

**ARETE. VOLUMEN EXTRAORDINARIO 1990**

**LIBERTE ET DEVOIR  
OU  
LA REVOLUTION SOUS LES AUSPICES DU DESTIN**

**Nicole Blondel-Parfait**



Notre propos portera aujourd'hui sur le jeu de la liberté et du devoir dans la pensée de ce qu'il est convenu d'appeler le "premier" Heidegger, c'est-à-dire la pensée heideggerienne telle qu'elle se déploie jusqu'en 1935 et "L'introduction à la métaphysique", les cours sur Nietzsche qui commencent à la même époque assurant, particulièrement en ce qui concerne le thème "morale et politique", la liaison entre le "premier" et le "second" Heidegger. Nous n'aborderons ici ni le tournant de la pensée, ni le second Heidegger. Le problème serait alors trop vaste et trop complexe pour tenir ou plutôt être tenu dans le cadre d'une conférence. D'ailleurs l'exposition remarquable du Dr. Salomon Lerner nous a permis de comprendre où voulait en venir Heidegger dans la deuxième partie de son oeuvre.

Si nous avons choisi d'étudier les rapports de la liberté et du devoir dans la pensée de Heidegger, c'est parce qu'il nous semble qu'un éclaircissement de ces rapports permettrait de comprendre pourquoi cette pensée a pu en 1933-34 au moins, au moment de l'engagement politique du penseur, et beaucoup plus longtemps encore aux yeux de nombre d'intellectuels se présenter comme l'une des pensées sinon la pensée la plus révolutionnaire de ce siècle, et peut-être encore se présenter comme telle aujourd'hui. Cette ultime possibilité pourrait en tout cas servir de base au débat qui suivra notre intervention.

Dans un colloque de philosophie qui se tient, entre autres, dans le cadre de la commémoration du bicentenaire de la Révolution française, il nous a semblé que le thème non seulement coulait de source, mais pouvait apporter un peu de sang neuf à cet esprit révolutionnaire que l'on déplore parfois d'avoir perdu, mais peut-être aussi un regard critique sur la tentation de radicalité toujours latente dans ce même esprit lorsqu'il s'éveille.

Notre thèse est la suivante:

Cette pensée qui pousse la radicalité jusqu'à ne pas admettre pour la liberté d'autres fondements qu'elle-même, nous semble à la fois accomplir et subvertir à l'extrême les principes de la Révolution française et de notre monde moderne occidental. Elle les accomplit en ce qu'elle assoit le triptique essentiel et emblématique = liberté, égalité, fraternité, non plus seulement sur le fondement de l'évidence (comme dans la Révolution américaine) ou du droit (Révolution française) mais sur le fondement *métaphysique* de l'existence conçue comme un être-soi-même-au-monde avec les autres *historiquement situé*. Mais elle les subvertit en ce que ce triptique dans lequel les révolutionnaires voyaient à la fois les conditions de possibilité et les symboles du progrès de l'histoire, devient chez Heidegger par une transmutation des concepts et des valeurs une pure forme par laquelle il devient possible de rendre chacun conforme à son destin, et tous conformes au Destin.

Nous avons dit transmutation des concepts - Pourquoi?

— La liberté pour Heidegger, n'est plus celle, positive, d'un sujet qui s'autodétermine et s'auto-limite dans et par les termes d'un contrat, mais celle, doublement négative mais cependant absolue, d'une existence déterminée par la finitude mais ayant à se rendre maître par sa vérité essentielle, ou son essence comme être-dans-la-vérité, de la vérité, c'est-à-dire de la vérité du monde.

— L'égalité n'est plus simplement celle, reconnue et assignée comme principe imprescriptible de l'homme-sujet, opposable par conséquent même à la volonté générale, mais, au regard de la tâche qu'impose le Destin ou l'histoire - à savoir encore une fois le décèlement de la vérité dans et par la construction du monde à venir - seulement l'équivalence des tâches et des métiers pour la construction de la communauté du peuple dans et par laquelle seulement le destin peut se réaliser comme tel.

— La fraternité n'est plus seulement la conséquence sociale logique des deux droits imprescriptibles déjà cités, mais une tâche imposée au *savoir* par le Mitsein authentique, la création de la communauté organique du peuple, comme principe ontologique de l'existence.

De simplement premières et irréductibles, la liberté, l'égalité et la fraternité deviennent donc une fin ontologique. Cette fin, utopique *par*

*essence*, si l'on tient à respecter les acquis de l'analytique existentielle, ne saurait échapper, dès que l'on tente de passer à sa réalisation pratique, à la domination d'une vision du monde et/ou de l'histoire.

Principe ontologique fondateur de la vérité, la liberté devient donc par un retournement dialectique, proprement philosophique, assujéti à un savoir qui impose des devoirs. Le premier de ces devoirs est alors, en bonne logique, un devoir politique au plus haut sens du terme d'éducation du peuple qui ne sait pas. Voilà la raison profonde de l'engagement de Heidegger dans et pour l'Université en 1933. C'est l'engagement du maître non pas simplement pour le savoir, mais pour la réalisation d'une vision de l'histoire qui donne la clé du savoir. S'il serait excessif de dire que les circonstances historiques dans lesquelles cet engagement eut lieu, n'a pas eu d'autre fonction que celle de détonateur, j'affirmerai que cet engagement était déjà en tant que tel en germe dans *Sein und Zeit* (*SuZ*), que *SuZ* est déjà à lui seul, comme oeuvre, cet engagement même.

Voilà donc ce que nous voudrions démontrer et donc démonter.

Nous citerons une courte phrase de Heidegger pour annoncer les insuffisances des analyses qui vont suivre d'une part et préciser la méthode utilisée, celle-là même dont Heidegger demeura, malgré sa vigilance, prisonnier, et nous laisserons le soin de juger si elle nous a réservé le même sort.

“La difficulté de ce genre de recherche (la déconstruction phénoménologique) consiste précisément à la rendre critique, en un sens positif, à l'égard d'elle-même”<sup>1</sup>.

Ont sait que toute la pensée de Heidegger repose sur la pierre angulaire d'une nouvelle détermination de l'homme comme DA-SEIN, c'est donc de là que je partirai moi-aussi.

Que'est-ce que le Dasein?

