'identité à soi (exprimée en latin par *idem*), mais vers celle d'une existence conduite ou menée *en personne* (on dirait en latin : *ipse*), par contraste avec une existence menée *par procuration*, où l'on s'en remet à d'autres pour décider à sa place. En latin, en effet, le mot *ipse* ne constitue pas une seconde expression pour désigner « le même », aux côtés d'*idem*, mais il s'agit, comme on l'a vu, d'un terme pourvu d'un usage spécifique, que les grammairiens décrivent comme un « intensif qui s'emploie avec une idée d'opposition latente », et qui signifie « lui par opposition à un autre envisagé explicitement ou non<sup>50</sup> ». Or cette idée d'un contraste latent permet justement de rendre compte de ce que Heidegger a en vue avec son concept de *Selbstheit*. Que le *Dasein*, lorsqu'il existe de manière authentique, « soit lui-même » signifie en réalité qu'il décide *en personne* de son existence et non en s'en remettant à la « voix » du On, qu'il assume *lui-même* le fardeau de cette existence au lieu de s'en décharger sur « les autres » ; en un mot, qu'il existe *personnellement* – et non par procuration.

Il reste à préciser les contours de cette manière d'être en faisant intervenir d'autres existentiels qui confèrent aux descriptions de *Sein und Zeit* leur concrétude phénoménologique : l'être-pour-la-mort, l'appel de la conscience, la résolution. Mais d'ores et déjà l'originalité de la conception heideggerienne de l'authenticité ressort nettement : contrairement à Rousseau et à Kierkegaard, Heidegger ne formule plus l'idée d'authenticité en termes de conformité de l'individu à un « moi » préalablement donné. L'idéal d'authenticité ne se formule pas non plus chez lui en termes de « sincérité », comme c'était encore le cas pour Rousseau et les Romantiques – les mots « *aufrechtig* » et « *ehrlich* » ne figurant même pas dans le lexique de *Sein und Zeit*. L'authenticité s'affranchit également de toute référence à une « nature », comme déjà chez Kierkegaard : ni « l'homme de la nature » ni « la voix de la nature » ne peuvent plus y jouer le moindre rôle. Appréhendée à la lumière de sa caractéristique centrale, le souci pour l'être même en sa finitude, l'existence humaine se révèle à présent séparée de la nature par un abîme – celui creusé par Kant entre nature et liberté<sup>51</sup>. Si l'authenticité heideggerienne continue à renvoyer à l'idée d'une fidélité à soi ou d'une loyauté envers soi-même, cette loyauté doit s'interpréter désormais uniquement en termes de résolution (*Entschlossenheit*) – cette dernière étant définie comme « la *fidélité* de l'existence envers le soi-même propre (*die Treue der Existenz zum eigenen Selbst*)<sup>52</sup> ». En effet, l'authenticité signifie maintenant fondamentalement une fidélité du *Dasein* à l'égard de ses *choix essentiels* tels qu'il peut les endosser et les assumer. Elle est moins une fidélité de cet étant vis-à-vis de ce qu'il est que de ce qu'il *s'engage à être*. On pourrait baptiser une telle conception qui refuse de fonder l'authenticité sur l'idée d'un moi préalablement donné, et fait inversement de l'authenticité le fil conducteur pour penser l'être-soi, congédiant le modèle de l'adéquation en faveur d'un concept de « vérité de l'existence » *entièrement formalisé* : « conception de l'authenticité radicale ».

#### MORTALITÉ, CONSCIENCE, RÉOLUTION : LA FORMALISATION DE LA VÉRITÉ DE L'EXISTENCE

Pour mieux cerner cette conception, il nous faut repartir des analyses de *Sein und Zeit* consacrées à la mortalité du *Dasein*, à son être-pour-la-mort. Ce qui intéresse Heidegger, dans ces analyses, n'est pas la mort comme événement à venir, c'est le *pouvoir-mourir* en tant que caractéristique ontologique du *Dasein*, c'est-à-dire une *possibilité*, enracinée dans l'être même de cet étant, et qui infuse son pouvoir-être de finitude, transit d'impossibilité ses possibles en totalité. En effet, seul le *Dasein* qui s'élançait anticipativement vers sa mort comme vers son possible le plus propre, ultime, indépassable, vers la possibilité de son impossibilité – vers la possibilité de ne plus être au monde et de se voir ainsi déchu de la totalité de ses pouvoirs –, seul un tel *Dasein* qui se ressaisit sur fond d'essentielle finitude peut être reconduit à son être-jeté (*Geworfenheit*), c'est-à-dire à la situation factice dans laquelle il se trouve à chaque fois placé, pour assumer cette facticité et décider de ce qu'elle doit être. C'est le devancement de la mort qui « ouvre » toutes les possibilités factices du *Dasein*, affirme Heidegger, rendant par là même possible pour lui toute appropriation de son être et toute existence en propre. Or l'être-pour-la-mort se caractérise à la fois par sa totale certitude et par son incertitude. La mort est la seule possibilité sur laquelle le *Dasein* puisse absolument compter, et c'est aussi une possibilité qui garde pour lui, tout au long de son existence, une complète incertitude – incertitude relative notamment au moment où elle se produira. La certitude, ou plutôt l'être-certain (*Gewiss-sein*) en vertu duquel le *Dasein* se rapporte à cette possibilité diffère ici radicalement de la certitude empirique (*empirische Gewissheit*) ou « statistique » selon laquelle « On meurt un jour », c'est-à-dire de la simple probabilité, aussi haute soit-elle, de la mort comme fait biologique – certitude empirique qui porte le sceau de la déchéance et de sa propension à reconforter le *Dasein*, à lui ôter le fardeau de son angoisse. L'être-certain de sa propre mortalité représente au contraire pour cet étant une certitude pratique, « décisionnelle », l'assurance de celui qui *s'est résolu* à exister en assumant sa propre mortalité, c'est-à-dire en s'emparant de son existence et en se rendant maître de ses possibles. Cette certitude pratique joue un rôle si déterminant dans l'économie de *Sein und Zeit* que Heidegger n'hésite pas à soutenir, dans un cours de la même période, que l'énoncé dans lequel elle se formule (« *sum moribundus* ») devrait pouvoir se substituer au « *cogito* » cartésien afin de remplir une fonction analogue pour la détermination du sens de l'être du *Dasein* – le « *moribundus* » étant ici ce qui prescrit son sens au « *sum* »<sup>53</sup>.

L'être-pour-la-mort authentique reconduit par conséquent le *Dasein* au point où il lui revient de décider en propre de son être, en vertu de la finitude essentielle de cet être. Parce qu'il ne peut « vivre toutes les vies », parce que son être même est fini, le *Dasein* est reconduit hors de l'irresponsabilité du On vers son pouvoir-être le plus propre. « La mort, écrit Heidegger, est la possibilité *la plus propre* du *Dasein*. L'être pour celle-ci ouvre au *Dasein* son pouvoir-être *la plus propre*, où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein*. En ce pouvoir-être, il peut devenir manifeste au *Dasein* que, dans la possibilité insigne de lui-même, il demeure arraché au On, autrement dit qu'il peut à chaque fois, en devançant, s'y arracher<sup>54</sup>. » Seule la certitude angoissée de la mort coupe court à toutes les diversions de « l'espace public », arrache le *Dasein* aux fraternisations douteuses et équivoques du On, pour le replacer devant la singularité de son destin : « La mort [...] *interpelle* [le *Dasein*]

en tant que singulier. L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le *Dasein* vers lui-même<sup>55</sup>. » On peut relever, dans toutes ces analyses, une « sécularisation » de motifs issus de la Réforme, et en particulier une transposition ontologique de l'idée chère à Luther d'une nécessaire coexistence au sein de la foi d'une absolue certitude, signe de l'élection, et d'une totale incertitude qui fait de la première une assurance toujours mêlée de crainte et d'angoisse – le devancement de la mort se substituant, dans *Sein und Zeit*, à l'espérance du salut, et la temporalité de l'existence authentique à l'eschatologie de la vie chrétienne<sup>56</sup>. En outre, la brèche ouverte par le luthérianisme entre une extériorité dépravée – un domaine public identifié à la dispersion, à la vaine curiosité, à l'amour du monde, à la concupiscence de la chair et à l'indifférence spirituelle – et la pure intériorité de la foi dans l'existence *coram Deo* se trouve transposée, selon le registre de l'ontologie heideggérienne, dans l'opposition entre une « sphère publique » nécessairement inauthentique et la solitude absolue de l'angoisse, pierre de touche de toute authenticité. Heidegger reconnaît du reste que sa description repose au moins en partie « sur une conception ontique déterminée de l'existence authentique, sur un idéal factice du *Dasein*<sup>57</sup> » ; mais cette dépendance lui semble pouvoir être conjurée et neutralisée par l'élévation des analyses du plan ontique au plan ontologique. L'analytique existentielle est censée permettre de dégager une infrastructure ontologique universelle qui se tient en deçà de toute conception ontique particulière de l'existence, comme celle qui est propre à la dogmatique chrétienne.

