



HAL
open science

Heidegger et la question de la détresse

Orphon Prince Malouono

► **To cite this version:**

Orphon Prince Malouono. Heidegger et la question de la détresse. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2021. Français. NNT : 2021PA01H213 . tel-03648688

HAL Id: tel-03648688

<https://theses.hal.science/tel-03648688v1>

Submitted on 21 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

THESE DE DOCTORAT

Préparée au sein de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pour l'obtention du titre de Docteur

Spécialité : Philosophie.

Présentée et soutenue publiquement le 20/11/2021

par

Orphon Prince MALOUONO.

Titre de la thèse :

Heidegger et la question de la détresse.

Thèse dirigée par Bruno HAAS (Maître de conférences, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne).

Membres du jury de soutenance.

Franck FISCHBACH, Professeur des Universités, Président du Jury, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Christian BERNER, Professeur des Universités, pré-rapporteur, Université Paris Nanterre.

Claudio MAJOLINO, Maître de Conférences, pré-rapporteur, Université de Lille.

Charles Thomas KOUNKOU , Maître de Conférences, rapporteur, Université de Brazzaville, République du Congo.

Sommaire.

Première Partie : La thématique de la détresse (*die Not*) comme thème central de l'ontologie heideggerienne.....p. 19.

Chapitre I : Métaphysique de la détresse et détresse de la métaphysique.....p. 20.

Chapitre II : La tentative de restaurer l'essence de l'homme et de rétablir son rapport avec son être : une hypothèse en vue de sortir de la détresse.....p. 119.

Deuxième partie : Dépassement de la métaphysique et de l'ontologie. Le recours à la poésie de Hölderlin pour nommer le dernier Dieu.....p. 194.

Chapitre I : Le dépassement de la métaphysique et le rapport de l'ontologie avec la poésie : le signe avant-coureur de sortie de la détresse.....p. 195.

Chapitre II : L'attente du Messie dans le discours théologico-politique en Afrique centrale.....p. 251.

Introduction.

C'est dans la pensée de Nietzsche que retentit pour la première fois « le cri de détresse¹ ». Ce cri vint des abîmes² et Zarathoustra put le nommer « le cri de détresse » ; c'était alors le cri de l'homme. Il vint des profondeurs, et l'homme en proie à la détresse n'apparut point, et ce qui l'effraie non plus. Et pourtant ce long cri n'a de cesse de jaillir. Sa sonorité funeste nous permet d'affirmer que c'était un malheur qui saisissait l'homme, au plus profond de lui – en son essence même. Le fragment met en scène Zarathoustra et ses animaux en quête du nouveau miel. Car Zarathoustra avait dépensé et gaspillé l'ancien. L'ombre du devin apparut soudainement, et Zarathoustra pris d'effroi, sursauta. Celui-ci est l'annonciateur de la grande fatigue. Alors que Zarathoustra voulait du *nouveau* car ayant déjà épuisé l'ancien, il lui fit cette réflexion :

« Tout est pareil, rien ne vaut la peine. Le monde n'a pas de sens, savoir étouffé³ ». Le fragment décrit en effet la fin d'une époque avec tout ce qu'elle peut comporter, goûts, pensées et visions. Zarathoustra se détourne de cette époque-là, le miel ancien lui est certainement devenu fade, il se trouve à la charnière d'un monde qui finit et d'un autre qui n'a pas encore commencé, effectivement.

Mais ce monde nouveau lui reste fermé. Le devin lui prédit qu'il n'accédera pas au nouveau. Zarathoustra n'a pas encore exploré ce monde-là, voilà pourquoi le cri qui y jaillit vient d'un endroit qu'il va nommer les abîmes, autrement dit des lieux insondables. Ces lieux étrangers angoissent sans cesse. L'homme n'arrive pas encore à y prendre pied fermement, il est en proie au *sans-fond* – *Ab-grund*. Il erre. Il est sans secours. Il ne peut porter ce cri, il le pousse sans cesse. C'est une détresse dont la cause n'est pas quelque chose de déterminé, c'est-à-dire cette chose-ci, le menaçant, cette cause est un *rien - nihil*. « Cette détresse absolue face à ce qui menace, parce qu'il est parfaitement indéterminé, parce qu'il n'est rien, n'offre aucune prise par où venir à bout ; l'orientation se perd dans le vide⁴ ». Dans la détresse ce qui menace n'offre aucune possibilité de le combattre. Loin donc de susciter l'inquiétude en agitant quelques étants particuliers, lesquels pourtant peuvent être nuisibles, la détresse est entendue en tant qu'acte d'abandon. Dans la détresse « *die Not* », on n'est pas menacé par

¹ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra. "Le cri de détresse."* tr. fr., G-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, p. 285.

² « Zarathoustra se tut à nouveau et écouta : alors il entendit un long, long cri, que les abîmes se jetaient l'un l'autre et répercutaient, car aucun ne voulait le garder : sa sonorité était funeste. » « Prophète de malheur, dit enfin Zarathoustra, cela est un cri de détresse et le cri d'un homme. » *Ibidem*.

³ *Ibidem*. p.285-286.

⁴ M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps. " b.) §30. La structure de l'inquiétude."* tr. fr., A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006. p. 419.

telle ou telle chose, mais l'on est privé de ce qui se rapporte à l'essence de l'homme et la porte. On baigne dans une perte totale du fondement.

Ce retrait de ce qui n'est pas déterminé ne menace pas un individu singulier, mais elle concerne le destin de tout un peuple. Loin de l'éprouver comme étant un simple sentiment d'abandon, la détresse est en effet cet abandon même. Elle est ce gouffre qui peut engloutir toute une époque, car, dans ce fragment de Nietzsche, elle illustre la fin de tout un monde. En ce sens, la détresse est ce monde d'autrefois qui se ferme à nous avec toutes ses commodités. Ce monde qui se retire, qui se dérobe, est la cause de la détresse. Cette absence de patrie est ce qui suscite ce cri funeste.

Il faut donc accorder notre ouïe à ce cri qui retentit. Nietzsche l'entendit retentir, et nous le confie l'héritage. Assurément, ce que l'on hérite d'un grand penseur est une œuvre dont la réception se donne comme étant une tâche à accomplir, c'est-à-dire qu'elle prescrit des nouvelles interrogations et donne lieu à de nouvelles échappées. La détresse est cette lourde tâche que Nietzsche prescrit à la postérité. Cette détresse qui procède de la fin d'un monde⁵, Heidegger, pour sa part, en a fait la pierre de touche de toute son ontologie. Méditant la notion de détresse « *die Not* », Heidegger la démarque de tout constat factuel qui la réduirait aux simples afflictions causées par des faits d'ordre ontique. C'est pourquoi il affirme qu'« il faudrait alors qu'ils arrivent à voir quel genre de péril est en train de concerner l'homme. Car ce péril consiste en la menace qui concerne l'essence de l'homme en son rapport avec l'être même, non en quelque danger contingent⁶ ».

L'ontologie heideggérienne commence par un constat, mais un constat qui pointe du doigt un manque. Dans cet énoncé, il n'est pas question de la manière dont nous sommes accablés au quotidien par la médiocrité du réel. Ni de quelques périls issus du mésusage des outils que nous manipulons et dont nous en sommes les fabricants. Ce péril est d'un autre genre. Cette menace est en effet liée à notre essence dans son rapport à l'être. Toutes les autres menaces face auxquelles nous sommes exposés dans notre commerce quotidien avec l'étant ne sont en réalité que la conséquence, sinon l'aboutissement de la longue *détresse de l'être* qui a marqué notre époque. L'être est en effet détresse, retrait. Mais ce retrait menace partout où il est insoupçonné. Notre époque, ainsi que la caractérise Heidegger, campe sur la vérité de

⁵ « Nous avons quitté la terre et nous sommes embarqués ! Nous avons rompu les ponts derrière nous, - plus encore, nous avons rompu la terre derrière nous ! [...] Malheur si la nostalgie de la terre te saisit, comme s'il y avait eu là-bas plus de *liberté*, - il n'y a plus de « terre » ! » Cf. Nietzsche : *Le Gai savoir*. "§124," tr. fr., Patrick Wotling, Paris, éd. GF, 1997, p. 176.

⁶ M. Heidegger : « *Pourquoi des poètes ?* » in : *Chemins qui ne mènent nulle part.*, tr. fr., de W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 355.

l'étant. La vérité de l'étant qui régent de part en part le questionnement de la métaphysique marque du même coup le retrait de l'être. Nous sommes de nos jours tenus en haleine par le questionnement qui vise l'étant. La métaphysique nous a déjà mis en péril depuis la nuit de temps. Toutes les fois que nous faisons l'expérience de l'étant sans nous laisser porter par la question de l'essence de l'être, notre essence erre dans la vérité de l'étant et se détourne de la vérité de l'être.

La métaphysique a congédié la question de l'être en interrogeant l'étant en son être. Cette question dite fondamentale de la métaphysique est celle sur laquelle Heidegger revient dans son cours intitulé *Introduction à la métaphysique* qu'il professa en 1935. La question inaugurale de ce cours, dite ' la question fondamentale de la métaphysique' s'énonce en ces termes : « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt que le rien⁷ ? ».

Cette question est celle qui fonde tout l'édifice de la métaphysique. Elle entreprend de déterminer le *pourquoi* de l'étant, c'est-à-dire sa cause. Recherchant la cause de l'étant, l'interrogation, en elle-même, barre la route à toute visée véritable de l'être. Cette question recevra au cours de l'histoire de la philosophie des réponses qui vont diversement, sans une controverse de fond, répondre de manière positive en rassemblant la totalité du réel dans un étant plus réel et plus *étant* que les autres. L'histoire de l'être va s'apparenter à une visée de l'étant sans se soucier de la *différence ontologique*, sans nommer la différence de l'être d'avec l'étant.

La pensée de Platon est assurément celle qui a posé les fondements de l'interprétation de l'étant en remontant aux causes. L'allégorie de la caverne⁸ illustre une dualité qui met en scène l'étant sensible et suprasensible. Celui-ci étant le réel, et celui-là l'apparent. En d'autres termes, l'être de l'étant est ce sans quoi l'étant lui-même n'aurait d'existence. Le monde sensible est donc nommé l'apparent, et le monde suprasensible le réel, le sensible étant la copie du suprasensible. Le vrai est donc l'Idée, ce qui de l'étant est véritablement visible, ce qui ne change pas au gré du temps. Ce qui existe en tout temps. La pratique métaphysique est en effet présente au sein de cette séparation. Elle érige les frontières à l'intérieur de l'étant et détermine « l'ascension » comme étant le mot d'ordre pour l'homme de se rapporter à ce qu'il y a de plus noble. C'est pourquoi dans le *Timée*, le principal dialogue dans lequel Platon

⁷ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique. "La question fondamentale de la métaphysique."* tr. fr., G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 14.

⁸ Platon : « *République. L VII.*, » 514a, tr. fr. G. Leroux., in : *Œuvres Complètes.*, Sous la direction de L. Brisson. Paris, Flammarion, 2011.

établit sa théorie cosmologique, Critias compagnon de Timée, l'astronome⁹, lui concède la parole pour expliquer la mise en ordre de l'univers et la création de l'homme. Car pour parler de l'univers, il faut s'exercer à l'étude de la région céleste et de ses corps en mouvement : l'astronomie. La question du pourquoi de l'étant s'attèle à montrer la cause¹⁰ de tout ce qui est. Cette cause est l'étant existant par soi-même à l'exclusion de toute influence due au temps. La thèse du créé et de l'incrédé voit donc le jour.

Aristote non plus ne reste en marge de cette interprétation de l'être de l'étant. Avec lui, la notion de substance acquiert la primauté du questionnement. La cause de l'étant est à chercher dans la substance. Or « on appelle substance ce qui est cause de l'être¹¹ ». Mais cette interprétation de l'être¹² de l'étant à partir de la notion de substance pose un frein à tout élan de questionner l'essence de la substance elle-même. Car la manière traditionnelle de questionner au sujet de la substance laisse entendre que cette dernière n'est connue que par l'étant qu'elle affecte. Il faut donc partir de l'étant pour questionner ensuite son être.

Le questionnement quitte progressivement le terrain de l'être pour prendre en charge la problématique de l'étant. Le questionnement sur la substance légitime son caractère inconnaissable et fait droit à ce qui procède d'elle. L'être lui-même, attendu qu'elle est une substance, ne nous affecte pas. L'étant devient digne d'être questionné en premier. Le questionnement sur la cause de l'étant occupera la pensée d'Aristote¹³. Cette mesure qui légitime la possibilité de ne questionner que ce qui peut être su, (*Ta mathemata*), connaîtra ses lettres de noblesse dans la métaphysique des Temps modernes. Descartes qui inaugure cette époque, dite moderne, questionne l'étant en recourant à sa cause. Dieu étant la cause suprême est la substance infinie. Le monde et l'homme sont nommés comme étant des substances finies – des créatures. Le questionnement s'octroie sa dignité en pensant en premier Dieu¹⁴.

⁹ « En effet, il nous a paru que Timée, celui d'entre nous qui est le plus versé en astronomie et celui qui a fourni le plus de travail pour pénétrer la nature de l'univers, devait parler en premier, et, partant avec la mise en ordre du monde, terminer avec la nature de l'homme. » (Platon : « *Timée*. » in : *Œuvres Complètes*, op.cit., 1988/27a).

¹⁰ « Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde qui est une représentation des dieux éternels (...) » (Platon : « *Timée*. » *Ibidem*. 1996/37d.)

¹¹ Aristote : *Métaphysique* L Δ. "Substance." tr. fr., M-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Garnier Flammarion, 2008, 1017b /15.

¹² « La métaphysique consiste donc en ceci : l'introduction d'éléments autres que les éléments matériels pour expliquer la constitution des êtres. » (M-P. Duminil : *Métaphysique*, "Introduction," op.cit., p.16.)

¹³ « Car les gens d'expérience savent les faits, mais ignorent le pourquoi, tandis que les autres acquièrent la connaissance du pourquoi. » (Aristote : *Métaphysique*, "Livres A des traités métaphysiques. Genèse de la sagesse". 73/981a.)

¹⁴ « C'est pourquoi la métaphysique des temps nouveaux reste jusqu'à Hegel une explication de l'étant comme tel (une « ontologie ») dont le *logos* est expérimenté théologiquement (au sens chrétien) en tant que raison créatrice et est fondé au sein de « l'esprit absolu » (onto-théo-logie). » (M. Heidegger : *Achèvement de la métaphysique et de la poésie*, tr. fr., A. Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005, p. 80.)

L'essence de l'homme est entendue en tant qu'étant créé. Dieu est l'étant premier, en tant qu'il est le garant de mes idées claires et distinctes. L'ontologie cartésienne pose et maintient la différence du corps et de l'esprit. Le suprasensible ordonnant le sensible, le corps étant inférieur à l'âme dans la perspective du savoir, car cette dernière étant plus aisée à connaître. Mais la césure avec les Grecs, c'est-à-dire Platon et Aristote, sera consommée par l'orientation même de la recherche des causes. La cause de l'étant procède désormais des principes rationnels dont l'homme est l'inventeur. La cause première ne sera plus ce qui naturellement régit la chose, mais ce qui fonde son savoir.

La modification de l'essence de la vérité intervient du fait de la volonté d'établir la vérité de la chose dans l'énoncé et de mettre fin à la vérité comme dévoilement (*a-lethéia*). La chose sera déterminée et connue non pas dans sa choséité, mais dans le principe qui établit son savoir. Ce principe doit être certain. Mais ce glissement des Idées et de la Substance grecques au principe moderne qui est nécessaire demeure cependant insuffisant relativement à notre problème tant que nous ne cherchons pas à savoir le bien fondé de cet excursus que nous venons d'effectuer dans la pensée grecque.