Le Dasein est l'étant pour lequel “il y va en son être de cet être même”<sup>2</sup>

---

1. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1976, § 7 p. 36. Toutes les citations de *SuZ*, seront faites dans cette édition.

2. *SuZ* p. 12.

Ce qui caractérise le Dasein en tant que tel, c'est donc non seulement la capacité d'avoir un rapport à soi, mais, au sein de ce rapport, la compréhension de son être comme le sien propre ayant-à-être. C'est cette compréhension qui permet à Heidegger de dire que le Dasein existe en tant que-son-propre but<sup>3</sup>, ou mieux en tant que son propre devoir. Ce devoir il faut l'entendre tout d'abord au sens ontique du terme. Etant, il est imposé au Dasein de devoir être. C'est le Zu-sein constitutif de l'intentionnalité essentielle du Dasein et corrélatif de sa finitude originelle. Cependant avec la compréhension de cette finitude et de ce devoir-être, le Dasein a également la révélation de son pouvoir/savoir-être-pour-sa-propre-possibilité, c'est-à-dire la révélation de sa liberté fondamentale eu égard à la réalisation de cet être. A lui de choisir la forme qu'il donnera à son être. C'est dans ce choix que réside ce que nous appellerons le devoir ontologique du Dasein, qui n'est certes pas extérieur ou étranger au devoir au sens moral du terme qu'il comprend à titre de possibilité ontique.

Par conséquent, dès le début de *SuZ*, dans cette définition initiale du Dasein se cache au coeur de l'essence toujours à construire ou à reconstruire de l'homme le jeu de la liberté et du devoir, des devoirs qu'implique cette liberté comme conscience de sa propre absoluité. C'est sur ce paradoxe que repose non seulement *SuZ*, mais toutes les oeuvres de Heidegger jusqu'en 1935 au moins. La pensée n'ayant alors "apparemment" pas d'autre tâche que de tenter de dénouer ce paradoxe en mettant à jour non seulement les conditions de possibilité de l'action mais également les réquisits ontologiques d'une éthique possible. C'est pourquoi Heidegger pourra dire dans la *Lettre sur l'humanisme* qu'étant ontologie fondamentale, *SuZ* est également éthique originelle.

Cependant l'analytique existentielle du Dasein montre que celui-ci n'a, dans la banalité quotidienne, le plus souvent pas conscience que la réalisation de son devoir-être repose sur le fondement de sa liberté essentielle.

"Le Dasein vit de prime abord et le plus souvent sur le mode de l'"Uneigentlichkeit", de l'inauthenticité ou de l'impropriété, dit Heidegger,

---

3. "L'être du Dasein ne peut avoir lui-même aucune finalité car cet être n'est, tel qu'il est, qu'en vue de lui-même" (*SuZ* p. 123).

autrement dit sur le mode de l'être-pris par le monde ou mieux de l'être-pris par l'étant intra-mondain que le Dasein comprend immédiatement comme le moyen de la réalisation de son devoir être ontique, voire ontologique.

Ici rebondit le paradoxe déjà rencontré.

En effet d'un côté Heidegger prend bien soin de préciser que puisque:

“Le Dasein existe toujours selon l'un de ces deux modes –Eigentlichkeit ou Uneigentlichkeit– ou dans une indifférence modale à l'égard de ceux-ci”<sup>4</sup>,

cette distinction ontologique ne saurait exprimer un jugement de valeur, mais signale également la possibilité qu'a toujours le Dasein de “se choisir soi-même, de “se conquérir”. Si de cette conquête dépend certes l'authenticité du Dasein, à l'inverse:

son “aliénation ne vise en aucune manière un être “inférieur” ou un degré d'être plus “humble” ”<sup>5</sup>.

C'est clair, si *SuZ* en tant que traité d'ontologie fondamentale peut être également éthique originelle, ce n'est pas un traité d'éthique au sens traditionnel du terme.

Cependant lorsque Heidegger passe à l'analyse du *Mitsein*, de l'être-avec-autrui qui comme l'être-au-monde est une structure existentielle du Dasein, la distinction de l'authenticité et de l'inauthenticité semble perdre de sa neutralité éthique. Même si le caractère toujours très formel de l'analyse ne permet pas à Heidegger d'énoncer les règles d'une morale authentique, le trait fondamental de celle-ci est cependant déjà esquissé lorsque, après avoir distingué les deux modes positifs de la sollicitude (*Fürsorge*) qui porte naturellement, structurellement, le Dasein à reconnaître autrui comme semblable à lui: se substituer (*einspringen*) à autrui dans ses possibilités d'être ou le devancer (*vorausspringen*) pour les lui présenter comme telles – il insiste sur les conditions de possibilité d'une *juste* rencontre de la cause et/

---

4. *SuZ* p. 53.

5. *SuZ* p. 48.

ou de la chose commune (die gemeine Sache), c'est-à-dire la découverte de cette cause ou de cette chose commune dans sa véritable objectivité. Le terme utilisé par Heidegger est "die rechte Sachlichkeit", qui dit l'objectivité qu'elle doit être<sup>6</sup> pour que l'objet et plus fondamentalement la chose commune, le monde, soit dévoilé conformément à son être, c'est-à-dire dans sa pragmatité, son être-pour l'homme.

Cette juste rencontre du monde dans sa véritable objectivité n'est possible, dit Heidegger, que si est préalablement réalisé l'être-en-commun authentique:

"Die *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt"<sup>7</sup>.

"Seule la solidarité *authentique* rend possible l'objectivité vraie qui délivre l'autre à lui-même dans sa liberté".

Apparaît ici, exprimé pour la première fois la liaison d'essence entre l'authenticité du Dasein, la communauté et le savoir vrai - celui qui décèle le monde toujours déjà là, reconnu bien que travesti, mais toujours encore à construire selon son essence comme monde *par* et *pour* nous.

L'analyse à peine esquissée ici sera développée négativement dans le paragraphe suivant où Heidegger explicite le mode d'être courant, inauthentique, de l'être-avec-autrui: das "Man", le On, ou encore l'opinion publique, die Öffentlichkeit.