L'analyse de l'être-pour-la-mort prépare ainsi le sol pour la description de l'existential qui se confond avec l'être-soi-même authentique et en rassemble les principales déterminations : la décision résolue ou la résolution (*Entschlossenheit*). Cette résolution doit s'entendre à la fois comme une *décision*, et plus précisément comme une « décision qui comprend et se projette<sup>58</sup> », et conformément à la racine du mot allemand (*schliessen*, ouvrir) que l'on retrouve également dans un autre terme clé du vocabulaire heideggérien, *die Erschlossenheit*, l'ouverture ; la résolution est à la fois la décision par laquelle le *Dasein* s'arrache à la « privation de choix<sup>59</sup> » subrepticement opérée par le On, et l'ouverture qui rend pour la première fois cet étant manifeste à lui-même, lui permettant d'atteindre à une transparence (*Durchsichtigkeit*) : « La résolution est ce qui confère pour la première fois au *Dasein* sa transparence authentique<sup>60</sup>. » Le *Dasein*, en tant que résolu, ressaisit d'un seul coup d'œil, dans l'instant synoptique (*Augen-blick*) de sa décision, son être en tant que souci, avec les différents moments structurels qui appartiennent à ce souci : le pouvoir-être fini, l'être-jeté (*Geworfenheit*) et l'être-auprès de ce qui le sollicite. Il atteint ainsi à la « "connaissance de soi" bien comprise », laquelle ne consiste pas en une saisie théorétique de soi comme une espèce de « point fixe », mais en une compréhension pratique qui ne se fait jour que *dans* et *par* la décision elle-même. La transparence du *Dasein* est « une saisie compréhensive de l'ouverture pleine de l'être-au-monde à *travers* ses moments constitutifs essentiels. L'existant ne "se" voit que pour autant qu'il est devenu pour soi cooriginairement transparent dans son être auprès du monde et dans l'être-avec autrui comme moments constitutifs de son existence<sup>61</sup>. »

Mais comment peut se faire jour cette décision radicale qui arrache le *Dasein* à son indécision « moyenne » et quotidienne, et que Heidegger n'hésite pas à caractériser en des termes tout à fait kierkegaardien (le « Kierkegaard » du stade éthique) tantôt comme un « choisir le choix (*Wählen der Wahl*)<sup>62</sup> », tantôt comme un « choix de soi-même<sup>63</sup> » ? La résolution consiste, écrit-il, dans le « choisir existentiel du choix d'un être soi-même (*das existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins*)<sup>64</sup> » qui reconduit le *Dasein* devant son pouvoir-être fini. Or, pour pouvoir accéder à ce choix suprême ou à cette forme suprême de choix, l'étant exemplaire doit en quelque façon s'être « rappelé » lui-même de sa perte dans le On en direction de son pouvoir-être authentique, il doit s'être « convoqué » devant lui-même, l'opérateur de cette conversion étant l'appel de la conscience (*der Gewissensruf*). « La reprise de soi hors du On, précise le § 54, autrement dit la modification existentielle du On-même en être-soi-même authentique doit nécessairement s'accomplir comme *re-saisie d'un choix*. Mais ressaisir un choix signifie *choisir ce choix*, se décider pour un pouvoir-être puisé dans le soi-même le plus propre. C'est dans le choix du choix que le *Dasein* se *rend* pour la première fois *possible* son pouvoir-être authentique<sup>65</sup>. » La possibilité de la résolution repose par conséquent sur le phénomène de la conscience morale (*Gewissen*) dont Heidegger se propose de livrer le sens ontologique pur, neutralisant au passage toutes les connotations éthico-religieuses qui s'attachent à ce concept. L'« immortelle et céleste voix » de Rousseau reçoit ainsi une interprétation purement existentielle, devenant le rappel grâce auquel le *Dasein* se convoque lui-même à l'authenticité.

Ainsi expurgée de ses connotations usuelles, la « conscience » heideggérienne ne parle plus la langue de la nature ; encore moins peut-elle être caractérisée comme une « voix divine » : elle n'édicte aucun précepte à suivre. Toutefois, en dépit de sa neutralité axiologique au moins alléguée, elle n'en continue pas moins à se détacher sur tout un arrière-plan théologique et philosophique. Même si Heidegger répudie le modèle de la voix intérieure, résonnant dans le for intérieur, et qui aurait pour vocation de nous guider, de nous rappeler à l'ordre ou d'énoncer des règles de conduite, il n'en reste pas moins que l'idée d'un témoignage (*Bezeugung*) que le *Dasein* s'adresse à lui-même dans l'essentielle solitude de son angoisse pour s'arracher aux « passions factices » du On et à la soustraction silencieuse, par lui opérée, de ses possibilités d'être les plus propres, possède

des antécédents historiques indéniables dont il n'est pas du tout certain que le travail de « formalisation » ontologique puisse entièrement l'affranchir.

Il n'est pas utile d'entrer ici dans tout le détail de l'analyse existentielle du phénomène de la conscience. Nous nous bornerons à en rappeler les traits les plus saillants : (1) contrairement à ce qu'affirme « l'explicitation vulgaire » du phénomène de la conscience, l'appel qui reconduit le *Dasein* à l'authenticité est aussi silencieux que le On est disert et bavard ; (2) l'appel de la conscience retentit « depuis le lointain vers le lointain<sup>66</sup> », de telle manière que la source d'où il émane demeure fondamentalement indéterminée et ne peut être localisée nulle part dans le monde ambiant ; (3) la source de l'appel n'est pas étrangère (*fremde*) au *Dasein* – ce n'est pas Dieu – et pourtant l'appel qui retentit de moi à moi (« l'appel vient de moi, et pourtant me dépasse<sup>67</sup> ») conserve un caractère d'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) qui l'apparente à la tonalité affective de l'angoisse et l'enracine en elle ; (4) l'appel est imprévu, soudain et involontaire : « “Cela” appelle contre notre attente, voire contre notre gré<sup>68</sup> » ; (5) enfin, l'appel est *impératif*, et pour autant, il est dépourvu de tout contenu et n'édicte aucune prescription particulière ; ce à quoi il convoque est uniquement la ressaisie de la possibilité du choix qui a été aliénée par le On. Autrement dit, l'appel de la conscience n'appelle le *Dasein* à rien d'autre qu'à l'existence propre et en propre, il émane du « soi-même » propre et – aussi paradoxale que soit cette formulation –, il rappelle le On-même à l'être-soi-même : « Le soi-même [...] est porté par l'appel à lui-même (*durch den Ruf zu ihm selbst gebracht*)<sup>69</sup>. »