Il faut donc reprendre le fil de notre réflexion en partant d'une pensée, laquelle à ses débuts s'est enracinée sur une vision de l'étant qui se démarque d'une autre. Cette vision de l'étant à l'époque grecque, inaugurée par Platon et poursuivie par Aristote est celle que nous venons de caractériser et tenons à rendre plus explicite à partir des concepts suivants : sensible – suprasensible¹⁵, âme – corps, céleste – terrestre, dieux – hommes, monde des Idées – monde des apparences. L'un n'allant jamais sans l'autre, y compris dans les doctrines qui les opposent ou qui tiennent l'un pour supérieur à l'autre. Toute la métaphysique ne va se nourrir que de cette opposition.

L'empreinte singulière dont la métaphysique est marquée trouve encore sa large audience au sein du christianisme. Sans l'éprouver, toutes proportions gardées, on fait de la métaphysique en demeurant au sein des perspectives issues de la théologie et parfois inversement. C'est pourquoi Heidegger à la suite de Nietzsche allègue que « Dieu est mort ». Le mot « Dieu » vise ici le suprasensible en général, lequel, en tant que monde « vrai », « au-delà », éternel face au « terrestre » monde d'ici, se fait valoir comme véritable et unique cible [...] A la place de l'autorité de Dieu et de l'Église apparaît l'autorité de la « conscience »,

¹⁵ « Conformément au projet concernant l'étant jusqu'ici, ce qui est véritablement étant est le suprasensible, ce qui veut dire : ce qui est véritablement étant, c'est la raison elle-même en tant qu'« esprit » créateur et ordonnateur. » *Ibidem*. p. 59.

la « souveraineté de la raison »¹⁶ ». Le suprasensible en général reçoit la détermination de Dieu. Le meurtre de Dieu intervient par le remplacement de ce qui régit l'étant en général, c'est-à-dire par la raison humaine. La totalité de l'étant au demeurant entendue en tant qu'*ens creatum* – et soumis au suprasensible en général est désormais sous l'égide de la raison. Les effets d'une telle souveraineté de la raison qui proclame la mort de Dieu se trouvent au sein de la pensée moderne, inaugurée par Descartes et achevée par Nietzsche. Mais cet achèvement n'est pas encore sa fin au sens de sa disparition. Bien au contraire, elle atteint son comble ; gagne essentiellement toutes nos habitudes, notre savoir-faire, et détermine la vérité de notre époque. Tout doit être fondé en raison, et cette dernière doit être la raison de l'étant, son *Grund*.

L'investigation de l'étant commence, avec Descartes, par la recherche des principes. C'est ce que montre les titres de ses principales œuvres : *Les principes de la philosophie. Les règles pour la direction de l'esprit. Discours de la méthode*. La cause de l'étant se formule désormais à l'intérieur même de ces principes. La méthode pour parvenir à la saisie de l'être de l'étant ne sera plus que l'application exacte des principes et des règles. C'est donc l'évidence du principe qui décidera de la vérité de l'étant, de ce qui le fonde. Mais pour y parvenir, il faut commencer par asseoir le principe lui-même. Le premier et le plus évident est le « je pense, donc je suis¹⁷ ». Descartes inaugure ici un principe qui détermine l'ego comme ce qui fonde et accompagne toutes les représentations que je me fais de l'étant. L'être de l'homme régit tous nos rapports avec l'étant. Toute l'histoire de la philosophie, du moins celle qui aura cours après Descartes, à en croire Heidegger, va s'inscrire au sein de cette vérité de l'étant, dont l'homme est le régulateur. Le je pense de Kant¹⁸, l'Esprit-Absolu de Hegel¹⁹, le Surhomme²⁰ de Nietzsche sont les différentes manifestations de la vérité de l'étant, de l'être de l'étant au temps de la détresse. L'être de l'étant ne sera plus à rechercher dans une région au sein de laquelle l'homme lui-même n'existe qu'à titre de créature. Mais c'est désormais à

¹⁶ M. Heidegger : *Ibidem*. p.31.

¹⁷ R. Descartes : « *Discours de la méthode*. » in : *Œuvres philosophiques*, sous la direction de F. Alquié, t. 1, 16181663, Paris, Garnier, 2010, p. 603.

¹⁸ « Le je pense doit pouvoir (*muss*) accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi. » (E. Kant : *Critique de la raison pure, "l'unité originelle synthétique de l'aperception."* tr. fr., A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presse Universitaire de France, 1986, p. 110.)

¹⁹ « Or l'essence qui est *en soi* et *pour soi*, et qui en même temps est effective à ses yeux en tant que conscience et se représente à soi, c'est l'esprit. » (Hegel : *Phénoménologie de l'esprit*, "VI L'Esprit" tr. fr., J-P. Lefebvre, Paris, Garnier Flammarion, 2012, p. 380.)

²⁰ « Voyez, je vous enseigne le surhumain. Le surhumain est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le surhumain soit le sens de la terre ! » (Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra*, op.cit., p. 21).

l'homme qu'incombe de poser les conditions de possibilité des choses. Le fondement de la métaphysique n'est plus dans une région qui se dérobe à l'homme, bien au contraire, l'homme est devenu ce fondement même. Instituant l'étant en son être, son rapport à l'être n'a de cesse de s'obstruer. Tout doit lui devenir évident et certain, et ce qui se dérobe, ce qui se refuse aux principes certains de la raison humaine devient sans intérêt – inutile.

Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt le rien ? Cette question s'est déjà débarrassée du rien, du néant – la plus haute attestation de l'être. Car on se demande pourquoi il y a l'étant et pourquoi il n'y a pas le rien. L'homme a-t-il nié l'être au profit de l'étant ? Ou bien, l'être lui-même ne s'est-il pas retiré en abandonnant l'étant ? Sommes-nous tout simplement victimes de cet abandon ou bien responsables ? Alors que nous continuons d'aménager notre site au sein de l'étant, nous connaissons encore trop peu au sujet de la vérité même de l'étant et de ses conséquences.

Toutes ces manifestations de l'être semblent renvoyer à des doctrines métaphysiques, alors que Heidegger ne trouve là qu'une métaphysique, laquelle commence avec Descartes et s'achève avec Nietzsche. C'est au sein de ces champs doctrinaux que la véritable histoire de l'être fait défaut, et toute tentative pour questionner cette absence de l'être ne sera jamais entreprise. Ces différentes prises de positions au sein de la métaphysique ne sont pas des simples doctrines, mais elles décrivent le destin de notre époque au sein de la vérité de l'étant. C'est pourquoi l'entreprise philosophique de Heidegger commence par nommer ce manque. D'où l'énoncé célèbre d'*Etre Temps* : « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli²¹ ». Cet énoncé, marquant le constat, caractérise du même coup notre époque. Nous vivons en plein oubli de l'être. L'époque moderne est donc caractérisée par l'oubli de l'être. La manifestation de cet oubli s'est fait jour au sein de l'histoire de la métaphysique.

Cette dernière, alors même qu'elle s'échine à multiplier les interrogations au sujet de l'être, baigne dans l'oubli de cet oubli même. La détresse est le retrait de l'être. Si nous ne sommes pas comptables de ce retrait, nous avons du moins oublié que ce retrait est le trait caractéristique de sa manifestation. Le questionnement de la métaphysique baigne dans la détresse dans la mesure où elle n'éprouve pas l'être comme occultation, oubli et donc retrait – la métaphysique oublie que l'être est oublié. Mais si l'être est détresse parce qu'il se retire, pourquoi l'oubli de la détresse serait-il une détresse ? Éprouver la détresse c'est commencer par entendre déjà l'être comme détresse. L'être se donne en se retirant. Détresse et retrait de l'être sont une seule et même chose. A-t-on éprouvé et montré cela au cours de l'histoire de

²¹ M. Heidegger : *Être et Temps*. " La nécessité d'une franche répétition de la question de l'être.," tr. fr., F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 25.

la métaphysique moderne ? Nullement ! La détresse aura donc une forme active. Car l'être se refuse à nous, c'est en cela qu'il est pour nous détresse. Et toute tentative de questionner à son sujet doit commencer par mettre en route ce refus même. C'est la tâche pour entrer dans l'autre commencement. Notre dire doit désormais mettre en question l'être.

Mais il faut commencer par sonder toutes les limites qui ont obstrué une telle percée, afin qu'étant parvenus au lieu où le questionnement a jusque-là échoué, nous puissions prendre garde de ne point répéter servilement cette limite comme étant le digne horizon du questionnement. Manifestement, il faut déterminer le lieu du péril. C'est pourquoi notre méditation pointe du doigt le langage de métaphysique, le foyer au sein duquel l'être n'a plus aménagé son site.

Cette indication sur le langage comme lieu du grand péril doit au même moment déterminer l'essence de l'homme et montrer sa déchéance dans l'étant. C'est pourquoi la thématique du langage métaphysique sera menée en étroite élaboration avec la perte de l'essence de l'homme dans la quotidienneté. Le langage dans lequel l'être est devenu ineffable est en effet la conséquence de la modification de l'essence de l'homme au sein de la quotidienneté. L'existence inauthentique marque fondamentalement tous les actes de l'homme. Le rapport à l'être est purement et simplement oblitéré. Il pense comme *On* pense, il parle comme *On* parle. Tout ce qu'il fait doit être incarné par le *On*. Ce dernier est le *qui* de la quotidienneté. C'est le *On* qui gouverne la quotidienneté.

Tout comportement doit se conformer à cette essence même. Le langage ne va se référer qu'à tout ce qui est là-devant, aux choses avec lesquelles on a affaire. Il n'est plus qu'un « [...] moyen de poser les faits [...] »²². L'intention d'en faire un simple outil est bien là. Le langage ne tient son être que de par sa fonction qui consiste à poser l'étant. Du fait de cette fonction, le langage est lui-même réduit à n'être plus qu'un étant saisissable. Bertrand Russell allègue que le langage provient des objets, c'est pourquoi son analyse du langage va donner en premier le « langage-objet, issu des « mots-objets », ou langage primaire. Puis une compilation de langages en nombre infini ; langage secondaire, tertiaire... Délimité comme secteur au sein duquel l'étant se manifeste, le langage accueille ce dernier en lui assignant une manière d'être dont le mode d'accès est la certitude. Cette dernière n'est pas une simple prise de l'étant, mais l'affirmation de l'être de l'homme en tant qu'être de l'étant²³. Le langage s'enquiert de l'étant en toute certitude et n'entend plus penser le néant, ce qui n'est pas. Le

²² B Russel : *Signification et vérité.*, tr. fr., P. Devaux, Paris, Flammarion, p. 46.

²³ « Dans l'essence de la vérité comme certitude, celle-ci pensée comme subjectivité et celle-ci à son tour comme l'être de l'étant. » (M. Heidegger : « *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort. »* » in : *Chemins qui ne mènent nulle part.*, tr. fr., p. 296.)

langage doit s'assurer de l'étant en le soumettant au calcul. L'essence de la science moderne verra le jour dans une philosophie qui n'investigue que sur ce qui est possible d'être su. *Le mathématique*²⁴ sera donc, en son essence, les choses en tant qu'elles peuvent connues. Mais une telle visée qui érige les cadres préalables du savoir des choses ne doit émerger que dans la philosophie qui fait du *Soi* de l'homme le support préalable de tout savoir. « C'est ainsi seulement que le *subjectum* est un *fundamentum absolutum*, une assise purement issue de la proposition comme telle, *du mathématique* comme tel, une fondation, une base, un *fundamentum* qui en tant qu'*absolutum*, est également *inconcussum*, et donc indubitable, absolument certain²⁵ ».

Le *subjectum* se livre d'abord lui-même dans une proposition originelle et doit y être posé. Cette position de principe que l'homme acquiert dans sa visée de l'étant le hisse au-dessus du tout de l'étant. Tout étant doit être ordonné et doit se conformer à la règle au sein de l'objectivité calculante que la raison a édifiée. L'étant doit être arrêté et fixé relativement à la règle de l'entendement humain. La conquête de l'étant par les moyens de la technique des Temps modernes n'est que la conséquence de la modification de l'essence de l'homme devenu maître et possesseur de la nature. L'essence de la technique moderne est cette interpellation de l'étant par la raison humaine, qui l'arrête et doit le fonder en raison. La technique moderne est au fond notre essence en tant qu'elle s'assure de l'étant en le maîtrisant métaphysiquement d'abord, puis au moyen des outils et des machines qui ne sont que l'accomplissement de ce long projet métaphysique.

L'essence de la technique n'est rien de mécanique, mais c'est un mode de dévoilement qui jusqu'ici demeure encore en retrait. « Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une provocation²⁶ ». Dans cette thèse, Heidegger met en évidence le trait caractéristique de la technique moderne : l'interpellation. Il dit que le dévoilement qui régit complètement la technique est un mode d'interpellation qui *pro-voque*. L'homme est essentiellement interpellé à extraire l'énergie de la nature. Cette extraction est suivie de la transformation, de l'accumulation et de la commission. Extraire, transformer, accumuler, répartir et commuer sont des modes de dévoilement qui régissent la technique moderne. Mais comment se comportent les choses qui sont issues de la technique provocatrice ? Que produit-elle ? Si nous disons qu'elle produit des objets de consommation, nous avons donné là une réponse exacte, mais encore

²⁴ M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ? tr. fr.*, J. REBOUL et J. TAMINIAUX, Paris, Gallimard, 1971, p.126.

²⁵ *Ibidem*. p. 113.

²⁶ Heidegger : « *La question de la technique.* » *Essais et conférences.*, tr. fr., A. Préau, Paris, Gallimard, p.22.

insuffisante. Heidegger écrit : « Ce qui se réalise ainsi est partout commis à être sur-le-champ au moment voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure²⁷ ». Quand la chose vient à être produite, elle se tient là-devant. Mais cet être-là-devant en face est loin de déterminer son essence. Elle ne manifeste sa pleine essence pour laquelle elle est posée que si elle répond à une commission donnée, c'est-à-dire au besoin qui préside à son invention. L'objet de la technique est toujours-là en vue de...Il tient sa définition de son utilité.

Ce qui est réalisé dans cette production qui interpelle sur le mode du commettre obéit à une commande. L'objet produit doit se trouver au lieu voulu, mais il n'est posé que pour répondre à une commission. Ce qui est commis possède sa propre position et sa propre stabilité. Cette essence de la chose issue de la technique moderne, Heidegger la nomme fonds, « *Bestand* ». Ce vocable richement pourvu de sens fait signe vers un stock, une réserve, une stabilité. L'énergie extraite de la nature est accumulée, réservée et immobilisée en vue de...

La nature n'est plus entendue comme étant ce qui doit nous échapper, ce qui doit se dérober à nous et posséder le secret de son retrait, mais elle doit être maîtrisée, arrêtée et commise aux fins de l'homme. Tout ce qui est là doit servir pour une fin ultérieure. C'est en cela que Heidegger se sert de *Bestand* au lieu de *Gegenstand*. Ce dernier renvoie au fait de poser la chose et de la maintenir dans cette relation de face-à-face. Et pourtant le *Bestand*, lui, renvoie non pas à un simple rapport qui pose et maintient la chose dans sa stabilité en face du sujet, mais il entend l'essence de la chose en ce qu'elle peut servir en tant que ressource. Le potentiel dont la chose dispose et dont on peut s'en servir pour tel ou tel besoin. Assurément, l'homme lui-même deviendra une ressource avec un additif humain ; afin de le distinguer des autres ressources : ressources humaines, ressources naturelles ; comme si l'homme était une réalité opposée à la nature. Que devient le monde pour l'homme ? Le monde n'est plus pensé comme une structure fondamentale de l'essence de l'homme. Son fourvoiement au sein des objets de la technique le fait passer à côté de la structure unitaire qui est l'être-au-monde. Le monde n'est plus que les choses avec lesquelles nous avons affaire. Cette privation de monde n'est pas un simple désastre causé par les engins issus de la technique moderne, ou une simple perte, de manière contingente, dans le fini dont l'homme lui-même est le fabricant. Elle est plutôt inaugurée à l'aube de la pensée moderne par Descartes²⁸. Avec lui, le monde est une réalité opposée à l'homme. Les deux étant des substances finies. Par substance, on entend le

²⁷ M. Heidegger : *op.cit.*, p.23.