"Le public, dit-il, qui a toujours raison, décide en premier de l'interprétation du monde et du Dasein. Et cela non point en raison d'un rapport ontologique privilégié et primordial à l'égard des "choses", mais en raison du fait qu'il se refuse d'aller "au fond des choses", *insensible qu'il est à toutes les distinctions de niveau et d'authenticité*. Le public obscurcit tout et fait passer ce qu'il a ainsi dissimulé pour une chose parfaitement connue et accessible à tous"<sup>8</sup>.

---

6. Le premier sens de "recht" donné par le dictionnaire est "richtig", "passend", "wie es sein soll".

7. SuZ p. 122.

8. SuZ p. 127, c'est nous qui soulignons.



Le On qui, de façon générale, détermine le mode d'être du Dasein, est non seulement la raison de l'obscurcissement du monde, mais encore de l'occultation de cet obscurcissement. Par conséquent la dictature du On qui caractérise le mode d'être-en-commun de la banalité quotidienne représente non seulement la dictature d'un non-savoir mais dans la mesure où il présente sa vérité comme une évidence, le On contraint le Dasein individuel à l'aliénation de son être propre comme liberté dans ce non-savoir.

Est-ce à dire contre l'explicitation initiale de l'essence du Dasein que ce dernier, qui est toujours un Dasein existant de fait dans le monde inauthentique régi par la dictature du On, est voué à l'inauthenticité?

Est-ce à dire que le rapport ontologique qui lie le Dasein au monde et constitue en tant que tel le Dasein comme Dasein, est voué à être oublié dans un oubli de l'oubli dont on ne voit pas très bien qui ou quoi pourrait soulever le voile?

Si la considération de la réalité quotidienne semble imposer une réponse positive à ces questions, s'en tenir là impliquerait que l'on *ne veuille* précisément *pas* se souvenir que ce qui constitue l'essence propre de l'homme, c'est la liberté, c'est-à-dire un pouvoir/savoir-être aussi pour des possibilités authentiques. Cette liberté qui se présente comme telle dans la situation, c'est-à-dire dans les situations qui imposent un choix et exposent le Dasein à l'angoisse et le plus souvent à la fuite. Si ce ne-pas-vouloir, cette fuite devant la liberté est certes l'attitude première du Dasein, il demeure en tant que tel encore une forme de vouloir.

“C'est l'être-au-monde lui-même qui, par son mode d'être quotidien (c'est-à-dire l'oubli de soi dans le monde par soumission à l'explicitation préétablie des rapports de l'homme au monde fournie par l'opinion publique), se dérobe et se dissimule à soi de prime abord”, dit Heidegger<sup>9</sup>.

Ce “lui-même” signifie que la dictature du On ne peut avoir lieu que grâce à l'accord avoué ou tacite, conscient ou inconscient (cas le plus fréquent) du Dasein. En tant que pouvoir/savoir-être-soi-au-monde, le Dasein

a toujours déjà et toujours à nouveau la possibilité d'être soi-même authentiquement au monde. La *clé* de cette possibilité authentique est le *savoir* de cette liberté fondamentale<sup>10</sup>.

Que conclure de tout ceci?

– Tout d'abord que si la rencontre du monde dans sa vérité comme monde par et pour nous dépend de l'authenticité du Dasein comme être-au-monde-aussi-avec-les-autres, cette possibilité érige l'authenticité posée formellement comme neutre d'un point de vue éthique en devoir, celui qu'a le Dasein à l'égard de sa possibilité la plus insigne comme pouvoir/savoir-être dans la vérité parce qu'être-au-monde constitutif de ce monde. Mais ce devoir ne peut être perçu comme tel que dans la prise de conscience de l'être-soi-même en propre comme pouvoir/savoir-être pour des possibilités authentiques et inauthentiques, c'est-à-dire dans un *savoir essentiel* de la liberté fondamentale du Dasein qui n'existe véritablement que s'il est porté par la *volonté* de cette liberté.

Lorsque Heidegger dit:

*“L'ipséité authentique ne repose sur aucune situation d'exception qui adviendrait à un sujet libéré de l'emprise du On; elle ne peut être qu'une modification existentielle du On, qui a été défini comme un existentiel”*<sup>11</sup>.

Cette modification essentielle, c'est la reconnaissance conjointement de la finitude et de la liberté du Dasein - reconnaissance qui ne peut avoir lieu

---

10. Cf. le paragraphe 58 de *SuZ* où Heidegger fait l'analyse ontologique de ce savoir existentiel, condition de la liberté authentique. S'enracinant dans la conscience de la finitude, c'est la volonté d'assumer cette finitude qui ouvre, avec la liberté, l'horizon de la vérité comme possibilité authentique du Dasein. “Le soi, qui en tant que tel a à poser le fondement de soi-même, ne peut jamais s'en rendre maître, et pourtant il a à prendre en charge, en existant, l'être-au-fondement... Le Dasein est son fondement en tant qu'il existe, c'est-à-dire en tant qu'il se comprend à partir de possibilités et que, se comprenant ainsi, il est (assume) l'être-jeté” (*SuZ* p. 285).

11. *SuZ* p. 129-130

qu'à partir de la *volonté de se rendre libre* pour une telle reconnaissance<sup>12</sup>, et qui ne peut être comme telle, c'est-à-dire s'accomplir, qu'à partir de la volonté résolue de *s'engager* dans des possibilités authentiquement *choisies*. Car le Dasein existant toujours facticiellement, la résolution d'un être authentique, c'est-à-dire d'un être-soi-même-en-propre-au-monde ne peut avoir lieu que sous la forme d'un *engagement* dans une possibilité *de fait*<sup>13</sup>. En d'autres termes, la résolution n'est pas une forme vide. "La résolution n'existe que comme décision", dit Heidegger, c'est-à-dire comme engagement dans une possibilité réelle, fut-elle irréalisable.

Ces analyses certes un peu rapides, puisque nous avons "fort légèrement" sauté les § 58-59-60 de *SuZ* où Heidegger explicite les structures de la conscience et les conditions d'une résolution authentique, nous permettent cependant de comprendre pourquoi Heidegger auquel on reprochait de ne pas avoir fait de traité de morale a pu répondre que si *SuZ* est un traité d'ontologie fondamentale, il est en même temps mise à jour de l'éthique originelle, en ce qu'il découvre l'*ethos* propre de l'homme, son lieu de séjour: le monde qu'il partage en poète avec les autres.