Dans cette élévation de la conscience de son concept « vulgaire » à sa « formalité<sup>70</sup> » ontologique, la voix de la conscience, vidée de tout contenu, affranchie de toute injonction particulière, dépouillée même de l'idée de culpabilité qui lui est ordinairement associée puisque l'être-en-dette (*Schuldig-sein*) ne doit surtout pas être confondu avec la faute morale (*Schuld*), n'est plus que l'opérateur de cette « modification existentielle » qui reconduit le *Dasein* du On-même à l'être-soi-même, de la déchéance à l'authenticité. L'appel de la conscience devient alors tellement formel qu'il tend à se confondre avec le « choix du choix » lui-même, avec la résolution : « Le *Dasein*, comprenant l'appel, est *obéissant à sa possibilité la plus propre d'existence*. Il s'est lui-même choisi<sup>71</sup>. » Le phénomène de la conscience ne désigne rien d'autre que cette auto-appropriation de son choix par le *Dasein* en vertu de laquelle, « comprenant l'appel, le *Dasein* laisse le soi-même le plus propre *agir sur soi* à partir du pouvoir-être qu'il s'est choisi. Ainsi seulement peut-il être responsable (*verantwortlich sein*)<sup>72</sup> ». Mais on peut se demander si cette formalisation de la conscience n'a pas *dissous* le phénomène de l'appel au moins autant qu'elle ne l'a élevé au concept. Comment comprendre, par exemple, que l'appel provienne du *Dasein* lui-même tout en le dépassant ? Cela n'oblige-t-il pas à supposer que le *Dasein* peut exister simultanément selon deux modes d'être distincts et surtout *exclusifs* l'un de l'autre, à la fois comme inauthentique – pour pouvoir « entendre » l'appel – et comme authentique – pour pouvoir se l'adresser à lui-même depuis la solitude angoissée de son être-pour-la-mort ? Le *Dasein* ne doit-il pas alors mener une double vie, ou plutôt une double existence ? Mais comment l'étant exemplaire peut-il être à la fois aliéné dans le On et garder néanmoins assez de liberté par rapport à cette aliénation pour pouvoir se prescrire à lui-même d'en sortir ? Comment peut-il être à la fois celui qui s'adresse (volontairement ?) l'appel et celui qui lui est soumis comme à une injonction subite et *subie* – s'adressant à lui « contre son gré » et contre toute attente ? Comment l'indétermination complète de l'appel est-elle compatible avec l'idée d'une réponse à cet appel qui, elle, reste toujours *déterminée*, et réside dans l'acte même de se résoudre ?

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, la description des existentiels de la résolution et de l'appel de la conscience conduit à une réinterprétation de la « vérité de l'existence ». « La résolution, précise le § 44 (b), est un mode privilégié de l'ouverture du *Dasein*. Or l'ouverture a été plus haut existentiellement interprétée comme la *vérité originaire* [...]. La vérité doit être conçue comme un existentiel fondamental [...]. Désormais, ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique* du *Dasein*<sup>73</sup>. » La résolution transporte le *Dasein* dans la modalité d'ouverture la plus originaire de son existence, celle où il devient transparent pour lui-même et surmonte tous les recouvrements factices qui étaient dus à sa déchéance, c'est-à-dire à son existence dans la non-vérité<sup>74</sup>. Ainsi s'établit une stricte équivalence entre l'être-résolu, l'existence authentique et l'existence sur le mode du « soi-même » : « L'existence authentique – cet exister où le *Dasein* est lui-même dans et à partir de sa possibilité la plus propre telle qu'il l'appréhende lui-même – c'est ce que nous nommons la *résolution*<sup>75</sup>. » Et Heidegger peut avancer, à la suite de Rousseau et de Kierkegaard, un concept « subjectif » de vérité qui précède son concept objectif. Pour Rousseau, on s'en souvient, il s'agissait de bâtir sa défense non sur des vérités objectives ou des vérités de fait, telles celles que l'on pourrait établir devant un tribunal public, mais sur une « vérité du cœur » qui s'atteste infailliblement devant son propre tribunal intérieur, dans la proximité à soi sans distance du sentiment. Pour Kierkegaard, le rejet de la vérité objective en faveur de la seule vérité subjective, de la passion de l'infini telle qu'elle se manifeste dans la foi, aboutissait, de son propre aveu, à la ruine du concept même de vérité et à la transformation de la vérité elle-même en paradoxe<sup>76</sup>. Toutefois, aussi bien chez Rousseau que chez Kierkegaard, la vérité subjective conservait malgré tout un contenu : pour le premier, la vertu de sincérité envers soi-même, élevée à l'inconditionnalité et reposant sur la conformité à un « moi » naturel ; pour le second, le contenu même de la foi, c'est-à-dire

de la Révélation chrétienne. Chez Heidegger, au contraire, pour la première fois, la formalisation du concept de « vérité existentielle » devient *intégrale* ; elle consiste à vider la vérité de *tout* contenu et à la reconduire sans reste à une attitude ou à une manière d'être. Dans la résolution par laquelle le *Dasein* existe « auprès de lui-même », dans le projet de son pouvoir-être le plus propre, est conquise une vérité de l'existence qui débordé essentiellement toute preuve et tout témoignage extérieur et n'a même plus d'ailleurs à s'en remettre au jugement d'autrui pour sa reconnaissance. Cette vérité s'atteste elle-même dans le pur appel, lancé de soi à soi, de la conscience. Elle procure au *Dasein* une transparence à soi *non cognitive*, et qui ne peut pas non plus être fondée sur quelque chose comme un « sentiment intérieur » – une pure *transparence à soi pratique et décisionnelle* qui se confond avec l'acte de résolution lui-même.

Vérité dissociée non seulement de toute objectivité, mais de tout critère extérieur, et qui *réside* tout entière dans cette auto-attestation silencieuse accomplie par le *Dasein*. Dans le phénomène de l'appel, en effet, la question de savoir à *quel type* d'existence il convient de se résoudre ne reçoit aucune réponse déterminée, dans la mesure où toute réponse ne peut être apportée que par le *Dasein* factice dans les circonstances contingentes dans lesquelles il est à chaque fois placé. Comme l'écrit Heidegger, « la question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même<sup>77</sup> ». La vérité de l'existence ne signifie donc plus ici autre chose que le pur être-décidé ou être-résolu lui-même – abstraction faite de la question de savoir à *quoi* le *Dasein* se résout. Qui plus est, l'absolue indétermination du contenu de la décision n'entame en rien la totale certitude (ou le total être-certain) de celui qui se décide, puisque cette certitude reste purement « décisionnelle » et ne signifie rien d'autre que l'être-décidé comme tel. C'est une certitude inhérente à l'acte de résolution lui-même et qui réside tout entière dans l'appropriation, par le *Dasein*, de ce qui a été « ouvert » dans et par cette résolution :

Avec le phénomène de la résolution, nous avons été conduits devant la vérité *originale* de l'existence. Résolu, le *Dasein* est dévoilé à lui-même dans ce qui lui est à chaque fois son pouvoir-être factice, et cela de telle sorte qu'il *est* lui-même ce dévoiler et cet être-dévoilé. À la vérité appartient un tenir-pour-vrai qui lui correspond à chaque fois. L'appropriation exprime de ce qui est ouvert ou découvert est l'être-certain. La vérité originelle de l'existence requiert un être-certain cooriginelle en tant que se-tenir dans ce que la résolution ouvre. Celle-ci se *donne* toute situation factice et se *transporte* en elle. [...] *Que signifie alors la certitude qui appartient à une telle résolution ?* Elle doit se tenir dans ce qui est ouvert par la décision [...]. Ce tenir-pour-vrai en tant que se-tenir-libre résolu pour la re-prise est la *résolution authentique pour la répétition d'elle-même*. Mais par là, la perte dans l'ir-résolution est précisément enterrée existentiellement<sup>78</sup>.

La certitude qui fournit son fil conducteur à l'élucidation du concept de « vérité originelle de l'existence », c'est-à-dire d'authenticité, est donc uniquement la certitude de celui qui *se tient à sa résolution*, et, par là, *se tient ouvert à ce à quoi cette résolution ouvre*, de celui qui se sait et se veut décidé en vue d'une possibilité de lui-même – peu importe au fond laquelle –, par contraste avec celui qui cède à l'irrésolution du On et se referme à lui-même son existence. Certes, cette vérité originelle n'est pas *entièrement* vide, puisqu'un certain nombre de possibilités, tenues pour inauthentiques, ont déjà été écartées de ce choix de soi-même ou de ce « choix du choix » : celles qui tiennent au distancement, au bavardage, à l'équivoque, à l'être-dans-la-moyenne, et ainsi de suite. Il n'en reste pas moins que la formalisation du concept de vérité atteint ici son point extrême, celui où la vérité en question *s'identifie* sans reste à l'être-décidé comme tel et à son auto-attestation par le *Dasein* résolu. Il y va ici d'une « vérité » *immanente à l'acte même de se résoudre* et d'une certitude qui ne repose sur rien d'autre qu'elle-même, sur son auto-témoignage fiable ou son autocertification.