²⁸ « *Qu'il est traditionnellement passé outre à la question de la mondanité du monde : L'exemple de Descartes* » (M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps.*, tr. fr., A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006. p. 250).

fait de se suffire à soi-même, de ne dépendre d'aucun étant pour être. Certes, l'homme et la nature sont des substances finies, parce que Descartes les entend comme des créatures de Dieu. Mais l'ego existe d'abord puis s'ouvre au monde.

L'expérience du monde n'est pas faite en partant de l'homme qui existe au monde sous le mode d'une co-familiarité indéfectible avec ce dernier, mais elle est pensée en partant des corps, des choses du monde dont le mode d'être est l'étendue – *extensio*. La thématique de la *res extensa* barre la route à une véritable percée de l'essence du monde. Le monde est pris pour un simple attribut de la chose qu'il *apprésente*. Car l'attribut éminent de la chose est l'étendue. Plutôt que de fournir l'étendue à la chose, le monde se réduit à une simple étendue de la chose. Vu sous ce prisme, la problématique de la structure unitaire (Dasein ou être-au-monde) de l'existence se refuse au questionnement. En son essence, l'homme est donc *démondanisé*. Il apparaît dans le monde comme tous les autres étants dans le monde.

Comment reconquérir alors le monde ? Une telle interrogation donne à penser que nous sommes littéralement sortis du monde et nous nous interrogeons sur une éventuelle possibilité de nous y réintroduire. Cette façon de penser est celle qui produit en nous l'illusion de nous regarder dans le monde comme une glace dans un verre, ou un poisson dans un aquarium, avec la possibilité de changer de contenant. La privation de monde est la manière dont notre méditation pose en toute indigence notre essence dans son rapport au monde. Car « la « détresse » est bien ce qu'il faut entendre dans l'indigence comme dans la misère et la pauvreté²⁹ ».

Nous sommes misérablement ouverts au monde dans le questionnement métaphysique de notre essence. Car le moi pris pour une substance est une entité dont l'essence est étrangère au monde. Cette essence considérée comme opposée au monde et se rencontrant après coup est le résultat du questionnement de la métaphysique qui tente de saisir l'homme comme une réalité extérieure au monde. En ce sens, la privation de monde est, pour ainsi dire, la détresse.

C'est pourquoi la reconquête du monde ne posera pas la question du monde en premier (en tant que pur et simple espace), elle doit au contraire s'ouvrir et être précédée de la nouvelle conquête de l'essence de l'homme. Mais dire que notre essence doit être en premier pensée afin de déterminer par conséquent notre vrai rapport au monde, c'est encore s'armer du jargon métaphysique. Car le questionnement qui se saisit de l'essence de l'homme, doit déjà, en un sens insigne, poser et résoudre la question du rapport de l'homme au monde. C'est pourquoi l'analytique existentielle du Dasein doit procéder en même temps à la mise en

²⁹ L. Millischer : *Heidegger ou la détresse du monde.*, Paris, Orizon, 2014, p. 33.

évidence du rapport fondamental que le Dasein noue avec le monde. Mais ce concept de monde qui résulte de l'analytique existentielle du Dasein, loin d'être un espace déterminé, constitue une tonalité fondamentale du Dasein : l'angoisse. L'angoisse, parce qu'elle n'est point suscitée par quelque chose, met le Dasein face au rien. Ce rien qui anguisse est le chaos béant qui neutralise tout espace déterminé et démarque le Dasein de tout rapport ou de toute préoccupation des choses du monde. Mais l'angoisse, pour être délimitée, le Dasein doit être saisi à partir de ce qui détermine l'essence de son existence : le souci. Car le Dasein-au-monde est déterminé par le souci.

Le souci ne désigne pas la préoccupation quotidienne du Dasein. Le souci constitue l'essence ex-statique du Dasein. Il le met en dehors de lui-même et le rapporte au temps. Quel est le souci du Dasein au temps de la détresse ? Le Dasein, essentiellement déterminé par le souci, au temps de la détresse doit questionner l'être. Questionner l'être c'est dépasser du même coup la métaphysique. En ce sens, le souci n'est plus qu'une structure fondamentale de l'existence du Dasein, mais il est du même coup la tâche que le Dasein doit se donner au temps de la détresse.

Si la tâche du Dasein au temps de la détresse est de dépasser la métaphysique, alors, la substitution du sujet par le Dasein pose une essence de l'homme dont la charge est de porter la question de l'être. En ce sens, le Dasein est le lieu du déploiement de l'être. L'ouverture à l'être est dans l'essence même du *Da-sein*. Mais comment dépasser véritablement la métaphysique ? Doit-on se défaire alors d'elle ? Une telle mesure ferait de la métaphysique un simple étant que nous avons acquis et conquis lors d'une occasion fortuite. Si nous l'entendons comme ce qui jusque-ici a caractérisé l'histoire des temps modernes, on ne peut s'en débarrasser de la même façon dont on met au rancart une roue crevée pour la remplacer par une autre. Changer le destin d'une époque exige une longue préparation. Les compétences pour relever un tel défi exigent de la part de celui qui s'y met, de questionner sans répit. Car il faut que nous sachions ce qui jusque'ici a déterminé notre époque avant de réaliser ce saut qui nous ouvrira à ce qui est noble et digne de question. Mais pour aller vers ce qui est grand, le questionneur ne doit pas délimiter la mesure de ce qui vient, il doit s'attendre à tout.

Mais cette ambition doit commencer par questionner la métaphysique et sonder toutes les influences qu'elle déploie dans divers domaines de la vie. L'être en tant qu'être s'est refusé à la science moderne, elle-même entendue comme rejeton de la métaphysique moderne.

La métaphysique³⁰ est le lieu de la détresse, car son dévoilement n'a pu porter au questionnement la vérité de l'être. C'est en effet à l'intérieur de la métaphysique que le retrait de l'être demeure impensé. Puisqu'elle (la métaphysique) s'enracine dans la vérité de l'étant, il faut mettre en question cette vérité à partir de la vérité de l'être. Dans le péril à l'intérieur de la métaphysique, il faut donc endurer ce retrait comme retrait et se laisser emporter par ce vide jusqu'à atteindre les abîmes. « Le dépassement de la métaphysique est pensé dans son rapport à l'histoire de l'être. Il est un signe précurseur annonçant la *com-préhension* commençante de l'oubli de l'être³¹ ».

Ceux qui s'essaient à cette tâche doivent commencer par retracer l'histoire de la dispensation de l'être. C'est au bout d'une telle méditation que l'urgence – la détresse pourra être éprouvée comme trait caractéristique de notre époque. Mais une telle aventure demande de la part du Dasein le questionnement et la patience. Ne dit-on pas que savoir questionner signifie savoir attendre, même toute une vie !³² Puisque la métaphysique vient d'achever son parcours, la philosophie doit être une possibilité pour pouvoir poursuivre cette tâche.

La tâche de la philosophie au *temps* de la détresse est de commencer à mentionner ce retrait comme ce qui est digne de question. Et le Dasein, celui dont la tâche est de penser l'être doit le questionner à partir de son attribut fondamental : le temps. Mais pour pouvoir insérer le temps dans le dire philosophique, il faut que l'homme soit d'une essence parlante. Seul le langage, essentiellement conquis pourra résoudre l'énigme du temps. Mais pour pouvoir parler, il faut savoir écouter. Car la possibilité du langage est dans l'écoute. Une telle écoute ne doit pas être celle qui ressasse le verbiage de la quotidienneté, mais elle doit entendre ce qui n'est pas encore audible pour des hommes ordinaires. Elle doit être accordée au silence. Pour cela, il faut des gens capables pour pouvoir écouter le silence des dieux sans le désacraliser. Il faut des gens dont la compétence et le savoir-faire se déposent dans le dire. Le dire approprié, encore méconnu de la part des agents de la technique, des préparateurs de commande et de tous ceux pour qui ce qui est nommé ne doit plus se dérober, ce dire véritable, est celui des poètes. C'est pourquoi « être poète en temps de détresse, dit Heidegger, c'est alors : chantant, être attentif à la trace des dieux enfuis. Voilà pourquoi, au temps de la nuit du monde le poète dit le sacré³³ ».

³⁰ « Le déclin s'accomplit à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique ». (M. Heidegger : « *Dépassement de la métaphysique.* » in : *Essais et Conférences.*, op.cit., p.82).

³¹ *Ibidem.* p. 90.

³² M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique.*, op.cit., p. 209.

³³ M. Heidegger : « *Pourquoi des poètes ?* » in : *Chemins qui ne mènent nulle part.*, op.cit., p.327

Comment le refus de l'être entendu comme détresse devient-il parallèle à la fuite des dieux ? Si les dieux doivent être congédiés dans le questionnement de la métaphysique, parce que ce dernier les prend pour l'être, d'où ressort-il que les mêmes (dieux) soient ménagés et accueillis comme sauveurs dans le questionnement heideggérien ? Est-ce que la détresse est le fait d'avoir été abandonné par l'être, ou bien, est-ce le fait de ne plus être attentif à la trace des dieux enfuis ? Qui plus est, pourquoi le dire des poètes plutôt que tout autre type de langage ?

Heidegger dit dans sa pensée qu'au temps de la détresse, le poète chante, et le chant rend attentif à la trace des dieux enfuis. Les dieux enfuis ne sont plus. Est-ce à dire que la poésie est l'unique langage qui débusque les dieux en retrait ? Le statut du poète au temps de la détresse est d'être porteur du dire du sacré. Mais qu'est-ce que le sacré ? Comment les dieux, attendu qu'ils sont omniscients, peuvent-ils être absents de la sphère humaine ? Et pourquoi un tel retrait ? Nous introduisons tous ces problèmes afin de les développer au cours de notre travail.

Quittant le dévoilement de la métaphysique dans lequel le péril se manifeste, Heidegger n'entend pas inventer une nouvelle science, mais il tente de rétablir notre rapport à l'être par un dire d'un autre genre. Le dire de la métaphysique n'est plus à même de questionner au sujet de l'être. Celui des poètes, seul, est capable d'accomplir une telle tâche. Ce dire nous rapportera aux dieux sans pouvoir les profaner. Dans cet énoncé, deux sites sont appropriés aux dieux, le *chant* et le *dire des poètes*, ce qui pour la pensée calculante n'est que perte de temps. Les deux logis des dieux appartiennent en effet à la poésie. Car, le même, le poète, au temps de la nuit du monde, chante. L'accueil des dieux ne peut être fait dans des temples faits des mains d'homme.

Pour mener notre méditation, notre propos s'articulera autour de deux grandes parties, La première partie s'intitule : La thématique de la détresse (*die Not*) comme thème central de l'ontologie heideggérienne. Le premier chapitre est intitulé de la manière qui suit : Métaphysique de la détresse et détresse de la métaphysique : les diverses interprétations du monde et de l'essence de l'homme comme acheminement vers la détresse. §1. Le retrait de l'être ou trait caractéristique du questionnement de la métaphysique moderne : l'acte inaugural de la détresse. §2. Le langage de la métaphysique ou le plus grand péril de l'homme moderne. §3. L'errance, la privation de monde ou trait caractéristique de l'essence de l'homme moderne. §4. La science des Temps modernes comme figure de l'oubli de l'être. Le passage de la chose à l'objet comme conséquence de la souveraineté du sujet. §5. L'essence de la technique moderne et la provocation de la nature.

Le deuxième chapitre procède à la tentative de restaurer l'essence de l'homme et de rétablir son rapport avec son être : une hypothèse en vue de sortir de la détresse. Ce chapitre est composé de quatre paragraphes qui sont : §1. La thématique du Dasein : une nouvelle interprétation de l'essence de l'homme. §2. La problématique de l'angoisse comme possibilité de mettre fin à l'errance. §3. Le souci ou l'essence de l'existence du Dasein. §4. La mort comme seule possibilité qu'à le Dasein de se rapporter authentiquement à son être.

La deuxième partie, quant à elle, s'intitule comme suit : Dépassement de la métaphysique et de l'ontologie. Le recours à la poésie de Hölderlin pour nommer le dernier Dieu. Cette dernière partie est composée de deux chapitres et se subdivise en huit paragraphes. Le premier chapitre a pour titre : Le dépassement de la métaphysique et le rapport de l'ontologie avec la poésie : le signe avant-coureur de sortie de la détresse. §1. La fin de la métaphysique comme acheminement vers la question de l'être. §2. Poésie de la détresse et détresse de la poésie. La nécessité de recourir à la poésie de Hölderlin pour nommer le dernier Dieu. §3. L'ontologie comme site du déploiement du dernier Dieu. §4. Le National-socialisme ou acheminement vers le salut. §5. Le recours à la sérénité comme issue à la détresse.

Dans le deuxième chapitre, nous allons recourir aux catégories de l'être chez Heidegger pour penser le retrait de Dieu dans l'ontologie africaine. Ce moment ambitionne de mettre en évidence la lutte mythologico-politique incarnée par le prophète Simon Kimbangu. Le nouvel ordre de l'esprit prôné par ce dernier vise à bannir toute forme de hiérarchie entre les peuples de la Terre. Voilà pourquoi face à l'oppression coloniale le messianisme congolais s'approprie les attributs du Christ occidental et crée la figure du Messie noir en vue de résister à la domination et l'asservissement imposés par les colons et les missionnaires. Ce combat pour l'émancipation religieuse culmine en une lutte politique, soit dix ans après la mort de Simon Kimbangu. Ce chapitre s'intitule : L'attente du Messie dans le discours théologico-politique en Afrique centrale. Les trois paragraphes qui constituent ce moment sont : §1. Mythologie de l'émancipation religieuse et politique en Afrique. §2. Avènement du Messie comme instauration de la justice. §3. Détresse de la politique et politique de la détresse en Afrique noire. La figure politico-mythologique du faux Messie en République Démocratique du Congo.

Première partie.

La thématique de la détresse (*die Not*) comme thème central de l'ontologie heideggérienne.

Chapitre I.

Métaphysique de la détresse et détresse de la métaphysique : les diverses interprétations du monde et de l'essence de l'homme comme acheminement vers la détresse.

Introduction du premier chapitre.

Ce chapitre inaugure notre recherche en vue d'établir la critique heideggérienne de l'interprétation métaphysique de l'étant en général. Ces diverses interprétations de l'étant seront entendues à partir de l'abandon de l'étant par l'être et de l'exposition de l'étant dans un rapport à d'autres étants. Cet abandon aura un nom : l'histoire de la métaphysique des Temps modernes. Cette histoire est celle du retrait de l'être. Que signifie la détresse ? Elle est l'oubli de l'être. Cet oubli n'est pas une incidence advenue de manière fortuite, mais ce retrait fut préparé par un questionnement qui a pris en charge l'étant plutôt que l'être.