Mais s'il est clair que cette éthique originelle implique dans la pratique (puisque le Dasein est toujours facticiel) une morale de la volonté nullement intempestive, un appel sinon à l'action du moins à l'engagement, engagement par lequel le Dasein gagne son être authentique comme pouvoir/savoir-être-

- 
12. Dans le § 58 de *SuZ* Heidegger montre comment le vouloir-avoir-conscience du soi propre, libre et fini est la condition de possibilité de la compréhension correcte de l'appel de la conscience. Sans la volonté de se rendre libre pour l'être-en-faute le plus propre (la finitude originelle à laquelle on se trouve, à chaque instant, dans chaque choix, à nouveau confronté) il ne saurait en effet y avoir de compréhension de la responsabilité absolue du Dasein dans le choix des possibilités qui s'offrent à lui. C'est la volonté de se rendre libre pour sa liberté absolue mais finie qui soustrait le Dasein à la sphère du On, aux multiples interprétations dérivées de la faute ("ce qui ne satisfait pas à la règle pratique et à la norme publique") et aux tout aussi multiples opérations permettant de se déculpabiliser à bon compte.
  13. Dès le début du § 58 Heidegger met ses lecteurs en garde contre une interprétation trop formaliste des analyses certes formelles de la conscience et de la résolution (celle que choisira pourtant K. Löwith par exemple). "L'appel (de la conscience) ne donne pas à comprendre un pouvoir-être idéal, absolument général; il révèle celui-ci comme le pouvoir-être à chaque fois isolé d'un Dasein particulier. (*SuZ* p. 280).

soi-au-monde, on ne voit cependant pas quelles pourraient être les règles de cette pratique puisque la liberté posée au fondement du Dasein est absolue. Pourtant, de toute évidence, le Dasein authentique ne saurait être Caligula.

Le problème des règles de l'action n'est effectivement jamais abordé comme tel, thématiquement, dans l'œuvre de Heidegger. Cependant Heidegger reconnaît la nécessité de telles règles. Dans la *Lettre sur l'humanisme* il dit:

“Peu après l'apparition de *Sein und Zeit*, un jeune ami me demanda: “Quand écrirez-vous une éthique?”

“Là où l'essence de l'homme est pensée de façon aussi essentielle, c'est-à-dire à partir uniquement de la question portant sur le vérité de l'être mais où pourtant l'homme n'est pas érigé comme centre de l'étant, *il faut que s'éveille l'exigence d'une intimation qui le lie*, et de règles disant comment l'homme, expérimenté à partir de *l'existence à l'être doit vivre conformément au destin*. Le vœu d'une éthique appelle d'autant plus impérieusement sa réalisation que le désarroi évident de l'homme, non moins que son désarroi caché, s'accroissent au delà de toute mesure. *A cet établissement du lien éthique nous devons apporter tous nos soins*”<sup>14</sup>.

On pourra objecter que ces propos datent de 1947 et qu'on est dès lors en droit de penser que leur caractère “bien pensant” – car le formalisme de ces propos n'engage ou ne désengage guère le philosophe – doit beaucoup à l'expérience de la barbarie que s'est révélé être dans son essence le nazisme sous la bannière duquel Heidegger s'est *coupablement* engagé en 1933

---

14. Nous donnons ici la suite de ce passage de sa *Lettre sur l'humanisme* plus intéressante pour la perspective qu'elle découvre sur la pensée du “second Heidegger”, le penseur de la technique triomphante: “... en un temps où il n'est possible à l'homme de la technique, voué à l'être collectif, d'atteindre encore a une stabilité assurée qu'en regroupant et ordonnant l'ensemble de ses plans et de son agir conformément à cette technique, comment ignorer cette détresse? Ne devons-nous pas épargner et consolider les liens existants, même s'ils n'assurent que si pauvrement encore et dans l'immédiat seulement la cohésion de l'essence humaine? Certainement. Mais (continue Heidegger) cette pénurie dispense-t-elle pour autant la pensée de se remémorer ce qui principalement reste à penser et qui est, en tant qu'être et avant même tout étant, la garantie de la vérité?. La pensée peut-elle s'abstenir encore de penser l'être quand celui-ci, après être resté scélé dans un long oubli, s'annonce au moment présent du monde par l'ébranlement de tout étant?” *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions 3*, Gallimard, Paris 1969, p. 136-137.

(coupablement étant à entendre au sens heideggerien d'un manque de pensée, c'est-à-dire un défaut du voir anticipateur).

A ceci nous répondrons que c'est précisément le sentiment de cette nécessité d'une intimité essentielle qui lie le Dasein à lui-même et au monde, c'est-à-dire aux autres en tant que communauté historique qui a précisément poussé Heidegger à entrer en politique en 1933. Et ce parce qu'en 1933 et même dès *SuZ* tout était éthiquement prêt (au sens originel) pour un tel engagement.

En effet Heidegger avait déjà esquissé dans l'analytique existentielle les règles essentielles qui constituent l'ontologie fondamentale en éthique originelle, autrement dit déjà dévoilé les intimités qui lient le Dasein à son destin comme Dasein. Quelles sont ces règles ou ces intimités?

Elles sont au nombre de deux.

En tant qu'être-au-monde le Dasein est soumis non seulement à l'état dans lequel il se perd le plus souvent – ceci, c'est ce que nous appellerons la détermination ontique du Dasein, mais aussi, plus profondément, à la détermination ontologique de sa situation historique, c'est-à-dire à la compréhension qu'il a toujours-déjà de son monde, compréhension historiquement déterminée à partir de laquelle seulement le Dasein découvre (ou non) le champ de ses possibilités. La reconnaissance de cette détermination ontologique lie le Dasein non seulement à son passé propre, mais à l'histoire du monde qu'il partage avec les autres et qu'il a toujours à nouveau à informer avec les autres.