On rapporte que les élèves de Heidegger avaient l'habitude de parodier leur maître en s'exclamant : « Nous sommes résolus, mais nous ne savons pas à quoi ! » On a souvent argué, contre Heidegger, de ce vide de la résolution qui peut admettre n'importe quel contenu ou presque, pour y déceler une source de son engagement politique. Il y a indéniablement une part de vérité dans cette critique, car, comme on va le voir, le formalisme de la résolution induit un volontarisme extrême qui, le moment venu, pourra être enrôlé sous un nouvel étendard, celui du national-socialisme et de sa phraséologie. Il serait toutefois injuste de ne pas remarquer que ce « vide » est lié en premier lieu à ce que Heidegger appelle « la formalité » de l'ontologie, et que, de surcroît, il ne fait que pousser à son terme un mouvement initié par Rousseau et prolongé par Kierkegaard dans son analyse du stade éthique – légitimant au passage les réserves de ce dernier. De même que la certitude du sentiment intérieur donnait lieu, chez Rousseau, à un véritable « *cogito moral*<sup>79</sup> », la certitude de la résolution, fondée sur un *sum moribundus*, prend le pas, dans *Sein und Zeit*, sur toute certitude théorique et sur le *cogito* lui-même. Elle conduit à une auto-attestation par le *Dasein* de son être authentique qui devient l'unique « critère » de la vérité de cet être : un critère « privé », pourrait-on dire en paraphrasant Wittgenstein, et qui, dans cette mesure, équivaut à une absence pure et simple de tout critère. Aussi absurde que cela paraisse, la vérité que le *Dasein* se témoigne à lui-même se confond purement et simplement avec le témoignage même de cette vérité.

Il n'est guère étonnant qu'une telle « vérité » se révèle indissociable du phénomène de l'angoisse et de son « "solipsisme" existentiel<sup>80</sup> » extrême. La vérité sur soi ne fait qu'un avec la solitude la plus radicale du *Dasein*, fondement de l'individuation de son existence. On retrouve le mouvement même de la description kierkegaardienne, lorsque l'assesseur Wilhelm soutenait que seul l'isolement absolu du repentir procurait à celui qui « s'est choisi lui-même » un lien à sa communauté<sup>81</sup>. « L'exister dans l'être-ensemble et en commun, écrit Heidegger, a son fondement dans l'individuation (*Vereinzelung*) authentique du singulier », puisque c'est « seulement par rapport à l'individuation résolue et en elle que le *Dasein* est authentiquement libre et ouvert pour un Toi<sup>82</sup> ». La seule communauté authentique (qui est aussi une communauté des authentiques) est celle qui se fonde sur la sollicitude propre (*eigentliche Fürsorge*), c'est-à-dire sur une restitution à autrui de son souci, et donc aussi de son angoisse. Mais on peut se demander avec Karl Löwith si cette « sollicitude authentique » qui devance l'autre au lieu même de sa liberté fait réellement droit à l'idée de *réciprocité* inhérente à l'être-avec véritable, et ne repose pas plutôt sur une forme sublimée de violence<sup>83</sup>. Quoi qu'il en soit, la possession de soi du *Dasein* en laquelle réside sa vérité existentielle se manifeste par une constance ou une fermeté (*Standfestigkeit*) aux accents fortement stoïciens en vertu de laquelle cet étant se soustrait à l'instabilité et à la dispersion du On pour se ressaisir lui-même en totalité, dans la plénitude et la cohésion de ses possibles, sous l'horizon de sa mort – une auto-constance (*Selbst-ständigkeit*) et une autonomie (*Selbstständigkeit*) en lesquelles *consiste* l'ipséité :

Le phénomène du pouvoir-être authentique ouvre le regard au *maintien du Soi-même* au sens de l'avoir-conquis-sa-tenu. Le *maintien de soi-même* au double sens de la solidité et de la constance [fermeté] (*Standfestigkeit*) est la contre-possibilité *authentique* de l'absence de maintien de l'échéance ir-résolue. Le *maintien de soi-même* [autonomie] ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution devançante. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'être-soi-même (*Selbstheit*) du Soi-même (*Selbst*)<sup>84</sup>.

Heidegger formule ici une équivalence rigoureuse entre fermeté, maintien de soi-même, autonomie (ces deux dernières notions rendues en allemand par *Selbstständigkeit*), résolution et ipséité. L'anticipation résolue de la mort unifie le *Dasein* dans l'instant (*Augenblick*) tenu et suprêmement transparent de sa décision, conférant à cet étant sa tenue existentielle qui signifie, en premier lieu, une fidélité (*Treue*) à soi-même, et transmuant ainsi les contingences de son existence en destin. C'est la résolution qui accorde à cet instant son éclat unique, dans la mesure où c'est dans cet instant – celui de la décision – que se joue et se rejoue le tout de l'existence dans la conscience dégrisée de l'imminence de notre mort. « Accomplis chaque action de la vie, écrivait Marc Aurèle, comme si c'était la dernière, en te tenant éloigné de toute légèreté<sup>85</sup>. » Heidegger renchérit : « Seul le devancement de la mort expulse toute possibilité arbitraire et "provisoire" : seul l'être libre pour la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude. La finitude saisie de l'existence arrache à la multiplicité sans fin des possibilités immédiatement offertes de la complaisance, de la légèreté, de la dérobaie et transporte le *Dasein* dans la simplicité de son *destin*<sup>86</sup>. » Cette multiplicité sans fin des possibles est celle qui est propre à la temporalité dispersive et transitoire du On, mais elle évoque aussi le temps s'écoulant entre deux abîmes et se perdant de part et d'autre dans l'illimité (*apeiron*) dont parle Marc Aurèle – temps infini dont le sage stoïcien se détourne en « délimitant l'instant présent », c'est-à-dire en faisant de celui-ci le lieu de son initiative morale<sup>87</sup>. Elle correspond, chez Heidegger, à la temporalité inauthentique, réduite à une suite indéfinie de « maintenant(s) », par contraste avec la temporalité authentique dans laquelle le *Dasein* rassemble son existence dans l'instant tenu et lucide de sa résolution – épreuve suprême de sa propre vérité –, pour se rendre maître de ses possibles.

#### LA RÉOLUTION COMME VOLONTÉ DE VOLONTÉ

Ce formalisme de l'authenticité est indissociable, disions-nous, d'un volontarisme extrême. La résolution est définie en effet par Heidegger comme une volonté de se vouloir soi-même, une volonté de volonté à l'encontre de la pente *velléitaire* du On et de sa tendance spontanée à se « "laisser porter" par le monde<sup>88</sup> ». L'être du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre contraste avec la « "velléité" indéterminée (*unbestimmte "Velleität"*)<sup>89</sup> » qui s'attache à l'existence irrésolue. En se dérobaie à son pouvoir-être propre en même temps qu'à toute responsabilité, le On fuit sa liberté finie, en tant que liberté-pour-la-mort, dans les diversions de la curiosité, il s'allège du fardeau de l'existence dans le divertissement, il s'aliène sa volonté et la dégrade en simple *souhait*<sup>90</sup>. Ce pouvoir-être sur le mode du souhait repose sur « une incompréhension des possibilités factices<sup>91</sup> » du *Dasein*. En subtilisant au *Dasein* la possibilité même de (se) choisir, le On lui a dérobaie, en réalité, l'essence même de son souci, la volonté de (se) vouloir soi-même, fondement de sa résolution. « Mais dans la mesure où cet être pour le pouvoir-être, précise Heidegger en identifiant inauthenticité et pente velléitaire, est lui-même déterminé par la liberté, le *Dasein* peut aussi se comporter *velléitairement* vis-à-vis de

ses possibilités, il *peut* être inauthentique, et il est de prime abord et le plus souvent facticement selon cette guise<sup>92</sup>. » Il y a, reconnaît-il en passant, « une primauté du vouloir [...] dans certaines modalités de l'exister<sup>93</sup> » qui concerne plus particulièrement la modalité propre ou authentique de l'existence, celle qui est régie par la décision résolue. Cette primauté s'explique : il suffit de remarquer que la constitution ontologique du vouloir est pratiquement équivalente à celle du souci, c'est-à-dire de l'être même du *Dasein* :

La possibilité ontologique du vouloir a donc pour constituants : l'ouverture préalable de l'en-vue-de-quoi en général (être-en-avant-de-soi), l'ouverture de l'objet possible de préoccupation (le monde comme le « où » de l'être-déjà) et le se-projeter compréhensif du *Dasein* vers un pouvoir-être pour une possibilité de l'état « voulu ». Dans le phénomène du vouloir perce la totalité sous-jacente du souci<sup>94</sup>.