Partout où le questionnement philosophique vise l'étant en recherchant sa cause ; cette dernière est entendue comme l'être de l'étant qui est à l'origine de toute chose. Plutôt que de faire de l'ontologie, on verse dans l'ontothéologie. L'être cède la place à Dieu, et Dieu à la raison humaine. Cet abandon progressif de l'étant par l'être voit le jour dans la métaphysique moderne. Le retrait de l'être confère à Dieu, puis à l'homme l'absolu pouvoir de fonder l'étant en son être. Ce transfert de puissance arrive au jour par l'entente de la vérité comme certitude du sujet. Le sujet – l'homme n'est plus une créature (*ens creatum*) parmi tant d'autres, il devient un étant certain de soi (*ens certum*), celui qui donne la mesure à tous les autres étants.

L'essence de l'homme passe pour l'étant par excellence et s'y maintient au cours de l'histoire de la métaphysique comme la *ratio* de tous les autres étants. Les figures de l'être deviennent l'ego cogito cartésien, le je pense kantien, l'esprit absolu hégélien et le surhomme nietzschéen. Mais toutes ces figures vont avoir une essence dont la manière d'être est de légiférer. La loi de l'être devient celle dont l'homme est le législateur. L'interprétation de l'étant se fait à partir d'un logos qui régule, qui fournit le principe indépendamment de la chose, mais qui doit contraindre la chose à une objectivité mesurable ou calculante. Par ailleurs, la chose du monde est expérimentée à partir d'un attribut qui la saisit de manière certaine. Cet attribut dit *extensio* ouvre la voie à une interprétation du monde qui passe à côté de la vraie essence du monde et fait de ce dernier un simple attribut de la chose. L'essence du monde n'est point entendue en rapport à celle de l'homme ; l'homme erre et il est privé de monde.

Le monde étant mis en retrait, l'homme s'assure de l'étant. Il produit et *pro-voque* la nature. Cette provocation de la nature entraîne l'Homme dans un dévoilement qui « commet. » Cette commission passe par la mise en demeure de la nature, qui l'inspecte et s'assure de lui comme fonds (*Bestand*). C'est l'appel du destin qui place l'homme dans un tel rapport à l'étant et dissimule tous les autres modes de dévoilement. Le danger est le danger du destin, non pas de la machine. Car le destin dissimule le mode de dévoilement compromettant pour

l'étant. Ce dévoilement qui n'est pas déterminé nous interpelle au cours de notre méditation ; à mesure que nous prêterons l'oreille à l'appel de l'être qui nous libère de ce destin *provoquant*.

§1. Le retrait de l'être comme acte inaugural de la détresse.

Nous avons caractérisé la détresse comme abandon de l'homme par l'être. Cela peut être décrit comme une situation de désespoir dans lequel l'homme est plongé. Une autre détermination de la détresse fait signe vers l'urgence. Dans l'abandon et dans le refus de ce qui se donne ou devrait se destiner à l'homme essentiellement, la détresse n'est pas éprouvée en tant qu'une simple humeur due à la perte de quelque chose. Car si nous l'entendons de la sorte, celui qui éprouve le désespoir n'est pas à cent lieux de s'en démarquer aussitôt qu'il se réapproprie ce qui a semblé lui échapper. En ce sens, son remède est la chose qu'il retrouve, et le désespoir se traduit par son retrait, ce vide en attente d'être comblé.

Mais de quoi désespère-t-on ? De quoi le désespéré se désespère-t-il ? Les choses du monde avec lesquelles nous commerçons semblent avoir une prise sur notre être. Nous jouissons de celles qui nous procurent de la joie, et nous désespérons de celles qui nous affligent – qui nuisent à notre être. On peut maintenant se poser la question de savoir si jouir et désespérer sont des modalités de notre être dans le monde, ou de simples affections des choses. Mais comment jouirons-nous de quelque chose, si ontologiquement, notre être n'est pas disposé à la jouissance, c'est-à-dire être en contact avec ce qui peut produire la sensation de joie ? Parallèlement, comment arrivons-nous à désespérer si en notre *être* nous ne sommes pas par essence désespérés – c'est-à-dire, en proie au retrait, à une privation ? Si *nous sommes jouisseurs, nous sommes* aussi et avant tout *désespérés*. De quoi jouissons-nous ? De quoi sommes-nous désespérés ?

En effet, nous jouissons de notre être au moyen de quelque chose, comme nous désespérons de nous-même au moyen de quelque chose. « Mais le désespoir est une catégorie de l'esprit, suspendue à l'éternité, [...] »³⁴. Kierkegaard ne professe pas le pessimisme en alléguant que le désespoir est une catégorie de l'esprit. Dire que nous sommes en tout temps des êtres de désespoir ne signifie pas que nous sommes éternellement en deuil. Puisqu'il est suspendu éternellement à notre essence, le désespoir est donc le manque de soi, la propre perte de soi. Nous faisons toujours l'expérience du désespoir, dans la joie comme dans le malheur. Car nous désespérons de nous-mêmes, c'est-à-dire nous vivons dans un perpétuel abandon de notre être au sein de ce qui forme notre monde. L'activité qui occupe mes heures et mes pensées peut devenir le substitut de mon être, je ne suis que cela, disons-nous ! Je verse – me perds ainsi dans le fini et je me résous à ses caprices. Je n'espère que de mes réussites, je ne compte que sur moi-même. En cela, je désespère de tout ce qui échappe à mon contrôle. Quand on espère de soi, on désespère de l'autre. Dans l'appropriation de moi-même comme

³⁴ S. Kierkegaard : *Traité du désespoir*, "Le désespoir est la maladie mortelle," tr. fr., K. Ferlov et J-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1949, p. 81.

support de mon être, je campe toujours dans l'abandon de l'autre. Une autre forme de désespoir se traduit dans la recherche de tout refuge hors de moi. Je désespère de tout ce que je suis. Trouvant et rencontrant partout l'éphémère et le danger qui peut écraser mon être, mon moi s'abrite dans ce qui est plus haut et plus digne de confiance que mon être. Il cherche le secours en dehors de lui. Quand il verse dans l'infini, il croit combler son être. Son modèle devient un être qui le surpasse en dépassant tous ses pouvoirs d'être.

Cet être là lui donne tout sur le mode de la promesse. Il vit son être en se conformant aux prescriptions de celui qui est plus parfait que lui. Il ne devient absolument intègre que dans l'exclusive mesure où il désespère continuellement de lui-même et espère en l'infini – Dieu. Mais quand on désespère de tout, que pouvons-nous espérer ? Espère-t-on quelque chose ou rien ? « Et quand le danger grandit tant que la mort devient l'espoir, le désespoir c'est la désespérance de ne pouvoir même mourir.³⁵ ». Quand on n'espère plus en rien, on espère encore en la mort. Mais tant qu'elle retarde, on l'attend désespérément. Tant qu'elle se refuse, on désespère de l'inaccessibilité à celle-ci.

Avec cette manière d'entendre le désespoir, le propos kierkegaardien peut alors devenir plus explicite qu'il ne l'était : le désespoir est une catégorie de l'esprit. On espère tout en désespérant, et on désespère alors même qu'on espère. Mais de quoi désespérons-nous ? Une question dont la réponse paraît maintenant limpide : on désespère de notre moi. Si la détresse nous plonge dans le désespoir, et si l'on désespère de notre moi abandonné, le désespoir n'est pas le sentiment relatif à une simple humeur (*Stimmung*), mais la perte du moi.

Cette perte du moi n'est pas un événement qui traverse notre être de manière fortuite, mais plutôt l'histoire de notre temps, préparée et consolidée par la pensée métaphysique. Cette dernière baigne dans l'oubli de l'être. « Le *gezzen* allemand – get, atteindre, obtenir, tenir. *Oublier* (ver-gessen) – ne pas atteindre, ne pas tenir, ne pas retenir³⁶ ». Notre époque laisse sombrer l'être dans le retrait. Elle n'atteint pas l'être dans sa vérité, sans cesse, elle le recouvre dans son dire. L'oubli, ici entendu, n'est pas une simple pathologie de notre mémoire, ou une absence de souvenir. Si le souvenir de quelque chose est, non pas la chose elle-même, mais son rapport à elle, l'oubli est ici la méconnaissance de ce rapport. Ce qui est ici en question ce n'est pas tant la chose à laquelle on se rapporte, mais c'est ce rapport lui-même qui est devenu absent. Car la chose vers laquelle on tend dans nos souvenirs ne se rend présente dans la mémoire que si le souvenir lui-même s'établit à titre de rapport au passé, à

³⁵ S. Kierkegaard : *Traité du désespoir*, op.cit., p. 70.

³⁶ M. Heidegger : *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*. "13. L'oubli," tr. fr., A. Boutot, Paris, Gallimard, 2009. p. 49.

notre-avoir-été. Par ailleurs, ce quelque chose envers quoi l'oubli est un rapport, il n'est possible d'être oublié que si en soi il est capable de se retirer. C'est dans la possibilité du retrait que l'oubli lui-même fait son entrée en présence et se montre comme rapport à ce qui se dérobe et continue à se voiler. De ce fait, se montrer sous la forme de l'oubli, c'est disposer de possibilités d'absence et de présence.

C'est pourquoi « dans l'oubli, ce qui est oublié s'en est allé, et il s'en est allé en vérité aussi en tant chose oubliée. Cela signifie en d'autres termes que l'oubli est lui-même oubliée³⁷ ». La disparition de l'oublié ne tient donc pas toujours à celui qui oublie. Car en oubliant, l'oublié se démarque lui aussi de toute présence et se met en retrait, il s'oublie – se retire. Son absence, c'est-à-dire sa manière d'être absent atteint des proportions inquiétantes dans une philosophie qui devient incapable d'éprouver cette absence comme détresse. L'oubli de l'être n'est pas une simple rupture de l'homme avec l'être, mais beaucoup plus la substitution d'un type de rapport qui passe à côté du trait caractéristique de l'être dans sa manifestation et le prend pour un étant. La préférence pour l'étant au détriment de l'être n'est pas réductible au choix doctrinal d'un penseur, encore que le vrai choix n'est pas la préférence portée sur une chose après une longue perte dans l'embarras. Le regard porté sur l'étant plutôt que sur l'être est le destin de notre époque auquel aucun système de penser de notre temps ne pouvait s'en démarquer.

L'oubli de l'être consacre la vérité de notre époque, qui est celle de l'abandon de l'être au sein de l'étant. Le plus inquiétant à notre époque, c'est que nous n'éprouvions pas encore cette absence de l'être. « L'urgence atteint des sommets là où la certitude de soi en est arrivée à son maximum, là où tout est tenu pour calculable, et où, d'avance, s'est décidé, sans questionnement préalable, qui nous sommes et ce que nous avons à faire ; [...]»³⁸. Cette thèse nous met en présence de ce qui intensifie et accroît la détresse. C'est en effet la certitude de soi et le calcul. Mais la certitude de soi et le calcul ne sont tenus qu'à titre de conséquence du questionnement qui a d'ores et déjà posé notre essence sans pouvoir la questionner³⁹. Notre essence est déjà déterminée au sein de tout questionnement qui prétend saisir l'étant en son

³⁷ M. Heidegger : *Interprétation de la deuxième considération intempesive. "Protocole des séances de séminaires des 5 et 7 Décembre,"* 1938. *op.cit.*, p. 302.

³⁸ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance. "60. D'où provient l'absence d'urgence comme urgence suprême., ?" tr. fr., F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 152.*

³⁹ « [...] Le je (*l'ego*) n'est pas du tout mis en question. Cette apparence d'attitude critique chez Descartes – s'étend à travers toute la philosophie moderne jusque dans le présent le plus récent. [...]. Une attitude cartésienne fondamentale en philosophie ne peut, d'une façon générale et principielle, mettre en question le Dasein de l'homme. » (M. Heidegger. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude. "Υ) L'ambigüité de l'attitude critique chez Descartes et dans la philosophie moderne.," tr. fr., D Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 43).*

être. Cette indigence du questionnement se fait jour au sein de la métaphysique moderne, à l'intérieur même de la pensée qui a osé tout remettre en doute, mais sans se remettre soi-même en doute – celle de Descartes.

La vérité de l'étant, mieux son être en tant que certitude commence avec Descartes. L'ontologie cartésienne s'ouvre par le doute. Le doute sape les principes du savoir fondé sur la sensibilité afin d'en instaurer d'autres. « [...] Mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes, sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées⁴⁰ ».

Descartes ruine les fondements du savoir des choses. Il ne s'adonne pas à la mise en question de la chose, mais à ce qui fonde le savoir, son principe⁴¹. Le doute cartésien est la négation des principes. En niant les principes, le doute se rapporte à ce qui doit résister aux assauts du doute, c'est-à-dire à ce qui est évident, certain. Mais qui doit décider de cette évidence ? Qu'est-ce qui de l'étant doit être certain ? C'est son principe, sa cause (*Grund*). Que devient alors la vérité de l'étant ? Ces multiples questions reçoivent en effet une seule réponse, à condition de pénétrer l'essence de l'ego cogito cartésien.

Heidegger donne à voir dans l'ego cartésien la nouvelle vérité de l'étant, son étantité en partant du principe premier de la philosophie cartésienne. Ce principe s'énonce comme suit : « Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes des suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais⁴² ».

Cet énoncé pris pour le premier principe de la philosophie doit être celui qui fonde tous les autres. Mais qu'est-ce que le *je pense* ? Est-ce le fait pour l'ego d'être lié à l'acte de penser ? Pourquoi le je pense, dans son rapport à l'être est-il déterminé comme premier principe de sa philosophie ? Le principe⁴³ est ce qui est posé comme le sous-jacent. Et ce qui est énoncé dans la proposition nomme l'essence de l'homme dans son rapport à l'être. Ce qui nous est encore trop peu explicite si nous n'insistons pas sur l'attribut fondamental de l'ego. « [...] Et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : Elle seule ne peut être

⁴⁰ R. Descartes : *Méditations. "Première méditation." : Des choses que l'on peut révoquer en doute.* tr. fr., du duc de Luyne, *Œuvres philosophiques. Tome II.*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 405.

⁴¹ « Premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes ou causes premières, de tout ce qui est, ou qui peut être, dans le monde. » (R. Descartes : *Le discours de la méthode. "Cinquième partie."* *Œuvres philosophiques Tome I., op.cit.*, p. 636).

⁴² R. Descartes : « *Discours de la méthode.* » 'Quatrième partie.' *Œuvres philosophiques., op.cit.*, p. 603.

⁴³ « Le principe est ainsi ce qui contient en soi la *ratio* d'une autre chose ». M. Heidegger : *Le principe de raison. "Le cercle du principe de raison."* tr. fr., A. Préau, Paris, éd. Gallimard, 1962, p. 64-65.

détachée de moi. *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister⁴⁴ ».

La *pensée* est l'attribut fondamental de l'ego. Elle ne peut être détachée de ce dernier. Mais de l'essence de l'ego en tant que pensée s'ensuit l'ego dans son rapport à l'être. Comme si l'on posait d'abord le je pense et que par la suite on établirait l'être comme sa conséquence. "Je pense, donc je suis." L'ego est en son essence cogito. Le penser possède en soi le « Je » à titre de premier objet. Le « Je » pensant gît au fondement de sa propre pensée et passe pour le premier sujet de toutes ses représentations.

Mais dans sa cohésion interne à l'être, l'auteur dit : je suis, j'existe. Les trois mots qui viennent juste après nous placent en pleine présence de notre propos. *Je suis, j'existe. Cela est certain.* Qu'est-ce qui est certain ? *Ego sum, ego existo*, moi, je suis, moi, j'existe. Je ne pense, par excellence, pour autant que je sois en mon être ce qui se pense soi-même. Je pense, donc je suis, peut être entendu en ce sens, je suis en mon être que ma propre pensée. Par conséquent, mon être est la condition de possibilité de ma pensée. Car je ne pourrais pas penser, si je ne *suis* pas.