Il nous semble nécessaire de rappeler ici ce passage essentiel de *SuZ*:

“Si le Dasein destinal existe comme être-au-monde, si, à ce titre, il existe essentiellement dans son être-avec-autrui (Mitsein), son historial (Geschehen) est un co-historial (Mitgeschehen) et est déterminé comme *destin* (Geschick). C'est de cette façon que nous caractérisons l'historial de la communauté du peuple (Gemeinschaft des Volkes). Le destin ne résulte pas de la somme des destinées individuelles (einzelnen Schicksalen) pas plus que l'être-en-commun (Miteinandersein) ne peut être conçu comme une simple réunion de plusieurs sujets. C'est au sein de l'être-en-commun dans le même monde et dans la résolution pour certaines possibilités déterminées que d'ores et déjà (im vorhinein schon) les destinées individuelles sont conduites. C'est seulement dans la participation en commun (Mitteilung) et le combat que la puissance du destin se libère. Le destin que le Dasein porte comme destinée (das

schicksalhafte Geschick des Daseins) dans et avec sa "génération" constitue l'histo-rial complet et authentique (eigentlich) du Dasein"<sup>15</sup>.

Heidegger reviendra sur ce point comme si les choses n'étaient pas suffisamment claires – et effectivement elles ne le sont pas parce qu'elles ne peuvent pas l'être dans la forme ou plutôt la méthode choisie dans l'analytique existentielle – par l'intermédiaire de citations curieusement longues du comte York von Wartenburg. Il dit en particulier:

"La claire pénétration du caractère fondamental de l'histoire comme "virtualité", York le tire de la connaissance du caractère ontologique du Dasein humain lui-même, et non pas justement d'une théorie scientifique concernant l'objet de la considération historique. "Le fait que l'ensemble de la donnée psycho-physique n'est pas, mais vit, est le point germinal de l'historicité. Et une méditation de soi qui n'est pas orientée vers un moi abstrait mais vers la plénitude de mon être-mien, me trouvera historiquement déterminé, comme la physique me reconnaît cosmiquement déterminé. Tout autant que nature je suis histoire..." (p. 71). Et York qui a mis à jour toutes les "déterminations de rapports" inauthentiques et les relativismes "privés de soi" n'hésite pas à tirer l'ultime conséquence de cette pénétration dans l'historicité du Dasein. "Mais d'un autre côté en ce qui concerne l'historicité interne de la conscience de soi, une systématique séparée de la science de l'histoire est méthodologiquement inadéquate. De même que la physiologie ne peut faire abstraction de la physique, de même la philosophie – précisément quand elle est philosophie critique – ne peut faire abstraction de l'historicité... Le rapport à soi et l'historicité sont comme la respiration et la pression atmosphérique – et – cela peut sembler dans une certaine mesure paradoxal – la non-historicisation du philosophe m'apparaît du point de vue de la méthode comme un résidu métaphysique"... "Parce que philosopher est vivre, voilà pourquoi – ne vous effrayez pas – il y a d'après moi une philosophie de l'histoire – qui pourrait bien l'écrire!"<sup>16</sup>.

A cette question nous répondrons: mais Heidegger, bien sûr! Mais c'est anticiper sur la suite de notre propos.

Revenons donc à la deuxième intimation qui lie le Dasein à son destin. Cette intimation est la suivante, nous l'avons d'ailleurs déjà brièvement indiquée:

---

15. SuZ p. 384-385. C'est nous qui soulignons en tiretés.

16. SuZ p. 401. C'est nous qui soulignons en tiretés.

En tant que Mitsein, le Dasein a envers les autres des devoirs que révèle également l'analytique existentielle; ceux d'établir un être-avec-autrui authentique qui doit prendre la forme d'une anticipation des possibilités d'autrui qui délivre celui-ci de sa dépendance par rapport à l'explicitation préétablie du monde fournie par le On pour mettre cet autrui face à sa propre liberté.

Ces deux règles essentielles (au sens fort du terme, car ce sont elles qui ouvrent le Dasein à son essence), ces deux intimations sont complémentaires. Ce qui, seul, peut non seulement rendre possible, mais encore justifier l'anticipation des possibilités d'autrui et même imposer cette anticipation comme un devoir, c'est la compréhension de la détermination conjointe de l'homme et du monde comme le cadre à partir duquel le Dasein peut s'ouvrir à son essence comme liberté responsable de soi et du monde.

Heidegger le reconnaît ouvertement lorsqu'il déclare que c'est sa conception de l'historialité qui l'a poussé à prendre en charge le rectorat de l'Université de Fribourg.

Mais ici deux remarques s'imposent à nouveau.

1<sup>o</sup>) La compréhension de cette détermination historique ne peut rester ainsi une forme pure comme pourrait le laisser croire l'analytique de *SuZ*. Elle implique une vision de l'histoire (un contenu) et une "conception du monde" seules à même de révéler au Dasein un horizon de possibilités authentiques pour son être-possible et de les lui faire comprendre comme telles. Cette vision de l'histoire, c'est celle d'un *destin recteur*. Je rappelle cette phrase de la citation de *SuZ* que je viens de faire:

"C'est au sein de l'être-en-commun dans le même monde et dans la résolution pour certaines possibilités *déterminées* que *d'ores et déjà* (im vorhinein schon) les destinées individuelles sont *conduites*" (C'est nous qui soulignons).

La citation du passage de la correspondance de York à Dilthey n'est pas non plus innocente. Si *SuZ* n'est pas encore *thématiquement* la philosophie de l'histoire que York réclame — l'histoire comme destin, l'histoire comme accomplissement du destin (génitif subjectif et objectif) — elle en constitue par contre le fondement ontologique. La philosophie heideggerienne de l'histoire qui certes trouve son point d'appui sur l'analytique existentielle, est cependant bien moins le résultat de la déconstruction de la métaphysique que celle-ci, à l'inverse, est l'explicitation de celle-là.

En tant que telle la pensée heideggerienne de l'histoire est déjà engagement. "La pensée, dit Heidegger, agit en tant qu'elle pense"<sup>17</sup>. La pensée informe un monde en tant qu'elle le découvre par et pour elle.

On comprendra dès lors que l'anticipation des possibilités d'autrui comprise par la Dasein comme un devoir de son être authentiquement avec les autres ne peut ni dans la forme ni dans le contenu échapper à cette vision de l'histoire et à la conception du monde qui en découle.

Heidegger, d'ailleurs, ne le nie nullement. Il affirme dans le Discours de Rectorat du 27 Mai 1933:

"La volonté qui veut l'essence de l'Université allemande est la volonté qui veut la science en tant que volonté de la mission historique et spirituelle du peuple allemand comme peuple se connaissant lui-même en son Etat. Science et destin allemands doivent *simultanément* dans cette volonté de l'essence, accéder à la puissance"<sup>18</sup>.