Cette connexion essentielle entre l'être du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, la résolution authentique, et la volonté de vouloir conçue comme être-décidé suprême, ressort encore plus nettement de textes postérieurs à *Sein und Zeit*. On peut lire notamment dans un cours de 1935, *Introduction à la métaphysique*, une déclaration qui ne fait qu'explicitier ce qui était déjà contenu *in nuce* dans l'*Hauptwerk* de 1927 : « Celui qui veut, celui qui place son *Dasein* tout entier dans un vouloir est résolu (ist erschlossen). La résolution ne renvoie rien au lendemain, ne fait pas défaut, mais agit déjà dans l'instant et sans relâche. La résolution n'est pas seulement une décision d'agir, mais une amorce décisive de l'agir, laquelle précède tout agir et le traverse de part en part. Vouloir, c'est être-résolu (*Wollen ist Entschlossenheit*)<sup>95</sup> ». Et Heidegger d'ajouter en guise de commentaire : « L'essence du vouloir est ici reconduite à la résolution<sup>96</sup>. » Il faudra attendre la fin des années 1930 et le second volume du *Nietzsche* pour que le ton change du tout au tout et que « la volonté de volonté » devienne le trait le plus fondamental de la métaphysique des Temps modernes, en tant que métaphysique de la subjectivité absolue<sup>97</sup>, dans l'idéalisme allemand et surtout chez Nietzsche, et pour que Heidegger prenne véritablement ses distances par rapport à ce type d'affirmation en reconnaissant leur connivence avec cette même métaphysique. Il pourra alors confier que l'interruption de *Sein und Zeit* est due avant tout au fait « que sur le chemin où cette tentative s'est engagée, elle risque, contre son gré, de devenir à son tour une consolidation de la subjectivité<sup>98</sup> ».

Si la résolution accomplit l'essence même du vouloir, et si la possibilité même de l'authenticité réside dans la résolution, dans la volonté du *Dasein* de se vouloir lui-même et de vouloir sa propre authenticité, il en résulte que le volontarisme est *intrinsèque* à l'approche développée par *Sein und Zeit* de l'ipséité en termes d'*Eigentlichkeit*. Or c'est toute cette terminologie qui va être pour ainsi dire réinvestie, à partir de la période du rectorat, pour devenir le lieu d'une opération aussi sinistre que stupéfiante : l'embrigadement de la conceptualité de l'ontologie fondamentale au service de l'idéologie nazie. Le *Dasein* devient alors un terme collectif et en vient à désigner l'être-là d'un peuple particulier, le peuple allemand. La résolution prend, elle aussi, une tournure collective, elle devient l'attitude fondamentale qui replace ce peuple, préalablement confié à son « guide (*Führer*) », devant la gravité et la grandeur de son destin. La résolution « de faire face au destin allemand en son urgence la plus extrême », cette « volonté [qui] est une vraie volonté (*ein wahrer Wille*) » et qui justifie que l'on paye « de sa personne jusqu'au bout<sup>99</sup> » devient ici, à l'occasion de cet enrôlement sans précédent d'une conceptualité philosophique au service d'une idéologie, le mot d'ordre d'un nazisme de « l'esprit » que Heidegger oppose au nazisme du sang et de la race. Car « l'esprit » n'est plus à interpréter comme « exercice de l'entendement se livrant à ses analyses », encore moins comme universalité de la raison ; il se confond à présent avec l'être-résolu lui-même : « L'esprit est au contraire la résolution pour l'essence de l'être (*die Entschlossenheit zum Wesen des Seins*) originellement disposée au ton de l'être et consciente (*wissende*)<sup>100</sup>. » Un tel être-résolu en lequel le peuple allemand atteint à la vérité de son être-là « force [ce peuple] à décider constamment entre vouloir la grandeur et laisser agir la déchéance (*des Verfalls*) ; il force à ce que cette constante décision devienne la cadence qu'il s'agit d'imprimer à la marche que notre peuple a entamée vers son histoire future<sup>101</sup> ». De nombreuses allocutions de cette époque mettent en scène ce sinistre détournement de la notion d'*Entschlossenheit* qui, de pure structure ontologique, est devenue tâche concrète et urgente : « Nous autres, nous *sommes* décidés. Nous sommes résolus à prendre le chemin difficile de notre histoire, celui qui est exigé par l'honneur de la nation et la grandeur du peuple. Nous sommes décidés, et nous connaissons ce que présuppose cette résolution [...]. Pour notre grand *Führer* Adolf Hitler un *Sieg Heil* allemand<sup>102</sup>. »

Ce serait bien sûr succomber à une grossière illusion rétrospective que de prétendre que ce contenu idéologique était déjà présent dans l'ouvrage de 1927, quelles que soient les connivences de son auteur, à cette époque, avec ce qu'on a appelé à tort ou à raison la « révolution conservatrice ». Mais le décisionnisme existentiel, par sa neutralité axiologique, ménageait en creux une place pour ce qui deviendra, à partir de 1933, le décisionnisme politique et son pathos de l'auto-affirmation (*Selbstbehauptung*)<sup>103</sup>. Le culte du héros et de l'exception qui perçait déjà dans *Sein und Zeit* et accompagnait la disjonction authenticité / inauthenticité, faisant dire à Heidegger, au moins dans un passage, que le *Dasein* « se choisit ses héros<sup>104</sup> », devient à présent

le culte du chef, du *Führer*, en tant qu'incarnation de la volonté d'un peuple dont le philosophe devient l'interprète génial et autorisé. Nous ne nous arrêterons pas davantage à ce suicide de la pensée sans exemple dans la philosophie occidentale, puisque la conceptualité ontologique n'y est pas seulement coulée dans le moule de l'idéologie, elle y est sciemment défigurée au point de perdre toute cohérence interne<sup>105</sup>. En revenant à *Sein und Zeit*, nous voudrions, pour conclure, tenter d'indiquer où se situe le nœud problématique de cette pensée de l'authenticité, l'aporie fondamentale à laquelle elle doit faire face.

#### LE NŒUD DE L'AUTHENTICITÉ

L'aliénation est la soustraction au *Dasein* de ses possibilités d'être les plus propres, une domination par « la voix publique » d'autant plus violente et redoutable qu'elle lui demeure justement dissimulée. Suffit-il, dans ces conditions, au *Dasein* de faire acte de résolution, de se décider en faveur de la décision elle-même, pour se ménager à nouveau un accès à la vérité (apérité) de son être, pour s'extraire de son aliénation et renouer avec la « transparence » de l'existence authentique ? Son aliénation est-elle donc quelque chose de si peu profond qu'un simple acte de résolution pourrait en venir à bout ? Qu'est-ce qui assure, en effet, au *Dasein* que lorsqu'il se décide en faveur de la décision même, il se possède véritablement lui-même et ne consolide pas plutôt la « dictature » du On sur lui ? Le « cas Heidegger » dépose déjà contre Heidegger lui-même : le pathos de la résolution et de l'être-résolu, loin d'avoir prémuni le penseur de la Forêt Noire de toute chute dans les mouvements d'opinion les plus grégaires et les plus fanatisés de son temps, semble au contraire l'avoir précipité dans les bras de l'idéologie, avec tous les stéréotypes qu'elle véhicule<sup>106</sup>, jusqu'à lui faire épouser toutes les inflexions de la phraséologie du « On ». Mais par-delà le « cas Heidegger », la question est évidemment ici d'ordre *conceptuel*.

Certes, Heidegger reconnaît lui-même que l'authenticité ne représente jamais un « état d'exception (*Ausnahmezustand*)<sup>107</sup> » du *Dasein* dégagé du On. Mais le problème n'est-il pas, en réalité, plus profond ? Il ne s'agit pas seulement, en effet, d'admettre qu'aucune existence authentique ne peut s'affranchir entièrement du règne de la quotidienneté ; il s'agit plutôt de reconnaître que cette quotidienneté inauthentique est *le lieu même où prend forme l'idéal d'authenticité*, en sorte que cet idéal pourrait bien ne constituer, en fin de compte, que le sous-produit de cette même inauthenticité. Le paradoxe qu'affronte la pensée heideggérienne n'est pas si éloigné à cet égard de celui auquel devait se mesurer la pensée de Rousseau – ce qui, une fois encore, n'a rien de surprenant. Pour Rousseau, l'authenticité comme sincérité inconditionnelle de l'individu devant lui-même, conquise à rebours des tendances réifiantes et falsifiantes de la société, exigeait que ce même individu renonçât à toute reconnaissance de son authenticité par les autres. Car une sincérité qui réclame sa propre reconnaissance ne peut plus se présenter comme *inconditionnelle*. En même temps, une vertu qui n'existe qu'à l'écart du genre humain et ne s'attire que la haine des autres hommes représente une contradiction dans les termes. Rousseau doit donc reconnaître, au moins dans ses instants de lucidité, que sa sincérité absolue, en demeurant tributaire de sa reconnaissance par autrui, n'est en fait qu'une posture sociale *comme une autre*, qu'elle est même le produit de cette aliénation sociale contre laquelle elle ne cesse de s'élever. Rousseau aboutit ainsi à un paradoxe : plus je prétends être inconditionnellement moi-même en me soustrayant au règne de l'opinion et à toute dépendance vis-à-vis du jugement d'autrui, et plus je consolide l'emprise sur moi de ce jugement. *Une telle authenticité est une forme d'inauthenticité selon les critères qu'elle-même avance*. Ou encore : l'absolutisation de la sincérité aboutit inévitablement à l'insincérité.