« En des passages importants, écrit Heidegger, Descartes *use* pour *cogitare* du mot *percipere*, (*per-capio*) prendre possession de quelque chose, s'en emparer et ici dans le sens de la disposer devant soi, dans le fait de se la représenter⁴⁵ ». L'insistance que marque *percipere* doit être mise en relief si nous voulons entendre de manière emphatique la question de la représentation et la prééminence du moi dans toutes les représentations qu'il se fait des choses. L'ego cogito est en effet *ego per-capio*. En d'autres termes, le "je pense" est en effet le "je prends". Qu'est-ce que le moi prend dans sa perception des choses ? Il se prend lui-même et se pose devant. Il est en réalité sa propre prise et se détermine comme la mesure de toutes ses représentations.

C'est pourquoi dans ce cours même, le sous-titre qui précède celui dont l'énoncé vient d'être cité et explicité est intitulé : "La souveraineté du sujet dans les temps modernes." Car la mesure de l'étant est donnée par moi qui pense, par mon être qui occupe une position de principe. De *l'ens creatum*, on passe à *l'ens certum*. L'homme gît au fond de toutes visées de l'étant et en constitue le *fundamentum* ou le *Grund*. Heidegger, dans ce même ordre d'idées affirme que « pour l'acte de représenter le *Soi* de l'homme est essentiellement ce qui constitue

⁴⁴ R. Descartes : *Méditations.*, *op.cit.*, p. 418.

⁴⁵ M. Heidegger : *Nietzsche II. "Le cogito de Descartes en tant que cogito me cogitare."* tr. fr., P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 122.

le fondement. Le soi est *subjectum*⁴⁶ ». L'homme disposant de lui-même dans tout acte de représentation est devenu le centre du savoir. Tout savoir est désormais fondé sur le savoir de l'homme, sur son existence comme point de départ. Le principe de l'étant, c'est-à-dire l'étantité de l'étant est le savoir certain de mon être. Je me pose constamment comme certitude et je détermine l'étant à partir de cette certitude de mon être. Le « Je » devient incontournable dans l'optique du savoir des choses. « Ainsi le « Je », affirme Heidegger, la subjectivité humaine, fut-il proclamé centre de la pensée⁴⁷ ».

La caractérisation de la pensée de Descartes comme celle qui inventa la subjectivité n'est pas dans la simple distinction du sujet et de l'objet. Mais elle réside dans la modification de l'essence de l'homme comme le premier étant qui pose et doit toujours poser le principe ou la règle par laquelle l'étant en général peut-être saisi. Le principe est ce qui constitue le fond, le support à partir duquel toutes les autres démonstrations s'effectuent. Et l'homme, en son essence, est devenu ce support même, *hupokeimenon*. L'homme, devenu partout le principe ou la règle, désormais, « l'objet des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui⁴⁸ ».

Le curseur est ainsi posé sur la direction de l'esprit si tant est qu'on vise la connaissance de toute chose. Le lieu de la vérité est désormais localisé dans l'énoncé. Or la constitution fondamentale de tout énoncé sur l'étant s'enquiert d'abord et avant tout de la certitude de l'ego, de son existence en tant que réalité effective, laquelle donne la mesure de la vérité de ce qui se présente. L'esprit, *mens* – *mensura*, en tant qu'instance de mensuration doit se doter ses propres règles. La règle, est ce que nous entendons en latin à partir de son radical, *rex, regis* : roi. La recherche par les principes et les règles concède à l'homme le règne sur l'étant en général. Cette modification métaphysique de l'essence de l'homme portera en elle les relents de la nouvelle essence de la liberté. L'homme libre est en effet celui-là qui se donne à lui-même sa propre loi et s'y soumet. Cette soumission à soi-même lui concède progressivement son propre pouvoir. La liberté est désormais définie de manière négative, c'est-à-dire une forme d'antagonisme par rapport à l'absolu. Elle est entendue en tant qu'indépendance à l'égard de Dieu et du monde. Mais que peut-être le monde dans sa mondanité ? N'est-ce pas la totalité de l'étant, mieux son être ? Et Dieu ? N'est-ce pas le suprasensible ? C'est pourquoi « suivant ce sens, dit Heidegger, la métaphysique est

⁴⁶ M. Heidegger : *Nietzsche II., op.cit.*, p. 125-126.

⁴⁷ M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ?* "2. Descartes : *Cogito sum ; le Je en tant que subjectum par excellence.*," tr. fr., J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, p. 109.

⁴⁸ R. Descartes : « *Règles pour la direction de l'esprit* ». "*Reguale I.*," tr. fr., J. Brunschwig, *Œuvres philosophiques Tome, 1*, 1618-1937, Paris, Classiques Garnier, 2010. p. 7.

originaires la question de l'étant suprasensible, c'est-à-dire de l'étant qui se trouve au-delà de l'étant sensible et qui en tant que tel, dépasse l'étant qui est accessible à l'expérience [...]. Cet étant suprasensible est déterminé par les trois titres : âme, monde, Dieu⁴⁹ ».

L'histoire de la métaphysique, dans son essence, est en effet l'histoire de la domination d'un secteur de l'étant sur l'autre : De l'étant céleste sur l'étant terrestre, de l'âme sur le corps, de l'homme sur les étants qu'il n'a pas à être. Et l'homme devenu métaphysicien exerce essentiellement cette domination sur le reste des étants qui se distinguent de lui. La métaphysique procède par une distinction ontique, c'est-à-dire distingue les étants sans se soucier de l'être en tant qu'être.

Nous ne perdons pas de vue que cet excursus que nous sommes en train de faire doit constituer la preuve de ce que nous avons allégué plus haut, insinuant que l'urgence – la détresse s'accroît et s'intensifie du fait de la certitude du sujet à l'époque moderne. Et en évoquant les thèses de Descartes et tout en essayant de les comprendre à l'aune de l'interprétation que Heidegger leur consacre, nous voudrions en effet établir les débuts de la philosophie moderne qui a inauguré cette nouvelle essence de l'Homme. Ce détour exige que la certitude de l'ego comme détermination de la nouvelle vérité et même de l'essence de l'homme soit mise en question. Notre position au sein de l'étant vient d'être déterminée sur le mode de la certitude du sujet. Cette dernière n'est possible que dans une métaphysique qui fait de l'ego ce qui gît au fondement de toutes les représentations. Sans nous étaler longuement sur la même position de départ que Kant hérite de Descartes, nous tenterons, à travers cet énoncé kantien de voir comment cette vérité fut transmise et maintenue dans tous les autres courants de pensée, ultérieurs à Descartes.

Il écrit : « Le *je pense* doit (*muss*) pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensée, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que du moins, elle ne serait rien pour moi⁵⁰ ». La question de la représentation n'est pas le simple fait de se rendre quelque chose présent à l'esprit. Car, elle implique que, celui qui se représente le représenté soit d'emblée pris à titre d'objet de sa propre représentation. C'est en effet la condition de possibilité de toutes les représentations des choses. Kant dit dans cet énoncé que le "je pense", c'est-à-dire, celui qui accomplit l'acte de penser est présent dans chaque

⁴⁹ M. Heidegger : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie.*, "b.) Les deux chemins de la liberté chez Kant et la problématique traditionnelle de la métaphysique. Le lieu de la question de la liberté dans le problème de la possibilité de l'expérience comme question de la possibilité de la métaphysique au sens propre. (*eigentlich*).", tr. fr., E. Martineau, Paris, Gallimard, 1930, p. 195.

⁵⁰ E. Kant : *Critique de la raison pure.* "§ 16 – De l'unité originelle synthétique de l'aperception.", *op.cit.*, p.110.

représentation qu'il se fait des choses. Sans quoi, rien ne peut être pensé, sinon la représentation elle-même ne pourrait être possible. Par ailleurs, dans cette thèse Kant affirme que la représentation doit être quelque chose pour moi. Toute représentation doit être en effet l'acte par lequel la réalité objective se rapporte à moi.

La primauté de l'être de l'homme dans l'optique du savoir gagne le terrain. C'est pourquoi la *Critique de la raison pure*⁵¹, à en croire Heidegger, vise à instaurer le fondement de la métaphysique en dévoilant les conditions de possibilité du savoir des choses dans la raison pure. La raison est cette faculté qui présuppose, prend les devants et détermine son champ et sa portée. L'étant en totalité a désormais pour fondement la raison.

Cette nouvelle ère de la pensée célèbre l'être de l'homme en confortant la position cartésienne ayant fait de la certitude de l'ego cogito le premier principe de la philosophie. La certitude de soi n'énonce pas seulement la règle à soi-même, mais à tout ce qui doit être su et de la manière dont ce savoir doit être ordonné.

Tout paraît être clair. La vérité de la chose dépend des principes de l'entendement humain. Cet entendement, délimitant les règles et les principes de la vérité objective se saisit en tant que « principe premier de la vérité des choses. » C'est dans cet ordre d'idée que Heidegger affirme que « « La pensée » humaine (et cela signifie ici aussi bien : les forces créatives de l'homme) devient la loi fondamentale des choses elles-mêmes. La conquête du monde par le savoir et l'agir humain se met en œuvre⁵² ». Certes, avec Kant, l'intuition n'est pas créatrice mais réceptive. Car elle se rapporte à l'objet en tant qu'il nous est déjà donné. De ce point de vue, la finitude de notre connaissance n'est pas le fait de se rapporter à des objets finis ou l'incapacité pour l'homme à penser l'infini, mais, parce que ces objets apparaissent à l'homme comme des choses déjà-là. Et pourtant l'objectivité⁵³ de l'objet ne se manifeste pas dans l'objet lui-même. C'est plutôt dans l'intuition même que l'objet va recevoir tous les prédicats qui lui permettent d'être su et d'être établi en tant qu'objet pour l'homme. L'entendement humain érige les cadres à l'intérieur desquels le savoir de tout ce qui est phénomène devient possible. La conquête du monde ne correspond pas à la conquête de la

⁵¹ « C'est pourquoi Kant considère la *Critique* comme une « étude de notre nature intérieure ». Ce dévoilement du Dasein humain est même un devoir pour le philosophe ». Cf. M. Heidegger : *Kant et le problème de la métaphysique*. "§8. – La méthode du dévoilement de l'origine.", tr. fr., A. Waelhens et W. Bimiel, Paris, 1953, Gallimard, p. 101.

⁵² M. Heidegger : *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. " 2. Qu'est-ce qu'un système ?" tr. fr., J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 63.

⁵³ « « Objectivité » vient du latin *obicere* – *obiectum* = ce qui est jeté en vis-à-vis. Dans la signification grecque du mot, c'est plus exactement ce qui gît en vis-à-vis. Le *subjectum* – ce qui gît au fond. » (M. Heidegger : *Interprétation de la deuxième considération intempetive de Nietzsche*. "Protocole de la séance du séminaire du 1^{er} Février 1939.", op.cit., p. 347).

chose, mais à celle de l'essence de l'homme qui s'octroie le pouvoir *fondatif* – régulateur de tout ce qui est. C'est pourquoi, celui qui doit connaître, doit d'abord et avant tout se connaître lui-même. « Puisque le phénomène ne peut rien être par lui-même, et en dehors de notre mode de représentation⁵⁴ ».

La chose du monde n'est possible que dans la pensée qui se la représente dans son objectivité – son être. Le fait de se représenter devient le tribunal qui détermine qu'à l'avenir, n'est censé valoir comme étant que ce qui est établi au sein de la représentation. Les étants sont dépossédés de leur être. C'est au fond dans le sujet, dans le « je pense » que la chose acquiert son objectivité. L'être abandonne ainsi les étants dans la pensée métaphysique tout en cédant à l'homme la position d'être l'étant qui doit bâtir à partir de son propre pouvoir d'être le principe de tous les autres étants. Ce qui de la chose est vrai et certain est le sujet. C'est pourquoi « [...] d'après Descartes, écrit Heidegger, la véritable substance, c'est le sujet : « le je pense »⁵⁵ ». La critique du sujet ici se confond avec celle de l'être.

La métaphysique, faisant de l'ontothéologie plutôt que de l'ontologie, fait de l'homme l'étant à qui il revient de porter le jugement sur toute chose, d'instituer la loi. Ce dernier pas qu'elle franchit ne peut être que de l'anthropologie. C'est pourquoi dans cette confusion thématique, de l'Être à Dieu, et de Dieu à l'homme, la critique de la métaphysique dénonce cette confusion *ontothéologicoanthropologique*. Ces trois stades du questionnement métaphysique sont une détresse, car ils empêchent de poser la question de l'être. La détresse est donc, en ce sens, l'abandon de la question de l'être au profit de l'étant. La conséquence d'un tel abandon confère à l'homme une essence qui subsiste en soi. Le *subjectum* qui subsiste en soi, qui gît au fond de toutes les représentations. Le *subjectum* est aussi substance dans la mesure où il dépend de lui-même et se manifeste à lui-même. Nous sommes en train de voir que la métaphysique des Temps modernes détermine l'homme comme l'étant par excellence qui désormais légifère sur le reste du monde.

Kant caractérise, dans la *Critique de la raison pure*, l'objectivité comme l'unité des déterminations qui fondent l'objet en ce qu'il est, en son être. Mais ce qui détermine l'objet de telle ou telle manière, à en croire Kant, ce sont les catégories qui sont : la substance, la cause et l'effet, la relation réciproque, la qualité, la réalité. Nous les citons sans nul besoin de les expliciter afin de montrer seulement que ces différentes déterminations de l'objet sont en effet, en un sens insigne, ce qui appartient au sujet humain. Inscrivant la pensée de Kant dans

⁵⁴ E. Kant : *Critique de la raison pure*. "Chap. III : Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et en noumènes," *op.cit.*, p. 226.

⁵⁵ M. Heidegger : *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. " 2. Qu'est-ce qu'un système ?" *op.cit.*, p. 88.

cette direction, Heidegger entend « l'objectivité comme faculté de juger et de prononcer un verdict, [...]»⁵⁶.

Le verdict sur la nature en général, la décision finale ou ultime sur l'être de l'étant se décide alors au sein de cette métaphysique qui pense l'homme sous la forme d'une autorité qui légifère sur tout ce qui est. L'être de l'étant tombe sous le coup de la loi humaine et l'homme lui-même se montre obéissant à sa propre loi. Le procès de l'être est imminent. Mais le décret qui décide de sa condamnation à mort n'est pas encore signé et rendu public. Cette condamnation ne sera décrétée qu'au moment de l'achèvement de la métaphysique. L'homme en tant qu'étant créé, dans le prisme du savoir devient un étant certain de lui-même.

La nouvelle essence de la personnalité réside dorénavant dans la loi dont l'homme est lui-même le législateur. La liberté est alors le fait pour l'homme de se donner à lui-même sa propre loi et d'y obéir. L'homme libre est maintenant l'homme portant sa propre loi. La liberté en tant que liberté de l'être dans sa manifestation demeure impensée au sein de cette métaphysique. Au sein de cette histoire de l'être, la détresse – l'oubli de l'être se fait de plus en plus jour.