L'anticipation des possibilités d'autrui revient donc à permettre, sous l'éclairage de la science (de l'histoire), de confronter autrui pensé authentiquement comme communauté du peuple à son destin — ce destin qui n'est autre que la science elle-même et de réaliser ainsi le Destin qui est l'ouverture d'un monde conforme à cette science essentielle, science de la vérité ou la vérité comme sens, sens du destin historial de la communauté populaire.

Accomplir ce destin, telle est la responsabilité historique du peuple allemand aux yeux de Heidegger. Et l'authenticité de tous et de chacun tiendra essentiellement dans la volonté résolue de cette responsabilité historique.

2<sup>o</sup>) C'est pourquoi la seule attitude cohérente pour celui qui *sait*, c'est l'attitude *pédagogique*.

Une autre citation du comte York dans *SuZ* annonçait déjà la tâche:

---

17. *Lettre sur l'humanisme*, Ibid p. 74.

18. Toutes les traductions du Discours de Rectorat sont personnelles.



*“Cependant le pouvoir-devenir pratique est le fondement authentique de la légitimité de toute science. Mais la pratique mathématique n'est pas la seule. La visée pratique de notre point de vue est pédagogique dans le sens le plus large et le plus profond du mot. Elle est l'âme de toute vraie philosophie et la vérité de Platon et d'Aristote”*<sup>19</sup>.

Dans le Discours de Rectorat les choses sont encore plus claires:

*“Si nous voulons l'essence de la science, dit Heidegger, il faut alors que le corps des maîtres de l'Université avance réellement aux postes les plus avancés du danger qu'est la constante incertitude du monde. S'il tient bon là-bas, c'est-à-dire si de là-bas même croissent en lui -dans l'essentielle proximité de la pression de toutes choses- le questionnement commun et le dire accordé à la communauté (c'est-à-dire le souci historial du destin de la vérité), alors il devient assez fort pour faire partie des guides ”* 20.

La tâche est précisée. Le maître authentique soucieux du destin historial et populaire de la vérité du monde (ou du monde comme vérité) doit guider la communauté vers cette vérité historique dont la réalisation nous incombe comme notre destin, c'est-à-dire aussi notre devoir.

Sur cette attitude pédagogique il y aurait beaucoup à dire. La comprendre à la manière de la philosophie traditionnelle comme la simple application pratique (par déduction ou dérivation) d'un fondement nouménal serait oublier que l'histoire pour être destinale n'en reste pas moins le champ des possibilités du Dasein comme liberté fondamentale, liberté qui lui laisse donc la possibilité également de ne pas accomplir le Destin.

C'est parce que l'histoire bien que destinale n'est pas contraignante que la pédagogie heideggerienne repose formellement au moins sur le concept de “lassen” qui en allemand dit à la fois laisser et faire.

*“Le nouvel enseignement dont il s'agit, dit Heidegger, ne signifie pas le seul apport de connaissances, mais laisser apprendre (lernen-lassen) et amener à apprendre (zum-Lernen-bringen)”*<sup>21</sup>.

---

19. SuZ p. 402. C'est nous qui soulignons.

20. C'est nous qui soulignons.

21. Conférence de Heidelberg du 30 Juin 1933. Traduction française in *Le débat* N° 48, Janvier 1988, p. 181.

Le “amener à apprendre” qui explicite le “laisser apprendre” révèle non seulement l’ambiguïté du *lernen-lassen* mais de plus que la fonction du guide ne saurait être neutre – ce que Nietzsche, lui, avait avoué sans ambage dans *Sur l’avenir de nos établissements d’enseignement*.

L’affirmation de la nécessité des trois services du travail, de la défense et du savoir qui donnent une première ébauche du contenu de la nouvelle pédagogie, apporte déjà, à elle seule, la preuve que la tâche du guide est l’engagement pour une représentation du sens de l’histoire et un certain type de société qui en est le produit destinal.

Cette représentation du sens de l’histoire n’est autre que celle du recouvrement progressif de la vérité comme *a-letheia*, dévoilement de la présence comme lieu du sens. La science au sens du savoir existentiel n’est pas autre chose que cela. C’est pourquoi Heidegger pourra dire que “toute science est philosophie qu’elle le veuille et le sache ou non”<sup>22</sup>. Dès lors la nouvelle pédagogie aura pour devoir d’éveiller la “résolution de nous conformer à cette lointaine prescription” inscrite dans l’*a-letheia* afin de regagner la grandeur du commencement pour que la science puisse devenir pour le Dasein la nécessité la plus intime de son être.

La liberté qu’il s’agit d’éveiller chez autrui devient donc la capacité de *se conformer à une prescription* qui pour être lointaine “ne s’en dresse” pas moins “devant nous”.

“L’emprise du commencement, en tant que ce qu’il y a de plus grand, est en avance sur tout ce qui vient, et ainsi nous a aussi déjà dépassé. L’emprise initiale a fait irruption dans notre avenir, elle se dresse là-bas comme la lointaine prescription qui nous est faite de regagner sa grandeur...”

C’est seulement si nous sommes résolus à nous conformer à cette lointaine prescription afin de regagner la grandeur du commencement, c’est seulement alors que la science deviendra pour nous la nécessité la plus intime de notre Dasein”<sup>23</sup>.

La prescription, c’est le savoir - savoir donné par le Destin, savoir comme destin, destin du savoir.

---

22. Discours de Rectorat.

23. Ibid.

Question: Mais *comment* se conformer?

Y a-t-il des règles qui permettent de réaliser et de garantir la conformité du Dasein à son destin?

Pour les trouver il faudrait décortiquer les trois services “également nécessaires et de même rang” exigés par le Discours de Rectorat.

Nous ne pouvons le faire ici faute de temps encore une fois. A titre d'esquisse de réponse nous dirons simplement que tout d'abord les trois services supposent la table rase de tous les savoirs et de toutes les valeurs qui servent de fondement à nos sociétés modernes.