Cette contradiction à la fois théorique et existentielle, Heidegger la retrouve dans *Sein und Zeit* sous une forme à peine modifiée, au point que la même formule pourrait servir à caractériser l'aporie à laquelle aboutit l'ouvrage de 1927 : l'authenticité est une forme d'inauthenticité selon les critères qu'elle-même avance. Souvenons-nous, en effet, que l'un des traits fondamentaux du On était qu'il précipitait le *Dasein* dans une concurrence universelle – et dans une concurrence d'autant plus forte qu'il s'identifiait davantage aux autres. Non seulement le *Dasein*, dans sa quotidienneté médiocre, existe sur le modèle d'autrui et succombe à un mimétisme généralisé, mais il existe comme les autres *jusques et y compris dans le mouvement par lequel s'en distingue*, s'efforçant de se soustraire à leur emprise pour accéder au statut d'exception et les laisser loin « derrière lui ». Par conséquent, plus le *Dasein*, perdu dans le On, cherche à faire preuve d'originalité et à s'extirper de la masse, et plus, nous dit Heidegger, il consolide la puissance de cette dernière ; plus il cherche à « être quelqu'un » et plus il devient monsieur Tout-le-monde ; plus il prétend exister en propre et n'avoir d'autre modèle que lui-même et plus il succombe à un conformisme aggravé. Tout le monde, en effet, veut faire preuve d'originalité, et faire preuve d'originalité, c'est donc faire comme tout le monde. Tout le monde veut paraître différent des autres, et paraître différent nous replonge à coup sûr dans le troupeau. En un mot, le fait de clamer son originalité et de dire constamment « Je, Je » *n'est que le masque du On lui-même* ; l'égotisme infatigable de la « culture de soi » et de l'analyse de soi<sup>108</sup>, le comble de la banalité ; le souci de distinction (le

distancement), le phénomène le plus commun qui soit, et la recherche d'« autonomie personnelle », le signe infaillible de notre dépendance.

Face à un tel constat, quelle possibilité reste-t-il à l'individu (ou au *Dasein*) authentique ? Le texte heideggerien sème une multiplicité d'indices qui permettent de dresser le portrait de celui qui parvient à s'extraire à la dictature du On : il doit avoir le sens du secret et ne pas succomber à la curiosité et au bavardage<sup>109</sup> ; il doit conquérir son être « de haute lutte » et s'arracher au nivellement général ; il doit affronter avec lucidité la clôture de ses possibles, et, sur cette base, se choisir lui-même ; il doit « se choisir ses héros » au lieu de les recevoir tout faits de l'espace public ou de la publicité. Ce portrait du magnanime *more heideggeriano* soulève malgré tout de redoutables difficultés. Qu'est-ce qui permet, en effet, de faire la différence entre *cette* quête d'originalité et celle du On ? Y aurait-il deux manières de dire « Je, je », une bonne et une mauvaise ? L'une authentique et l'autre aliénée ? Y aurait-il deux sortes d'authenticité, l'une véritable et l'autre spéieuse ? Et si oui, de quels critères disposons-nous pour les départager ? La réponse de Heidegger à ces questions est incroyablement décevante. Le *Dasein*, pour atteindre à l'authenticité, doit en passer par l'angoisse, par l'isolement extrême face à la possibilité de sa mort, par l'appel de la conscience qui retentit depuis sa solitude, par la résolution elle-même. Comme s'il suffisait d'éprouver le solipsisme existentiel de l'angoisse pour cesser d'être le jouet du mimétisme, pour ne plus être victime dans ses choix (et dans « le choix du choix » lui-même) de l'aliénation silencieuse du On ! Comme s'il suffisait de s'être résolu pour se trouver miraculeusement affranchi de tout conditionnement social, de tout modèle inconscient, de toute norme nous façonnant à notre insu, de toute sujétion à un désir d'approbation par les autres, ou du moins par ceux qui comptent pour nous ! D'un côté, la recherche d'indépendance et d'originalité à tout prix serait la conséquence du conformisme social ; de l'autre, nous n'aurions d'autre ressource, pour nous arracher à ce conformisme, que de nous livrer une quête d'authenticité qui en reproduit point par point toutes les caractéristiques.

Est-il vraisemblable de supposer que l'angoisse ou l'anticipation de la mort pourraient à elles seules nous délivrer de l'emprise que les autres ou la société exercent sur nous, du « nivellement de nos possibilités d'être » qu'ils opèrent ? Ne faudrait-il pas plutôt affirmer que la relation de causalité est ici rigoureusement inverse ? N'est-ce pas la quête éperdue d'originalité et d'authenticité qui dérive d'une pression sociale inconsciente de plus en plus marquée dans nos sociétés individualistes contemporaines – qui sont aussi des sociétés égalitaires, et donc des sociétés de plus grande concurrence –, engendrant l'angoisse en tant qu'affect fondamental<sup>110</sup> ? Qu'est-ce qui nous garantit en effet que l'authenticité alléguée et autoproclamée d'un *Dasein* se déterminant lui-même en toute « autonomie » n'est pas le masque de son aliénation la plus complète ? En d'autres termes, de quel critère disposons-nous pour départager une « vraie » et une « fausse » authenticité, une authenticité qui consiste à se soustraire au nivellement du On et une autre qui en est la conséquence ? La seule réponse est qu'il n'en existe aucun. Le « critère » invoqué par Heidegger (« j'entends l'appel » ou « je me suis résolu ») n'est en rien meilleur que celui avancé par Rousseau (« je sens mon cœur ») ; il lui est même, en un sens, inférieur. Car en répudiant toute idée d'une « nature » qui se ferait entendre en moi à travers une « voix » inimitable et à l'aune de laquelle je pourrais mesurer ma propre fidélité à moi-même, une « doctrine de l'authenticité radicale » comme celle défendue par Heidegger, qui *repose tout entière* sur l'abandon de toute référence à une telle nature, c'est-à-dire à un ensemble d'inclinations ou de dispositions plus ou moins permanentes situées en deçà de toute volonté et de tout choix, ne peut plus alléguer, en guise de « critère », que l'acte de résolution lui-même. Le seul « critère » de l'authenticité devient *purement* privé : c'est la certification que cette authenticité s'administre à elle-même sans autre témoin qu'elle-même. La revendication d'authenticité *vaut* ici comme authenticité. L'inanité d'un tel critère renforce alors le soupçon que cette revendication d'authenticité, elle aussi, est vide, qu'elle n'est que le masque d'un désir de *faire passer* pour authentique – et donc une simple *conséquence* de la rivalité mimétique qui a été placée au fondement de l'inauthenticité. La tentative pour être ou « devenir quelqu'un » telle que la décrit Heidegger ne peut découler que du fait qu'on n'est en réalité personne, *niemand*. Peut-on laisser entendre avec plus de netteté que *l'authenticité n'est rien d'autre que l'inauthenticité* ? Et donc qu'il n'y a ni authenticité ni inauthenticité selon les « critères » que Heidegger lui-même avance ? En fin de compte, pourrait-on conclure, ce qu'on est tenté d'appeler « inauthenticité », suivant une telle analyse, ce n'est rien d'autre que la quête d'authenticité *des autres*. L'accusation d'inauthenticité n'est que la forme ultime de l'illusion d'être le seul à exemplifier cette caractéristique.