Cet oubli est une détresse dans la mesure où, l'être étant abandonné par le questionnement de la métaphysique se refuse désormais à nous et nous empêche même de constater un tel refus. Les Temps modernes sont aveugles à ce qui leur est refusé. Le questionnement de la métaphysique décrète la fin de l'ontologie. L'homme devient l'étant qui fonde et impose son principe. Il soumet tous les autres étants à son pouvoir législatif. Ces étants sont sous l'égide de la loi humaine. Plus rien ne le fait reculer. La détresse est l'oubli de l'être, et cet oubli met les autres étants en situation de détresse, puisque, l'être abandonne le reste des étants aux forces créatives de la raison humaine. L'homme n'opère plus à partir du principe de l'être, mais par le sien propre. Et le principe doit établir ce qui demeure ou permanence. Et pourtant la vérité ou bien l'essence de l'être se refuse à toute possibilité qui doit pouvoir légiférer sur lui. L'être se donne à lui-même sa propre loi et se met en retrait de toute législation humaine. La loi *veut* un nouveau type d'étants : les valeurs. Ces dernières sont des étants sans l'être. Ce fut donc inévitable pour la pensée de Kant en particulier, sinon pour la métaphysique des Temps modernes en général, de déboucher sur une métaphysique des mœurs. Cette métaphysique commença purement et simplement à être meurtrière de l'être. C'est pourquoi Heidegger affirme que « [...] la pensée par, et en valeurs, est l'assassinat radical. Non seulement elle abat l'étant comme tel en entier en soi, mais encore elle met l'être

⁵⁶ M. Heidegger : *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche.*, op.cit., p. 348.

complètement de côté. Celui-ci ne peut plus alors, là où on a besoin de lui, que valoir comme valeur⁵⁷ ».

Au sein de cette métaphysique, l'essence de l'homme elle-même est entendue en tant qu'une simple valeur. Le danger qui guette une telle détermination de l'essence de l'homme demeure cachée aux yeux des comptables de cette métaphysique. Et tout questionnement qui se déploie aux antipodes de toute entreprise de valorisation des valeurs s'attire la critique de vouloir promouvoir des antivaleurs. Alors que ce qui appartient en propre à une valeur, c'est que d'un moment à l'autre elle peut se dévaloriser. La métaphysique, délaissant l'ontologie se confond désormais avec une métaphysique des mœurs. L'homme est devenu une simple valeur à côté de tant d'autres valeurs équivalentes : monétaires, culturelles... Ce qui a de la valeur est ce qui a déjà fait l'objet d'une évaluation. La valeur est pour notre part, l'étant dont on estime l'intérêt, l'utilité ou la finalité. Nous baignons alors dans cet abandon de l'être, dans la détresse. C'est pourquoi « *l'Appropriation de la métaphysique est l'Ap-proprietion de l'oubli de l'être*⁵⁸ ».

Nous questionnons en direction de la détresse de l'étant au sein de l'histoire de l'être. Cet abandon de l'étant, ainsi que nous venons de le voir chez Descartes et Kant en mettant en relief la pensée de la représentation comme étant celle qui a supplanté la chose en son être porte en elle les remugles de la souveraineté de l'homme sur le reste des étants. Car c'est à lui qu'il revient de fonder tout en raison, et d'être pour cela, la raison - *ratio* de toute chose.

C'est pourquoi dans cette métaphysique, l'homme ne veut plus que lui-même. Mais l'être du vouloir est encore une essence cachée au sein de l'ego cartésien. La règle dont l'homme est lui-même législateur exige la conformation à soi-même, à ce à quoi l'on veut parvenir au moyen de cette règle. Or vouloir quelque chose au moyen de sa propre règle, c'est se vouloir soi-même. La métaphysique dans sa forme achevée va répondre à l'appel de l'être en tant que l'appel de la volonté de puissance. C'est cet appel de l'être qui finalement va désigner l'essence achevée de l'homme. Cette essence achevée va correspondre à l'achèvement de la métaphysique. Achèvement ne signifie pas la dernière adjonction de ce qui manque, ni le comblement d'une lacune subsistante. L'essence achevée de l'homme et

⁵⁷ M. Heidegger : « *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* ». in : *Chemins qui ne mènent nulle part.*, op.cit., p. 259.

⁵⁸ M. Heidegger : « *Contribution à la question de l'être* ». tr. fr., G. Granel, *Question I et II.*, Paris, Gallimard, 1968, p. 239.

l'achèvement de la métaphysique veulent dire épanouissement de toutes les puissances essentielles accumulées sous diverses figures au cours de l'histoire de l'être comme retrait et secret au sein de la métaphysique. Mais il faut pouvoir déterminer le lieu dans lequel l'être s'est ainsi manifesté.

Ce n'est pas par pur hasard que Schopenhauer donne à son œuvre principale le titre : *Le monde comme volonté et comme représentation*. Le comme ne marque pas la simple ressemblance du monde et de la volonté, mais détermine le monde en tant que volonté et en tant que représentation. La volonté détermine tout ce qui est. Les mots de Schelling, repris par Heidegger illustrent bel et bien la part belle que celle-ci reçut dans l'histoire de l'être. Heidegger le cite en ces termes : « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être (*Seyn*) que le vouloir. Le vouloir est l'être primordial et c'est à lui seul [au vouloir] que conviennent tous ces prédicats : absence de fond, éternité, indépendance à l'égard du temps, affirmation de soi-même. Tout l'effort de la philosophie ne vise qu'à trouver cette expression suprême⁵⁹».

Dans cette thèse, Schelling procède à une exclusion radicale de toute notion d'être, si tant est que celle-ci ne fasse pas signe vers le vouloir. En d'autres termes, il n'y a pas d'être pour autant que celle-ci ne signifie vouloir. Il attribue au vouloir le prédicat de primordial. L'être est vouloir premier, sans fond – *Ab-grund*, affirmation de soi-même ou bien liberté, impérissable ou bien éternité, indépendant à l'égard du temps – intemporel. Il conclut son propos en alléguant que toute la tâche de la philosophie ne vise que cette expression suprême. Le vouloir relève donc de la perfection. C'est pourquoi le palier dans lequel il loge est dernier et suprême. C'est dire que le vouloir n'est pas entendu comme une faculté humaine. Car il est l'être de tout ce qui est, de l'homme y compris. Mais comment entendre la volonté en tant qu'elle désigne l'être de l'étant ? S'agissant de la signification de l'être de l'étant en tant que volonté, Heidegger indique qu'« aucune érudition ne découvrira jamais ce que signifie cette apparition de l'être comme volonté ; seule la pensée qui questionne peut atteindre une pareille signification, l'apprécier en tant qu'elle est digne de question, comme ce qu'il faut penser et ainsi la conserver dans la pensée-souvenir comme une chose qui a été pensée⁶⁰ ».

Tout au début de sa pensée, Heidegger répond par une opposition radicale concernant la possibilité de découvrir la signification de l'être de l'étant comme volonté. Même la lecture de toute la tradition ne nous fournira jamais une telle signification. Mais qu'est-ce qui nous

⁵⁹ F. W. J. Schelling, *Écrits philosophiques T. 1^{er}*, Landshut, 1809. Cité par M. Heidegger dans : « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* » tr. fr., A. Préau, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 131.

⁶⁰ M. Heidegger : « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* », *Essais et Conférences.*, *op.cit.*, p. 132.

permettra de relever un tel défi ? Seule la pensée qui questionne. Elle seule, en questionnant peut atteindre ce fond obscur. Cette pensée l'atteint, l'apprécie, non pas comme parvenue à sa signification, mais elle l'atteint et l'apprécie en tant que digne de question. Sa dignité n'est pas à rechercher dans la réponse qu'elle fournit, mais dans le fait qu'elle mérité d'être pensée. Autrement dit, si la pensée qui questionne ne peut parvenir à sa signification, elle peut néanmoins retrouver dans l'héritage de la pensée les fondements philosophiques de cette thématique. Alors, l'érudition n'échouera que si elle vise à établir la signification de l'être de l'étant en tant que volonté.

Mais si le questionnement y afférent se donne la charge d'atteindre les origines de cette thématique, il parviendra à la déterminer en tant qu'interrogation ou méditation qui a occupé la pensée autrefois. La pensée comme souvenir n'est pas une simple méditation qui occupa nos ancêtres et constitue pour nous autres modernes des simples récits historiques. Elle est la pensée qui sans cesse nous interpelle, nous concerne et exige de nous mémoire pour elle. C'est à cet appel que Nietzsche répondit. C'est cet appel même de l'être qui porta à ses sommets l'essence impériale de l'homme moderne : le surhomme.

Comment la volonté, en tant qu'elle constitue l'essence de tout ce qui est, parvint-elle à se soumettre à l'essence de l'homme ? Ou bien, comment l'essence de l'homme – le surhomme a-t-il pu dominer le monde ? La fin de la métaphysique fut consacrée par le meurtre de Dieu. Cet assassinat n'est en effet que la fin du suprasensible en général. Dans le paragraphe 125 du *Gai Savoir* intitulé le : Forcené, Nietzsche nous fait le récit de cet événement. Ce fragment met en scène le forcené en quête de Dieu. En plein jour, avec une lanterne allumée, il se mit à chercher Dieu. Celui qui cherche Dieu, pourquoi est-il forcené ? « Il est forcené, c'est-à-dire hors du sens. Car il est sorti du plan de l'homme ancien, de ce plan où l'on faisait passer les idéaux du monde suprasensible devenus irréels pour réels, cependant que se réalise leur contraire. [...] Cet homme de la sorte déplacé n'a rien de commun avec le genre des voyous publics, avec « ceux qui ne croient pas en Dieu⁶¹ ».

Le spectacle du forcené commence au marché, un endroit public, dévolue au commerce. Le décor donne déjà à penser que Dieu a déserté le temple. Le forcené n'est pas en effet, pour le cas ici présent, l'insensé, quand bien même son spectacle s'y prête. Agitant une lanterne en pleine journée, une manière de montrer que les dieux partis laissent derrière eux une obscurité que l'homme ne pourra constater que s'il prête l'oreille à cet événement. Criant

⁶¹ M. Heidegger : « *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort* » ». in : *Chemins qui ne mènent nulle part.*, op.cit., p. 322.

et criant encore, poussant le cri de détresse, le forcené se dit coupable de la mort de Dieu, il dit que nous sommes les assassins de Dieu.

L'événement de la mort de Dieu continue à le surprendre et suscite en lui un perpétuel questionnement. « *Nous l'avons tué, - vous et moi ! Nous sommes tous ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment pûmes-nous boire la mer jusqu'à la dernière goutte ? Qui nous donna l'éponge pour faire disparaître tout l'horizon ? Que fîmes-nous en détachant cette terre de son soleil ?⁶²* ». La manière dont l'assassinat s'est opéré vient au questionnement. Mais ces quatre questions illustrent du même coup la manière dont l'assassinat a eu lieu. Trois secteurs de l'étant sont ici circonscrits pour résoudre cette énigme. Le district aquatique que nous avons tari, la région céleste que nous venons de détacher du secteur de l'étant terrestre. Océan, ciel et terre.

L'événement qui a cours ici n'est pas la proclamation d'un athéisme, mais il recèle une portée ontologique. Il établit en effet notre époque comme étant celle de l'abandon de l'être, de l'absolu nihilisme. Cette fuite de l'être prend l'allure d'un athéisme parce que la métaphysique elle-même prit Dieu pour l'être de l'étant dans son questionnement. C'est pourquoi son accomplissement, sa fin doit se faire au sein d'une pensée qui proclame la fin de l'ontologie concomitamment à celle de la théologie. Dieu est mort veut donc dire que plus rien de suprasensible en général ne gouverne l'homme. Nous avons jusqu'ici laissé en suspens la question de savoir pourquoi cet homme offrant ce spectacle est-il désigné du nom de forcené ? Nous avons dit qu'il est hors du sens ancien. Ce qui nous paraîtra beaucoup plus explicite si le soleil, l'océan, la terre trouvent une explication ontologique.

Le terme de soleil rappelle la comparaison de Platon. Le soleil et sa sphère de lumière fait luire l'étant dans son apparition en tant qu'Idées, aspect (*eidos*). Il délimite le site dans lequel l'étant apparaît en son être. Ce site désigne le monde suprasensible. C'est en même temps l'Entier qui embrasse la totalité, le tout de l'étant : comme l'océan. L'homme perd l'astre, le désastre s'abat sur son essence. Le suprasensible n'est plus en soi comme la lumière normative qui éclaire le sentier de l'homme. Il n'y a plus de borne pour l'homme. L'horizon est effacé. Le forcené est en effet hors du sens parce qu'il s'est mis en dehors de toute visée de l'être qui entend le suprasensible comme étant l'entité qui donne à l'homme la mesure de son être. L'époque moderne ne trouve plus son intérêt dans le questionnement de l'être. C'est en effet l'homme qui détermine, à partir de son être, ce qu'est l'Être dans sa vérité. C'est

⁶² F. Nietzsche : *Le Gai savoir*. "§. 125.," tr. fr., Paris, Garnier Flammarion, p. Wotling, p. 176.

pourquoi l'on peut constater que « penser, c'est depuis Descartes : je pense. Idéalisme signifie donc : l'interprétation de l'être à partir de l'être-Moi⁶³ ».

Mais la fin du suprasensible ne s'évanouit pas d'un coup d'un seul dans la nouvelle essence de l'homme qu'est le surhomme. Ce dernier n'est que la mutation de l'ego certain de lui-même. La venue du Surhomme à l'être procède de l'adresse de la volonté de puissance à laquelle il répondra. C'est en effet la volonté de puissance qui, entendue qu'elle est l'être de tout étant, va élire le Surhomme comme la dernière figure de l'être et va se soumettre à l'injonction de ce dernier. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, ce personnage s'écrie dès son premier prologue : « Grand astre, que serait ton bonheur si tu n'avais plus ceux que tu éclaires⁶⁴ ».

Dans la suite du texte, Zarathoustra dit que cet astre est monté à la hauteur de sa caverne dix ans durant. Cette mesure de temps ne dit encore rien, sinon, pour nous, de la durée qui détermine des personnes d'une même génération. Ce qui, figurativement, peut renvoyer à une détermination *époquale*. Il pointe mais sans l'illuminer, lui et ses animaux. Comme nous savons que le propre de l'astre est d'être un luminaire. Il apporte la lumière, délimite les époques et montre le trajet. Sa lumière luit pour profiter aux terrestres. Mais cet astre-là nous a déjà détourné de sa lumière. C'est en effet le plein assombrissement. La terre sombre dans la nuit, et l'homme perd tout repère. Une telle perte d'orientation et de direction est la détresse même, illustrée par l'abandon de l'astre. C'est le plein assombrissement. La perte de l'astre est la cause du désastre. L'homme s'est perdu et Zarathoustra tente de le retrouver. Sans astre, le désastre s'accroît en l'homme. Que devient l'homme alors ? Zarathoustra dit : « Voyez, je vous montre le *dernier* homme [...] « Qu'est une étoile ? » - voilà ce que demande le dernier homme [...]»⁶⁵ ». Le dernier homme ne sait plus ce qui doit l'orienter.

Jean-François Mattéi affirme dans la même lancée que « le dernier homme n'est pas seulement l'être qui a tué Dieu sans mesurer les conséquences de son acte. Mais c'est l'être, qui, privé d'étoile, n'est plus en mesure d'assumer son humanité⁶⁶ ». L'astre est dans la région céleste. Cette dernière ne sert plus à rien au dernier homme, le suprasensible est abattu. « Personne ne peut plus être rendu responsable, dit Nietzsche, les catégories de l'être ne peuvent plus être ramenées à une cause première, le monde n'est plus une unité, ni comme monde

⁶³ M. Heidegger : *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine. "Le concept schellingien de liberté : la liberté pour le bien et pour le mal. La question du mal et de son fondement."* op.cit., p. 172.

⁶⁴ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra. "Prologue 1,"* op.cit., p. 18.