Cet impératif était également déjà annoncé dans *SuZ* par l'intermédiaire encore une fois des textes de York. Heidegger cite:

“La tâche pédagogique de l'état, ce serait de dissoudre l'opinion publique élémentaire (le On) et de rendre autant qu'il est possible l'individualité capable de voir et de regarder en la formant. A la place d'une conscience soi-disant publique —cette extériorisation radicale— il y aurait alors à nouveau des consciences individuelles, c'est-à-dire des consciences maîtresses d'elles-mêmes”<sup>24</sup>.

L'action authentique effective, politique au sens le plus haut du terme car elle concerne le peuple tout entier, est donc la transformation de l'institution où s'élabore et se transmet le savoir, et où se forment les futurs dirigeants de la nation: l'Université. Les instruments de cette transformation sont précisément les trois services qui seuls, dans leur intime complémentarité, sont à même de permettre de lier la communauté populaire, et l'Etat qui doit l'exprimer et la garantir, à son destin.

— Le service du savoir, nous en avons déjà esquissé les contours en mettant à jour le jeu de la liberté, du devoir et du destin dans lequel s'origine l'essence du savoir: “le tenir tête découvert et questionnant au milieu de l'incertitude de l'étant dans sa totalité”<sup>25</sup>.

---

24. *SuZ* p. 249.

25. Discours de Rectorat.

— Le service de la défense doit s'entendre comme défense de ce propre populaire et historial configurateur de monde.

— Le service du travail doit être compris comme la condition de possibilité de la mise en oeuvre d'un Mitsein authentique.

Rappelons que dans *SuZ*, c'est au travail que le Dasein rencontre d'abord les autres. En tant que tel le travail est donc le lieu et le moyen privilégié de la possibilité de la prise de conscience par chacun de son appartenance à la communauté du peuple. Ce point est fondamental car la prise de conscience de cette réalité populaire historiale est la condition d'un avenir authentique. C'est pourquoi le chômage surtout à l'échelle de celui qui se développe au début des années 30 est le danger le plus pressant car il signifie la destructuration complète du corps social, ce qui implique à très brève échéance la perte du monde (ce monde fut-il inauthentique c'est encore un monde) et la mort de l'esprit qui le sous-tend tout autant qu'il s'y nourrit. Et avec la perte de ce propre, ce qui s'avance c'est l'impossibilité de tout avenir authentique. Voilà pourquoi Heidegger soutiendra le programme de grands travaux lancés par Hitler.

Car pour lui:

“La création d'emplois n'est pas seulement le moyen de supprimer la détresse matérielle, pas seulement le moyen d'éliminer le découragement ou même le désespoir intérieur, la création d'emplois n'est pas seulement le moyen de *repousser* ce qui nous opprime et nous accable, le programme de création d'emplois est, en même temps et en propre, organisation et construction du nouvel avenir de notre peuple. Fournir du travail aux concitoyens sans travail et sans salaire doit en premier lieu redonner à ces derniers la capacité d'exister dans l'Etat et pour l'Etat et, par là même, pour le peuple tout entier. Le concitoyen qui a accédé au travail doit alors faire l'expérience du fait qu'il n'est pas rejeté, ni laissé pour compte, qu'il est intégré à l'ordre du peuple, et que chaque service et chaque prestation possèdent une valeur propre, ayant un équivalent dans d'autres prestations et d'autres services. Par cette expérience, il doit retrouver à ses propres yeux la juste dignité et la juste forme d'âme, et acquérir aux yeux des autres compagnons la juste assurance et la juste détermination”<sup>26</sup>.

---

26. Discours aux ouvriers accueillis à l'Université de Fribourg du 22 Janvier 1934. Traduction française, op. cit p. 188. C'est nous qui soulignons en tiretés.

Voilà pourquoi également le travail qui, en ces temps de détresse, n'est pas seulement un *droit*, mais aussi un *privilège*, implique en outre des *obligations*.

La première de ces obligations, c'est d'être capable de "sacrifier" ses goûts et ses aspirations personnelles à la construction de l'avenir du peuple allemand. Ce "sacrifice" n'est rien moins que celui de la liberté de droit de l'individu (ou si l'on veut de la conception bourgeoise de la liberté). Si je mets des guillemets à sacrifice, c'est bien entendu parce que le Dasein authentique ne saurait concevoir l'abandon de ses désirs personnels comme un sacrifice. Les désirs personnels n'appartiennent pas à la dimension de l'historial. L'authenticité ontologiquement pensée ne saurait exclure le souci du Mitsein authentique.

Dès lors, et en conséquence, l'égalité de droit des individus n'a plus de sens. L'égalité ontologique de tous les hommes en tant que Dasein affirmée par l'analytique existentielle ne peut-être comprise que comme l'égale valeur des prestations, c'est-à-dire des métiers, et des services au regard de la fin ontologique de l'existence historique: l'accomplissement du Destin de la communauté populaire par laquelle celle-ci seulement pourra conquérir sa vérité. Nous disons "l'égale valeur" des métiers parce que Heidegger lui-même emploie le terme de valeur dans le passage du Discours de Rectorat que je viens de citer. Ce qui est pour le moins étonnant quand on sait que les valeurs représentent pour lui l'ultime produit de la métaphysique de la subjectivité qui fonde la modernité. Il est clair par conséquent que pour Heidegger il faut penser contre les valeurs. Mais s'il est vrai que la destruction du On implique bien la destruction des valeurs traditionnelles, la tâche de la pensée devient par contre difficile lorsque l'on veut mettre à jour et mettre en place les conditions de possibilités d'un nouvel ordre social ("ordre" est encore de Heidegger), et employer les termes de services (Dienst) ou de lien (Bindung) n'est qu'un truchement du langage... ou de la pensée sur lequel il y aurait à s'interroger longuement (ce que je ne pourrai non plus faire ici).

Cette équivalence des prestations, Heidegger ne cesse de la réaffirmer tout au long du Rectorat, sous une forme ou sous une autre, et en particulier sous la forme de la suppression de la distinction travail intellectuel travail manuel et de la valeur liée à cette distinction - valeur que Heidegger stigmatise en transposant l'opposition travailleur intellectuel travailleur manuel en opposition de ceux qui "*sont*", entendons se prétendent, "cultivés" et les "incultes" dans le discours du 22 Janvier 1934 par exemple.