Mais il serait tout aussi illusoire de croire que l'échec de l'authenticité conçue *de cette manière*, dans son opposition radicale aux forces d'aliénation qui sont à l'œuvre dans le « social », devrait aboutir à un constat rigoureusement opposé, à l'absence de toute possibilité de devenir soi-même en quelque sens que ce soit, à la thèse selon laquelle *toute* authenticité, *toute* vérité de notre être relèveraient d'une duperie pure et simple. Une pensée comme celle de René Girard qui fait siennes de telles affirmations représente tout au plus une réplique à front renversé des théories qu'elle dénonce. Elle repose sur le présupposé éminemment discutable d'une insoluble contradiction entre expression de soi et règne de l'imitation ou de la convention – présupposé qui n'est lui-même qu'un sous-produit de la révolution de l'authenticité. La théorie du désir mimétique voudrait nous enfermer dans une série de dilemmes : ou bien la spontanéité absolue du désir, ou bien la « loi »

d'airain de la triangulation du désir ; ou bien la volonté autodéterminée qui trouve son unique modèle en soi-même, ou bien la généralisation illimitée du paradigme de l'envie et de l'imitation ; ou bien le « mensonge romantique », ou bien la « vérité romanesque ». Mais Girard est lui-même un « romantique » qui s'ignore au moins en ceci qu'il se contente de prendre le contre-pied de ce qu'il appelle le « romantisme » sans jamais critiquer le cadre conceptuel dans lequel celui-ci se formule. Pour lui aussi, comme pour les pensées qu'il critique, il n'existe que deux possibilités : un désir jaillissant d'un noyau de l'identité soustrait à toute contamination par le « dehors », par l'éducation, par le social, par la culture, et un désir *exclusivement* conditionné et façonné par un mimétisme social inconscient. Mais pourquoi devrions-nous prendre au sérieux une telle alternative ? Pourquoi les conventions sociales et l'imitation des autres seraient-elles *exclusivement* ce qui nous *empêche* d'être nous-mêmes et non pas aussi ce qui nous *permet* de l'être – ou de le devenir ? La pensée girardienne se borne à reproduire l'antithèse centrale qui structure les conceptions de l'authenticité – et donc de l'aliénation sociale – dans leur ensemble, elle ne remet nullement en question le cadre général dans lequel celles-ci se formulent, ce que permet de faire au contraire, croyons-nous, une mise en perspective historique comme celle que nous avons proposée dans cet ouvrage. La théorie girardienne du mimétisme n'est que le rejeton lointain de l'idéal qu'elle fustige, comme l'indique d'ailleurs sans ambiguïté le fait qu'elle coïncide trait pour trait avec l'analyse heideggérienne du On, et, à travers elle, avec celle de la société aliénée de Rousseau. Or il est peu concluant d'opposer les principes du On à ceux de l'authenticité, attendu que ces deux formules ne sont en réalité que le reflet en miroir l'une de l'autre.

1. Contrairement à ce qui se passe dans les *Carnets de la drôle de guerre*, où la question de l'authenticité est omniprésente, la seule mention explicite de l'authenticité dans *L'Être et le Néant* figure dans une note qui clôt la première partie de l'ouvrage (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, rééd. coll. Tel, 2013, p. 106), où l'authenticité est décrite comme une « reprise » de soi hors de la mauvaise foi. Pour une étude de cette notion chez Sartre, voir Philippe Cabestan, « Authenticité et mauvaise foi. Que signifie ne pas être soi-même ? », *Les Temps modernes*, 2005/4 (n° 632-633-634), p. 604-625.

2. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 390 ; trad. fr. A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2006, p. 408. Même explicitation dans *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 9, p. 42 : « S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un *Dasein* authentique possible, *c'est-à-dire peut être à lui-même en propre (das heisst sich zueigen ist)* » (nous soulignons).

3. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 16.

4. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 228 ; trad. fr. J.-Fr. Courtine, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1985, p. 188.

5. Jean-Luc Nancy, « La décision d'existence », in Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud (dir.), « Être et temps » de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*, Marseille, Sud, 1989, p. 248. Pour Nancy, « la catégorie de l'« authentique » implique de manière essentielle l'idée d'une pureté d'origine ou de provenance, d'une excellence native, par rapport à laquelle on peut se représenter ou opérer une falsification ou une dégradation « inauthentique » ». Or une telle position, aux yeux de Nancy, est « exclue » par l'analytique existentielle du fait que Heidegger affirme au § 38 de *Sein und Zeit* que l'existence authentique n'est qu'une « saisie modifiée (*ein modifiziertes Ergreifen*) » de l'existence inauthentique. On peut douter qu'il soit possible de tirer de ce passage des conséquences aussi radicales. Ce qu'il signifie à première vue est simple : l'authenticité ne constitue pas « un état d'exception » (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 130) par rapport au mode d'être le plus ordinaire du *Dasein*, celui de la quotidienneté, il ne saurait donc affranchir le *Dasein* une fois pour toutes de ce mode d'être. Qu'est-ce qui est ici de nature à « exclure » ou à invalider la traduction d'*eigentlich* par « authentique » ?

6. Sur cette étymologie, voir Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 138. Voir aussi Louis Gernet, « ΑΥΘΕΝΤΗΣ », *Revue des études grecques*, 22, 1909, p. 13-32.

7. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 391 ; trad. citée, p. 268.

8. *Ibid.*, p. 43 ; trad. citée, p. 55.

9. *Ibid.*, p. 178 ; trad. citée (modifiée), p. 139. D'autres passages, dans des cours contemporains, confirment cette équivalence. Voir par exemple *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 228 ; trad. citée, p. 198 : « L'auto-compréhension moyenne du *Dasein* prend le Soi comme non propre (*un-eigentlich*) ».

10. Martin Heidegger, *Prolegomena*, GA 20, p. 388 ; trad. citée (modifiée), p. 406.

11. On pourra se reporter ici aux analyses de Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 80.

12. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 130 ; trad. citée, p. 109.

13. *Ibid.*, p. 124 ; trad. citée, p. 106.

14. *Ibid.*, p. 175 ; trad. citée, p. 137.

15. *Ibid.*, p. 173 ; trad. citée, p. 136.

16. *Ibid.*, p. 175 ; trad. citée, p. 137.

17. *Ibid.*, p. 127 ; trad. citée, p. 108.

18. *Ibid.*, p. 127 ; trad. citée, p. 108.

19. *Ibid.*, p. 129 ; trad. citée, p. 109.

20. *Ibid.*, p. 128 ; trad. citée, p. 108.

21. *Ibid.*, p. 122 ; trad. citée, p. 105.

22. *Ibid.*, p. 126 ; trad. citée, p. 107-108.

23. *Ibid.*, p. 178 ; trad. citée (modifiée), p. 139.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 128 ; trad. citée, p. 109.

26. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, O.C. III, p. 189.

27. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 178 ; trad. citée, p. 139.

28. *Ibid.*, p. 322 ; trad. citée, p. 227.

29. *Ibid.*, p. 126 ; trad. citée, p. 107.

30. *Ibid.*, p. 128 ; trad. citée, p. 109.

31. *Ibid.*, p. 126 ; trad. citée, p. 108.

32. *Ibid.*, p. 167 ; trad. citée, p. 132.

33. *Ibid.*, p. 126 ; trad. citée, p. 108.

34. *Ibid.*, p. 126 ; trad. citée, p. 107.

35. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* et *La Violence et le Sacré*, *op. cit.*

36. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 126-127 ; trad. citée, p. 108.

37. *Ibid.*, p. 122 ; trad. citée, p. 105.

38. *Ibid.*, p. 116 ; trad. citée, p. 101.

39. *Ibid.*, p. 12 ; trad. citée, p. 33.

40. *Ibid.*, p. 116 ; trad. citée, p. 101.

41. *Ibid.*, p. 46 ; trad. citée, p. 56.

42. *Ibid.*

43. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 242 ; trad. citée, p. 210.

44. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 54, p. 267 ; trad. citée, p. 195.

45. *Ibid.*, § 9, p. 41-42 ; trad. citée, p. 54.

46. « Les deux modes d'être de l'authenticité et de l'inauthenticité – l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme – se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienne-té » (*ibid.*, p. 42-43 ; trad. citée, p. 54).

47. *Ibid.*, p. 129 ; trad. citée, p. 109.

48. *Ibid.*, p. 42 ; trad. citée, p. 54.