⁶⁵ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra.*, op.cit., p. 26.

⁶⁶ J-F. Mattéi : *L'homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture.*, Paris, éd. Bernard Grasset, 2015, p. 40.

sensible, ni comme « esprit » [...]. Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : par là seulement nous sauvons le monde⁶⁷ ». Pour Nietzsche, sauver le monde c'est le remettre sous la responsabilité du terrestre, l'arracher des mains de Dieu. Tout doit partir de l'homme et plus jamais de Dieu. On se débarrasse de Dieu. Une nouvelle vérité de l'étant point au sein de la métaphysique moderne. L'étant n'a plus sa cause dans l'élément de l'absolu, dans l'idée, dans l'esprit. La détresse vint pleinement au jour dans la métaphysique qui se console de la raison comme la véritable essence de l'homme.

Les dieux sont morts, nous les avons tués, que voulons-nous alors, la volonté comme être de l'étant de dire : « Voyez, je vous enseigne le surhomme. Le surhomme est le sens de la terre. Que votre volonté dise que le surhomme *soit* le sens de la terre⁶⁸ ! » La volonté *dit* que le surhomme doit désormais être le *sens* de la terre. L'élection de l'essence de l'homme en tant que surhomme n'est pas ici un simple choix délibéré de Nietzsche, mais la réponse à l'appel que la nouvelle essence de l'être fera à l'homme. Devenu le sens de la terre, l'homme s'installe au sein de la vérité de l'étant en toute certitude. Le Surhomme, homme sûr de lui-même n'est en effet que la certitude de l'ego ayant atteint ses forces essentielles. La volonté de puissance proclame l'essence de l'homme comme sens de la terre. L'homme abandonne l'être et n'a plus que de dégoût pour toute entité qui le dépasse. Tout doit passer au crible de la raison.

L'homme se repose uniquement sur lui-même. L'essence même du surhomme est frappée du vouloir-soi-même et non d'autre chose en dehors de lui. Or, « vouloir c'est commander - ; dans la volonté réside la pensée qui commande⁶⁹ ». La nouvelle essence de l'être qu'est la volonté de puissance appelle l'homme à la domination de la terre. Car l'homme devenu le surhomme et déterminé (voulu par la volonté de puissance) en tant que le *sens* de la terre doit avoir en son essence la nature d'un dominateur, de celui qui veut que tout soit fait selon sa volonté, à sa commande. C'est pourquoi le surhomme et la volonté de puissance sont en effet une même chose. On peut maintenant comprendre pourquoi Heidegger, dans un essai intitulé "*Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*" affirme :

« *La dévastation de la terre commence comme un processus voulu, mais qui n'est pas et qui ne peut être connu dans son être. Elle commence à une époque où l'être de la vérité se définit comme certitude, comme ce en quoi les représentations et production humaines*

⁶⁷ F. Nietzsche : *Le crépuscule des idoles. "Les quatre grandes erreurs. "§. 8.,"* tr. fr., H. Albert, Paris, Garnier Flammarion, 1985, p. 112.

⁶⁸ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra., "prologue 3.,"* op.cit., p. 21.

⁶⁹ M. Heidegger : *Nietzsche I. "L'interprétation de la doctrine idéaliste de la volonté chez Nietzsche.,"* tr. fr., Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 59.

*deviennent sûres d'elles-mêmes. Hegel conçoit cet instant de l'histoire de la métaphysique comme celui où la conscience absolue de soi-même devient principe de la pensée*⁷⁰ ».

Ce propos ne pouvait être audible et correspondre à première vue avec le titre de cet essai. Heidegger tente de comprendre un personnage, c'est ce qui transparait dans le titre même. Mais sa parole dans cet énoncé conduit à une échappée qui donne à penser que l'entente de ce personnage s'emploie à une méditation de portée métaphysique. Ici, l'auteur d'*Être et Temps* pose le vouloir comme un processus, une mise en route de ce qui a conduit à la dévastation de la terre. Son essence se dérobe encore au dévastateur. Parce qu'il est un processus, il ne peut être connu qu'à sa fin. C'est pourquoi il faut l'entendre en remontant son explication à ces débuts. Sachant que le début de quelque chose peut toujours être différent de son processus postérieur. Car évoluant, elle peut croître et s'intensifier en puissance mais tout en conservant sa nature.

Comme l'origine d'un fleuve se trouve dans une source. Cette métaphore permet de dire que la volonté de puissance n'est pas distincte de la certitude de l'ego par nature, mais par degré. Car l'eau de source reste de l'eau, celle du fleuve aussi. Mais le dernier est plus puissant que la première. Et pourtant en remontant le fleuve on parvient toujours à la source. Pauvre en eau, mais suffisante à soi-même ; c'est peut-être pour cela qu'elle est plus riche que le fleuve. Elle nous dérobe toujours son origine et ne lui doit qu'à elle-même. On peut maintenant entendre cette thèse qui dit que la dévastation de la terre est un processus voulu, c'est-à-dire qu'elle relève des positions métaphysiques dont les débuts ont été inaugurés par Descartes et achevés par Nietzsche. Dans cette thèse, Heidegger allègue que Hegel conçoit l'histoire de la métaphysique comme le règne de la conscience absolue en tant que ce qui commande à la pensée.

La pensée de l'être vire à la pensée du sujet, de l'ego. Ce dernier instaure l'être. La dévastation en tant que *vœu* exaucé de la volonté n'est pas le simple vouloir de l'homme s'exerçant sur le district terrestre au moyen des machines, mais un appel de l'être auquel l'homme moderne a répondu. Cet appel qui *veut* que le surhomme *soit* le sens de la terre place l'homme dans la certitude de ne vouloir que lui-même : certitude de soi (Descartes), le je pense se plaçant toujours en premier dans toutes les représentations des choses (Kant), l'Esprit-Absolu comme principe de la pensée (Hegel), et enfin, le surhomme tenu pour l'entité qui fonde tout dans son être et institue des nouvelles valeurs (Nietzsche). Telles sont les différentes figures de la dispensation de l'étant dans son étantité, illustrant du même coup

⁷⁰ M. Heidegger : « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* » in : *Essais et Conférences.*, *op.cit.*, p. 116.

l'oubli de l'être. La métaphysique s'exauce dans l'élément de la domination de l'être de l'homme sur le reste de la totalité de l'étant. Ce règne impérial de l'essence métaphysique de l'homme prendra plusieurs figures. Ces figures sont les substituts de Dieu. Dans la métaphysique, Dieu, l'étant suprême et protecteur est confondu à l'être, l'homme s'investit dans la quête d'un autre étant suprême et puissant. Tel un État, un royaume. Tout vise en effet la centralisation du pouvoir de tout un chacun autour d'une entité à laquelle il appartient.

Les États ne sont en effet que les rejetons de la surpuissance débordante de l'histoire de la métaphysique qui vire tout à la commande de l'homme. L'homme nie Dieu, nie en effet les catégories de l'être comme cause première, et donc nie l'être si tant est que celui-ci est le suprasensible. Il prend en main son propre destin. Il ne voit partout que lui-même, ne compte que sur lui-même. Pour sa conservation, il doit accroître sa domination. C'est d'ailleurs le principe de la conservation de la puissance – la surpuissance.

Ses activités et son adhésion aux idéologies occupent désormais l'activité de sa pensée. La lutte pour la domination de la terre devient une préoccupation des idéologies puissantes : celles qui s'affirment et précipitent les autres peuples, les idéologies faibles, à l'effacement. La certitude de soi prend la figure de l'affirmation de soi, non plus sous la forme d'une subjectivité singulière, mais à l'intérieur des grandes enseignes comme l'État, les partis politiques, et même les religions. Dans une telle histoire, un jour, les apports étrangers qui postulent encore Dieu comme législateur par excellence ne feront plus bon ménage avec l'Occident. Ce dernier s'affirme partout où le sacré recule. Elle affrontera toujours les cultures qui magnifient encore le suprasensible.

L'histoire de l'Occident est l'histoire de l'abandon de l'être dans les temps nouveaux, c'est en effet l'histoire de tout un peuple qui a rompu avec ses terres anciennes, sa patrie d'hier et se plait dans une topique qui accroît le danger du fait de l'affirmation de puissance comme principe de domination. Dans le paragraphe 124 du *Gai savoir* "Dans l'horizon infini", celui qui précède le théâtre du forcené courant à la recherche de Dieu et passant pour son assassin, Nietzsche dit que « nous avons quitté la terre et nous sommes embarqués ! Nous avons rompu les ponts derrière nous, - plus encore nous avons rompu la terre derrière nous ! [...] Malheur si la nostalgie de la terre te saisit, comme s'il y avait eu là-bas plus de *liberté*, - il n'y plus de « terre. »⁷¹ ».

Cet embarquement n'est pas un simple exode du peuple, quittant un lieu pour un autre. Mais la modification de l'essence d'un peuple qui vient de rompre avec une essence qui

⁷¹ F. Nietzsche : *Le Gai savoir*. "Dans l'horizon infini.," *op.cit.*, p. 179.

l'ordonnait jusqu'ici. Dans l'embarquement, on est en marche vers des nouveaux horizons, mais ces derniers ne nous offrent aucune possibilité de patrie, d'être. Car nous sommes "dans des horizons infinis." L'insistance du philosophe sur le fait que nous sommes abandonnés et livrés à une essence constamment fugitive s'illustre dans le fait qu'en nous embarquant, l'ancienne patrie se dérobe, les ponts sont coupés, la terre aussi. En proie aux vagues de l'océan et à l'impossibilité de trouver de nouvelles rives, les voyageurs que nous sommes, c'est-à-dire, des étants embarqués sur la surface de l'abîme dans un navire sont en proie à l'engloutissement dans les eaux.

Nous ne pouvons plus retourner à cette ancienne patrie, et pourtant elle peut encore nous habiter, mais désormais sur le mode d'une pathologie, d'un manque. Ce manque est la nostalgie. Elle nous assaille. La nostalgie n'est pas le fait de revivre une expérience, mais de regretter son effectivité. C'est un rapport qui nous lie à ce qui n'est plus, ou à ce que nous ne sommes plus. C'est le plus dur des rapports. Car elle, la nostalgie, n'exige pas que le nostalgique puisse se souvenir, mais il faut que ce qui est passé soit à même de l'interpeler sur le mode de ce qui n'est plus afin que le souvenir devienne manifeste. La nostalgie est la douleur causée par l'éloignement, elle nous rapporte à ce qui nécessairement ne doit plus être. C'est ce qui n'est plus qui génère ce rapport, car il n'y a pas de nostalgie pour ce qui demeure.

La fin de l'énoncé met en évidence l'absence absolue de « terre. » Pourquoi sommes-nous sortis de ce cadre ontologique ancien ? Quel est le bénéfice qui fait que nous oublions à jamais ce monde-là ? La liberté. Pourquoi doit-on être saisi par la nostalgie alors que ce monde-là n'a pas plus de liberté que le nôtre ! C'est ce que l'auteur insinue à la fin de sa pensée. L'essence de la nouvelle liberté passe par la négation de l'absolu. L'homme certain de lui-même n'a besoin que de son être propre. La fuite de l'être ne nous dit plus rien. La détresse s'accroît partout où l'affirmation de soi prévaut. La mort de Dieu fait que « Zarathoustra se nomme et se sait impie. « Sans Dieu ». En tant que « sans-Dieu », dans ce sens, il éprouve l'extrême détresse⁷², [...] ». Nous sommes privés de Dieu, nous sommes dans la détresse. Le questionnement de la métaphysique se montre fermé à l'appel des dieux.

L'époque du nihilisme nous installe dans une nouvelle ère. L'ère dans laquelle les dieux se dérobent du fait de notre questionnement qui ne les concerne plus. C'est dans l'ère où tout devient évident, clair et distinct, certain de soi, que les dieux prennent congé. Notre propos sur le retrait de l'être vient de reconduire les positions métaphysiques au sein desquelles le questionnement sur l'essence de l'homme acquiert de la précellence face à

⁷² M. Heidegger : *Nietzsche I. "La troisième communication de l'éternel retour."* op.cit., p. 253.

l'ontologie. Mais cette détresse s'abat sur nous de manière inquiétante partout où l'on ne l'a pas encore éprouvée. L'homme ayant abandonné l'être, ce dernier à son tour s'est refusé à lui. Puisque Heidegger laisse entendre que la métaphysique n'est que de l'ontothéologie, donc la négation de Dieu est mise sur le même plan que l'oubli de l'être.

Que devient la métaphysique maintenant que l'être est tenu secret face à son questionnement ? Pourquoi l'injonction de toujours se rapporter à la métaphysique alors que son dire échoue quand il s'agit de nommer l'être ? Comment la métaphysique n'éprouve-t-elle pas cette détresse ? Michel Haar affirme que « l'absence de détresse » instaure donc le règne d'une vérité métaphysique plus *fixe* qu'à aucune autre époque⁷³ ». L'absence de détresse n'est en effet que la détresse insoupçonnée. Dans ce chapitre, la détresse s'est déclinée en trois aspects : l'abandon de l'être par l'homme et l'abandon des étants par l'être. Ce niveau de détresse est purement ontologique. Car l'être étant abandonné s'en est allé. Par ailleurs, l'étant abandonné est soumis à la domination de la loi humaine et de ses forces créatives. Cette détresse est la conséquence de l'oubli de l'être. Résultant de la détresse ontologique, elle est une détresse ontique, puisqu'elle détermine le comportement dévastateur de l'essence de l'homme comme aboutissement du retrait de l'être.

La mise en sécurité de l'étant correspond à la nouvelle essence de la vérité devenue la certitude de l'ego. L'étant est, *sine cura, sans souci* de l'être. La métaphysique assigne à l'étant la permanence comme manière d'être, voulant toujours le même à l'infini. Cette assignation à la permanence du même répond et correspond à la manière d'être de la volonté de puissance qui accomplit le retour-éternel du même. C'est en effet cette sécurité qui installe l'étant de manière constante et bloque toute dimension qui le lie au rien. La métaphysique des Temps modernes ne tient ce nom que du fait d'avoir bouché cette dimension d'ouverture à l'être, laquelle, alors même qu'elle se referme toute seule, (*a-léthéia*), doit être tenue ouverte par un dire qui n'entend plus rien et qui se laisse emporter par ce jeu de fermeture et d'ouverture.

Ne rien entendre ne veut pas dire devenir téméraire ou vouloir la surdité absolue. Ne rien entendre c'est déjà être disposé et accordé au dire du rien. Le dire de la métaphysique doit toujours nommer l'étant et le poser effectivement, c'est en cela qu'il est devenu lui-même un fait. Le langage de la métaphysique est alors l'un des lieux où gît le péril de l'homme moderne. Nous tenterons alors de cerner ce moment au prochain paragraphe.

⁷³ M. Haar : *Le tournant de la détresse ou : comment l'époque de la technique peut-elle se définir ? "Figures de l'absence de la détresse."* op.cit., p. 251.

§2. Le langage de la métaphysique ou le plus grand péril de l'homme moderne.

Nous sortons d'une longue méditation, laquelle nous a permis d'établir les différentes doctrines métaphysiques qui ont ignoré le retrait de l'être comme trait caractéristique de sa manifestation. Questionnant l'étant plutôt que l'être, l'essence de l'homme postule les principes qui fondent la connaissance de l'étant. Ce péril, l'a-t-on dit, s'est accru partout où la certitude de soi s'est absolument affirmée. L'abandon de l'homme au sein de l'étant lui concède un règne de maître. L'homme s'établit comme maître et possesseur de la nature, selon de Descartes. Ce qu'il possède doit être soumis aux principes ou à la règle dont il est le législateur. L'être ayant son propre principe se dérobe à toute prise qui tend à le régenter. Au sein de ses propres principes, l'homme, lui-même, en constitue, à titre de premier principe, l'étoffe qui gît au fondement de toutes ses représentations. La vérité de l'étant est devenue la vérité de l'énoncé, lequel doit déterminer la vérité de l'étant.