Il dit toujours dans ce même discours du 22 Janvier 1934 après avoir souligné la volonté nouvelle qu'il croit déceler dans le nazisme de "jeter un pont vivant entre le travailleur manuel et le travailleur intellectuel":

"Le savoir de la science authentique ne se différencie *absolument pas dans son essence* du savoir des paysans, du bûcheron, du travailleur de la terre et des mines, de l'artisan..."

Si le savoir de la science authentique ne se différencie absolument pas dans son essence du savoir du travailleur manuel, c'est précisément parce que le *travail* pour Heidegger est un *savoir*.

Et le centre de la pensée politique de Heidegger est là, à notre avis: dans une nouvelle définition du travail qui dépend peut-être moins de la nouvelle définition du savoir, la science existentielle, que celle-ci ne dépend de celui-là. Heidegger écrit:

"Le travail n'est pas simplement la production de biens pour d'autres. Le travail n'est pas non plus seulement l'occasion et le moyen de gagner un salaire. Mais au contraire: Le travail est pour nous le terme pour tout faire et tout agir réglé qui implique la responsabilité de l'individu (des Einzelnen), du groupe et de l'Etat et qui est aussi au service du peuple".

et il poursuit:

"Il y a travail seulement là, *mais aussi partout* là où la libre capacité de se résoudre et la persévérance de l'homme s'emploie à imposer une volonté et une tâche. C'est pourquoi chaque travail, *en tant que travail*, est spirituel, car il trouve son fondement dans une connaissance qui se développe *librement* et une compréhension de l'ouvrage qui suit la règle, c'est-à-dire un savoir véritable et approprié. La prestation du travailleur de la terre n'est, en son fondement, pas moins spirituelle que l'occupation du savant"<sup>27</sup>.

En disant tout à fait explicitement dans ce texte que le travail en tant que tel "trouve son fondement dans une connaissance qui se développe *librement* et une *compréhension* de l'ouvrage qui suit la règle, c'est-à-dire dans un savoir véritable et approprié", Heidegger ne fait que reconduire le travail dans son fondement ontologique: la préoccupation circonspecte (Besorgen) dont il avait montré dans *SuZ* qu'elle était, en tant que "s'y

---

27. Ibid. C'est encore nous qui soulignons en tiretés.

connaître dans le monde” instaurateur de ce monde même, un mode privilégié de la connaissance bien que cela n'apparaisse pas comme tel au Dasein de la banalité quotidienne car se situe dans l'inauthenticité de l'être pris par le monde.

Il faudrait bien sûr ici se poser deux questions:

1<sup>o</sup>) Celle de la légitimité de ce retour au fondement, ce qui reviendrait à se demander s'il n'y a pas dans l'évolution moderne du travail une rupture historique -celle qui donne naissance à la technique moderne- qui interdirait d'assimiler le travail moderne à celui mis en oeuvre par un quelconque savoir-faire dont la *poiesis*? grecque donne bien sûr le modèle, mais auquel seuls peut-être le travail du paysan (exemplaire pour Heidegger) ou celui de l'artisan seraient encore conformes.

2<sup>o</sup>) Celle, plus radicale encore, de la possibilité ontologique d'un être-au-travail authentique, qui échapperait donc à l'être pris par l'étant.

Ce qui nous amènerait inmanquablement à nous poser une troisième question: quel pourrait être le sens de la “Volksgenossenschaft” qui est l'idéal social que découvrent les textes politiques? Répondre une conception organiciste, corporatiste de la société (grossièrement la reprise de l'archétype grec) nous semble un peu court. C'est faire fi de l'histoire et de la destination de l'histoire. C'est pourquoi nous prendrons un autre chemin.

Une approche étymologique du terme “Volksgenossenschaft” nous semble permettre une ébauche d'ex-plication du sens de cette communauté populaire que Heidegger recommande. Der “Volksgenosse” est le terme par lequel Heidegger, comme les nationaux-socialistes, désigne l'homme dans le Discours de Rectorat et les textes de 1933-34. Est-ce là un de ces fameux signes d'allégeance qu'on lui a si souvent reproché? Nous ne le croyons pas. Ni allégeance ni même compromission. L'emploi du terme “Volksgenosse” permet tout d'abord à Heidegger, comme aux Nazis il est vrai, d'éliminer les deux conceptions en cours de l'homme: la conception bourgeoise de l'homme comme individu-sujet et la conception marxiste de l'homme, celle du soldat de la lutte des classes que désigne le terme “Kamerade”. Si l'on connaît bien la lutte entreprise par Heidegger contre la représentation de l'homme comme individu, on connaît moins bien la lutte pourtant virulente qu'il a menée pendant toute la période du Rectorat contre l'idéal marxiste de l'homme. Les textes sont pourtant clairs.

“Le travailleur, dit Heidegger, n'est pas comme le marxisme le voulait le simple objet de l'exploitation. La catégorie (“Stand”) des travailleurs

n'est pas la classe ("Klasse") des déshérités qui entreprendront la lutte générale des classes",

car le savoir existentiel qui a permis de mettre en lumière le sens historial et populaire du travail,

"ne sépare pas en classes (Klassen), mais au contraire relie et unit les concitoyens (Volksgenossen) et les catégories sociales (Stände) dans le seul et unique grand vouloir de l'Etat"<sup>28</sup>.

Si la représentation marxiste de l'homme est fautive, c'est donc parce qu'elle s'est trompée sur le sens de l'appartenance du Dasein au peuple et à l'histoire que Heidegger croit pouvoir mettre en évidence par le terme de "Volksgenosse" précisément.

"Der Volksgenosse" c'est celui qui jouit (geniessen) avec tous les autres (le préfixe "ge" signifie la recollection en allemand) dans la communauté du peuple (Volk) de ce commun qui est le propre au sens le plus haut du terme, le destinal porteur d'histoire.

A l'opposé de la fraternité qui met l'accent sur la différence (sur l'ouverture à l'autre dans sa différence et pour elle comme son droit imprescriptible), la "Volksgenossenschaft" met l'accent donc sur la mêmété qui est ce commun constitutif du propre de chacun et source de l'histoire à construire.

Et nous poserons alors l'ultime question:

Différence en plus ou différence en moins?

Car enfin tout programme ou toute vision politique, fut-elle présentée comme historique ou destinale, appelle un jugement: l'adhésion ou le refus. Je vous laisserai le soin de décider, car la décision pour être authentique ne peut être qu'individuelle.

---

28. Ibid.