49. Voir *Sein und Zeit*, respectivement p. 130 ; trad. citée, p. 110 et p. 317 ; trad. citée, p. 225. Sur toute cette question de l'ipsité, on pourra se reporter à notre article « L'énigme du *Selbst* dans l'ontologie fondamentale heideggerienne », art. cit.

50. Alfred Ernout et François Thomas, *Syntaxe latine*, op. cit., p. 189.

51. Voir notamment, sur les liens nature / existence, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 240-241 ; trad. citée, p. 208-209.

52. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 391 ; trad. citée (modifiée) p. 268. La traduction de Martineau substituée par erreur « exigence » à « existence ».

53. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 437-438 ; trad. citée p. 457-458.

54. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 263.

55. *Ibid.*, § 53, p. 263 ; trad. citée, p. 192.

56. Voir, sur ce point, Martin Heidegger « Einleitung in die Phänomenologie der Religion », GA 60 ; trad. fr. J. Greisch in *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2012 ; et notre article « Le possible et l'événement », in *Il y a*, Paris, PUF, 2003.

57. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 310 ; trad. citée, p. 220-221.

58. *Ibid.*, p. 298 ; trad. citée, p. 213.

59. *Ibid.*, p. 268 ; trad. citée, p. 195.

60. *Ibid.*, p. 299 ; trad. citée (modifiée) p. 213. Martineau rend *Durchsichtigkeit* par « translucidité » pour une raison qui nous échappe – peut-être parce qu'il hésite devant ce que cette transparence pourrait avoir encore de « métaphysique » ? Le fait est, en tout cas, que « translucide » se dit en allemand *durchscheinend* ou *transluzent*, et que *durchsichtig* ne veut rien dire d'autre que « transparent ». En outre, cette traduction a le tort de masquer le lien généalogique qui existe entre la transparence de Kierkegaard et celle de Heidegger.

61. *Ibid.*, p. 146 ; trad. citée (modifiée), p. 120-121.

62. *Ibid.*, p. 268 ; trad. citée, p. 195.

63. Voir *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 440 : « je suis absolument résolu dans le choix que j'ai fait de moi-même » ; « en s'avançant vers sa mort, le *Dasein* peut devenir responsable de lui-même en un sens absolu. Il "peut" se présupposer soi-même dans son être, c'est-à-dire se choisir soi-même. »

64. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 270 ; trad. citée, p. 196.

65. *Ibid.*, p. 268 ; trad. citée, p. 195.

66. *Ibid.*, p. 271 ; trad. citée, p. 197.

67. *Ibid.*, p. 275 ; trad. citée, p. 199.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 273 ; trad. citée, p. 198.

70. *Ibid.*, p. 248 ; trad. citée, p. 183.

71. *Ibid.*, p. 287 ; trad. citée, p. 207.

72. *Ibid.*, p. 288 ; trad. citée (modifiée), p. 207.

73. *Ibid.*, p. 297 ; trad. citée, p. 212.

74. *Ibid.*, p. 222 ; trad. citée (modifiée), p. 165.

75. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 406 ; trad. citée (modifiée), p. 344.

76. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum*, O.C. X, p. 195. Voir *supra*, chap. xvi.

77. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 12 ; trad. citée, p. 33.

78. *Ibid.*, p. 307 ; trad. citée, p. 219.

79. Voir *supra*, [ici](#) et [là](#).

80. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 188 ; trad. citée, p. 145.

81. Søren Kierkegaard, *L'Alternative*, O.C. IV, p. 215.

82. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 408 ; trad. citée, p. 346.

83. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 79-82. Voir les remarques de Jean Greisch sur ce point dans *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p. 169-170.

84. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 322 ; trad. citée (modifiée), p. 227-228.

85. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, II, 5 (trad. fr. P. Hadot).

86. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 384 ; trad. citée, p. 265. Sur la « légèreté » du On, voir p. 128 ; trad. citée, p. 108.

87. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, VII, 29. Sur l'*apeiron*, « l'abîme du temps infini dans l'un et dans l'autre sens » : *Pensées*, IV, 3. On pourra se reporter sur ces questions aux analyses de Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 192 sq. Goldschmidt parle notamment d'un « instant "totalisant" » (p. 49 et 199) qui peut être rapproché de l'*Augenblick* heideggerien. Voir aussi nos remarques dans « De la surprise du *Dasein*. Conjectures sur deux phrases de *Sein und Zeit* », *Alter. Revue de phénoménologie*, 24, 2016, p. 47-68.

88. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 195 ; trad. citée, p. 149.

89. *Ibid.*, p. 300 ; trad. citée, p. 214.

90. *Ibid.*, p. 195 ; trad. citée, p. 149 : « Le vouloir "rassuré" sous la conduite du On ne signifie cependant pas une extinction de l'être pour le pouvoir-être, mais seulement une modification de cet être. L'être pour les possibilités se manifeste alors le plus souvent comme simple *souhait*. »

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, p. 193 ; trad. citée, p. 148.

93. *Ibid.*, p. 136 ; trad. citée, p. 114.

94. *Ibid.*, § 41, p. 194 ; trad. citée, p. 149.

95. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, p. 23 ; trad. fr. G. Kahn (modifiée), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. Classiques de la Philosophie, 1967, rééd. coll. Tel, 1980, p. 23. Voir aussi *Sein und Zeit*, op. cit., p. 300 ; trad. citée, p. 214 : « En étant résolu, le *Dasein* agit déjà. » La source de cette affirmation se trouve peut-être chez Augustin, *Confessions*, VIII, ix, 20 : *Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle jam facere erat* : « Ici, en effet, la faculté de faire était identique à la volonté, et le "vouloir" lui-même était déjà le "faire". »

96. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, p. 23.

97. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, GA 6.2, p. 264-282 ; trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche*, II, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1971, p. 236-251.

98. *Ibid.*, p. 173 ; trad. citée, p. 156. Voir aussi *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 295.

[99.](#) Martin Heidegger, « Die Selbstbehauptung der deutschen Universität », in *Reden und andere Zeugnisse*, GA 16, p. 113 ; trad. fr. F. Fédier, in *Écrits politiques 1933-1966*, Paris, coll. Bibliothèque de Philosophie, Gallimard, 1995, p. 105.

[100.](#) Martin Heidegger, GA 16, p. 112 ; trad. citée (modifiée), p. 104.

[101.](#) *Ibid.* Sur cette extension des notions d'authenticité et de déchéance au peuple et à son histoire, on pourra également se reporter à *l'Introduction à la métaphysique*, où « l'obscurcissement du monde » est conçu comme le produit tour à tour et indistinctement de la « fuite des dieux », de la « destruction de la terre », de la « grégorisation de l'homme (*die Vermassung des Menschen*) » et de la « prépondérance du médiocre (*der Vorrang des Mittelmässigen*) » (GA 40, p. 48 ; trad. citée, p. 56). « L'esprit » et la « grandeur » finissent alors par succomber aux assauts du nivellement et de « la prédominance d'un niveau moyen (*die Vorherrschaft eines Durchschnitts*) où tout est égal et indifférent » (GA 40, p. 49 ; trad. citée, p. 57). Le remède ne peut venir que d'une décision du peuple en faveur de l'être et, avec lui, de ce qui porte en lui le « destin de l'Occident » (GA 40, p. 53 ; trad. citée, p. 61).

[102.](#) Martin Heidegger, « Nach der Rede des Führers am 17 Mai 1933 », GA 16, p. 48 ; trad. citée (modifiée), p. 113.

[103.](#) Voir sur ce point les analyses de Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences*, trad. fr. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1988, notamment p. 184-190.

[104.](#) *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 385 ; trad. citée, p. 265.

[105.](#) Il est inutile d'insister sur le fait que le *Dasein* désigne l'être-là *singulier*, et que sa transposition sur le plan du peuple n'a rigoureusement aucun sens du point de vue de l'économie de l'ontologie fondamentale. Mesurer l'étendue de cette défiguration systématique de sa propre conceptualité entreprise par Heidegger à partir de la période du rectorat est une tâche qui reste largement à accomplir.

[106.](#) Nous faisons référence, bien sûr, à l'antisémitisme qui s'exprime dans les *Cahiers noirs*.

[107.](#) *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 130 ; trad. citée, p. 110.

[108.](#) *Ibid.*, p. 178 ; trad. citée, p. 139.

[109.](#) *Ibid.*, p. 127 ; trad. citée, p. 108.

[110.](#) Voir Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, *op. cit.*