La vérité est désormais la vérité de l'énoncé, elle n'est plus la vérité de l'être. Alors que « la vérité comme *déclension* hors du retrait, par conséquent, est dès le départ un caractère de l'étant lui-même, et non pas de sa connaissance et de sa saisie⁷⁴ ». L'étant n'est plus dévoilé relativement à son être. On délaisse sa manifestation véritable au détriment du site dans lequel on le cantonne tout en lui attribuant une autre manière de se montrer. De la vérité comme hors retrait, c'est-à-dire comme ce qui s'épanouit de lui-même en entrant en présence (*alethéia*), on passe à la vérité comme certitude. Ce qui doit constamment entrer en présence est arrêté. L'expérience de la chose doit avoir un nouveau site dans lequel sa vérité est établie, au sein duquel la chose reçoit une frappe qui marque d'emblée la nouvelle essence de l'homme : la certitude de soi.

L'homme devenu certain de lui-même doit expérimenter la chose par une saisie certaine et exacte. La connaissance de la chose est désormais la connaissance de l'énoncé qui l'établit comme objet de l'énoncé. C'est en cela que la langue abandonne l'être pour prendre en charge l'étant. Plus rien ne se dérobe à la langue. Tout doit être saisi dans l'énoncé. L'homme travaille vaillamment pour établir l'étant en toute certitude. C'est donc à l'énoncé de poser l'étant. La langue est en cela un moyen. Étant un moyen de poser l'étant, ou d'expression à côté d'autres moyens ; dont celui de transport, d'échange – elle n'est plus qu'un instrument, un vecteur. D'ailleurs ne parle-t-on pas du langage mathématique à côté de celui de la cybernétique, de la poésie et de la prose ! Dans cette optique, la langue elle-même est devenue un fait. D'ailleurs, pour Bertrand Russell, le langage est né des objets. Sa

⁷⁴ M. Heidegger : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie. "La correspondance de l'être et de l'être-vrai (Déclension). Deux modes fondamentaux de l'être et les modes de l'être-vrai qui leur correspondent."* op.cit., p. 94.

réflexion sur le langage part d'un stade qui reconstitue le langage non pas comme ce qui constitue essentiellement l'homme, mais il le détermine suivant la modalité d'un objet que l'homme rencontre dans le monde.

Les objets donnent les mots pour les désigner, et on les désigne par les mots-objets. Et chaque mot-objet dénote un objet. Il écrit : « [...] les mots sont de quatre espèces : parlés, entendus, écrit ou lus⁷⁵ ». Chaque fois que le mot appartient à chacune de ces espèces, on lui attribue un objet. Considérant chacune de ces espèces précitées, quand le mot est prononcé, il est une émission verbale, quand il est entendu, il renvoie à un son verbal, et quand il est écrit ou imprimé, il devient une forme verbale.

L'effort de l'auteur consiste à rattacher le mot à une chose, ou à une classe donnée. Il ne le considère pas comme une entité isolée. C'est dans son appartenance à une classe, à un énoncé ou son renvoi à l'objet qu'il désigne que le mot trouve son usage et sa signification. Les mots-objets renvoient aux objets, comme « chien » à un mammifère à quatre pattes, et le son « chien » appartient à une émission sonore mieux, à une classe de son qui produit le même son pour tout mammifère ayant les mêmes caractéristiques.

Par ailleurs, quand le mot n'est pas un mot objet, il peut être un mot logique. Dans ce cas, il a sa signification dans le contexte et ne peut être entendu en dehors de l'énoncé, tels les mots : que, donc, alors, toutefois... Qui plus est, le langage objet est celui de la désignation des choses, il n'est pas l'énoncé qui dit la vérité de la chose. L'énoncé sur la chose doit être évalué par un énoncé d'un autre type. Le langage-objet est constitué par les mots objets et tenu à titre de langage primaire. « Au vrai, dit-il, dans le cas de beaucoup de mots-objets, il doit être rigoureusement impossible de dire ce qu'ils signifient, sauf en recourant à une tautologie, car c'est par eux que le langage commence⁷⁶ ».

Dans cet énoncé l'auteur laisse entendre qu'il est impossible aux mots-objets de recourir à ce qu'ils signifient. Tout mot-objet renvoie tout simplement à son objet, en soi il ne peut rien signifier. Le mot est en ce sens un renvoi à autre chose. Le langage-objet n'est pas un énoncé de la vérité, il est une proposition primaire. Il nomme la chose, c'est-à-dire pose le fait. L'énoncé de la vérité évalue ce dernier dans ce qu'il énonce, c'est en cela qu'il (l'énoncé de la vérité) se constitue en un énoncé ou langage secondaire, tertiaire... Si dans mon langage-objet j'énonce : je vois Tom, dans mon énoncé secondaire qui doit vérifier ce fait énoncé sera : je dis que "je vois Tom." Dans ce sens, mon énoncé qui évalue le fait tient le langage pour

⁷⁵ B. Russell : *Signification et vérité*, tr. fr., p. Devaux, Paris, Flammarion, 2013, p. 43.

⁷⁶ B. Russell : *Ibidem*. p. 47.

un fait. La conséquence c'est que l'analyse du langage qui consiste à évaluer l'énoncé traite le langage comme un fait. C'est ainsi que la langue est rapetissée au rang des faits. On peut le rencontrer comme on rencontre une pierre, un stylo.

A ce niveau de réflexion sur le langage, on oublie qu'il correspond au dévalement (*verfallen*) du Dasein au sein de l'étant. Puisque le langage commence avec les mots-objets, il naît donc des choses avec lesquelles nous avons affaire (« *pragmata*»), il devient la simple chose du monde ambiant qui est régenté par la quotidienneté. En ce sens, étant un élément *costructurant* l'existence du Dasein au sein de la quotidienneté, mais parce qu'il est fortement influencé par le « Qui » de la quotidienneté, c'est-à-dire le On « *Man* », il n'est plus l'insigne possibilité d'être du Dasein. L'analyse que les linguistes et parfois les logiciens consacrent au phénomène du langage n'éprouve pas ce dernier comme étant une structure existentielle de l'être de l'homme. Questionnant au sujet de la langue, on pose d'emblée la question du langage sans s'enquérir de l'être-au-monde comme la structure unitaire au sein de laquelle toutes les structures de l'existence se manifestent.

Le langage se manifeste dans l'être-au, dans l'être-à-côté de, dans l'être-avec-les autres. Toutes ses modalités d'être du Dasein sont entre autres ses pouvoirs d'être dont l'analyse du langage doit nécessairement tenir compte. Pour cela, toute bonne méditation sur le phénomène du langage doit être menée étroitement avec la question de l'essence de l'homme. Partout où l'homme chancelle, la langue connaît un déclin. C'est pourquoi le dévalement du Dasein au sein de la quotidienneté, sa perte dans le monde ambiant pose thématiquement la question de la mutation essentielle du langage en tant que pouvoir-être de l'homme.

Dans le monde, le Dasein est préoccupé par l'étant, c'est-à-dire les choses avec lesquelles il commerce. Le langage prend toujours la forme d'un discours. Or, tout discours exige la manifestation de ce dont il est discours. Ce qui n'a encore rien à voir avec toute méditation scientifique ni la volonté d'organiser les énoncés sur la modalité des propositions logiques. On peut déjà voir, combien il est revendiqué par la platitude du quotidien et la médiocrité du réel qui nous accable. Et parfois, on pense que tout langage est réputé juste parce qu'il est celui de quelques-uns. « Le langage est rapport au monde à titre *d'expression de soi* de l'être-à et de l'être-ensemble – discours. Il se manifeste d'abord et le plus souvent comme préoccupation discursive du monde⁷⁷ ». Dans cette expression de soi, il se dévoile dans les deux manières d'être du Dasein dans le monde : l'*être-à* et l'*être-ensemble*. Dans

⁷⁷ M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. "d.) *Discours et langage*," *op.cit.*, p. 378.

l'*être-à* et l'*être-ensemble*, tout parlé doit se faire sous le mode de la désignation de ce qui est dans le monde ou de ce qui est là-devant. Le là-devant est une chose qui me fait rencontre et avec laquelle mon existence dans le monde trouve un intérêt. Sa désignation quotidienne n'est pas un savoir, mais une simple participation dans l'être ensemble. On peut alors parler, discourir sans procéder à un échange de savoir. Le discours prend alors la forme d'une communication. On se communique afin de partager dans la parole ce sur quoi porte le discours. On transfère le même objet à l'autre en empruntant le même viatique langagier. Communiquer, c'est avoir en partage le même sujet du discours avec les autres.

Mais aussi, c'est avoir soi-même cet objet avant de le communiquer à l'autre. C'est pourquoi dans la quotidienneté, l'homme s'approprie l'étant et n'a que ça pour partager avec les autres. Cette entente s'opère en assimilant l'entente de quelqu'un d'autre et se dépose dans toute attitude qui tend à l'harmonie sociale, ce qui est une forme dérivée de l'entente mutuelle. Cette entente mutuelle est elle-même fondée sur l'exigence de colporter ce qui est déjà dit et de toujours l'entendre de la sorte. Ce qui est dit de la chose peut se démarquer de la chose en question pour ne rester qu'un simple discours, mais tangible et assez explicite.

Ce simple discours n'est pas le fait d'un éloignement ou d'une distance vis-à-vis de celui qui parle, mais il apparaît dans un pouvoir-être du Dasein qui est l'écoute. Ce pouvoir-être dans la quotidienneté se transforme en ouï-dire. Une forme d'écoute qui ne se soucie pas de ce qui est mis à découvert originellement. Cette écoute ne prend en compte que ce qui est dit. Le simple dire devient autoritaire. « L'écoute devient maintenant simple écoute de *ce dont on parle*, l'entente devient entente par simple ouï-dire⁷⁸ ».

On n'écoute plus que le simple parlé, comme on n'entend pas la chose en discussion, mais on entend la simple parole au sujet de la chose, ce discours dont on ne sait même plus qui est l'auteur. On se contente de redire, de répéter servilement le dire qui ne peut plus renvoyer à quelque chose, ni à celui auprès de qui il s'enquiert. C'est de là que vient le bavardage, un simple dire qu'on entend, un bruit qui ne veut plus rien dire et qui nuit au silence. Mais le bavardage ne se limite pas qu'à la communication⁷⁹ orale qui s'approvisionne dans le déjà-dit, car il y a aussi beaucoup de bavardage à l'écrit. Dans ce cas, la redite est donc le fait de s'exprimer sur la base de ce qu'on a lu à la va-vite. Ce qu'on constate dans cette forme de bavardage, c'est que le lecteur restitue habilement un poème sans l'entendre, ou résout l'équation sur la base d'une formule qu'il a ingurgitée. Ce lecteur doit pouvoir traiter des choses sans les avoir vues. « Ce dont parle dans le bavardage n'est plus que visé dans une

⁷⁸ M. Heidegger : *ibidem*. p. 389.

⁷⁹ M. Heidegger. *Ibidem*.

vacuité indéterminée, et c'est la raison pour laquelle le discours là-dessus est sans repère⁸⁰ ». Le vide du discours ne permet plus de le déterminer. Ceci dit, quand on traite d'une chose, on doit se référer à ce qui est *dit*.

L'opinion ou le point de vue sur la chose passe en premier. On continue de parler de la chose à partir des opinions qu'on a glanées par le biais d'un oui-dire ou de l'écoute d'une lecture. Ce qui doit être mis à découvert laisse place à l'opinion. Chacun dans cet échange rend son propos recevable par des renvois qu'il fait dans ce qu'il a oui-dire. Nous autres, bavards, nous ne parlons qu'en tenant compte de ce qui a déjà été dit de la chose. Le déjà-dit est la forme accomplie du bavardage. On n'apprend plus rien, on ressasse. Le bavardage est privé de sol, il s'enracine dans le On et gagne l'espace public. C'est un discours qui ne s'approprie guère préalablement ce qui est en cause dans le discours. Il dispense d'une entente véritable, parce que tout un chacun, à tout instant peut prendre part.

C'est une explication qui n'épargne personne et doit répondre à toute prise de parole. Qui parle de la même manière que les autres est pris au sérieux dans la quotidienneté. En ce sens, la vulgarité est égalitaire. Tout enthousiasme envers quelque chose est déjà tracé dans ce qu'On dit de la chose. Ceux qui ne sont pas attirés par la façon de faire de leur époque, sont pris pour des personnes surannées. On doit tous parler de la même manière, *On* doit entendre notre époque de la même manière. Dans la sphère du On, toutes les passions sont incarnées. On fait tout comme tous les autres *ont* fait. Le On n'est pas une personne là-devant, mais le sujet de la quotidienneté. C'est lui qui s'impose sans être quelque'un de déterminé. Ne peuvent être pris au sérieux, dans la quotidienneté, que ceux qui font comme On fait, qui parlent comme On parle, qui agissent comme On agit. Jamais On ne le voit, et pourtant On ne parle qu'en se référant à ce fameux On.

Mais le « on-dit » ne doit pas être pris dans un sens péjoratif. Ce mode expressif du Dasein est en effet co-constituant de son être quotidien. Car la parole s'exprime pour le Dasein, au sein de la quotidienneté comme ce qui s'est déjà prononcé et l'appelle à y répondre. Dans la quotidienneté, le Dasein ne parle qu'en répondant à ce qu'il entend. Qu'entend-il ? Rien de déterminé, sinon ce qu'On dit. Le "ON" n'est pas une personne déterminée, mais son essence qui s'est ainsi disposée à une mutation, laquelle modifie ontologiquement toutes les structures ou pouvoir-être du Dasein et préfigurent une existence inauthentique. Cette mutation advient par le dévalement du Dasein au sein de la quotidienneté.

⁸⁰ M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps. "γ) Discours et bavardage."* op.cit., p. 389.

Dans la quotidienneté, l'homme mène une existence inauthentique, très loin de l'être. D'ailleurs l'ontologie n'est plus rien pour lui. Son activité occupe sa pensée. Le péril pour notre essence est notre enracinement dans la langue en tant qu'il est devenu le site de l'étant. C'est dans cette lancée que Heidegger allègue que « [...] la langue, « *ce plus périlleux des biens*. » « En elle le *Dasein* de l'homme atteint, ou reçoit plutôt son suprême péril⁸¹ ». D'où nous est venu le péril ? C'est la langue qui est en effet ce bien périlleux. Son déclin est inscrit dans son essence même. Assurément il est un bien, c'est-à-dire quelque chose dont la possession est un avantage pour nous. Mais un avantage qui est aussi un désavantage. Heidegger dit dans cet énoncé qu'il reprend de Hölderlin "*ce plus périlleux des biens*" la langue est définie de manière étrange. Dans la langue, l'homme parvient à réaliser plusieurs de ses activités.

Dans la langue, l'homme s'affirme comme un étant libre et acquiert son pouvoir de commander et d'accomplir ses activités créatrices et destructrices. Le langage qui investit dans un domaine d'étants ayant comme méthode de dévoilement le calcul soumet l'étant à l'autorité de ses principes et le fige. Cette interpellation violente de l'étant s'accomplit dans un mode de dévoilement qui préfigure des cadres dans lesquels l'étant doit être saisi objectivement. Cette objectivité calculante est tenue, de nos jours, comme étant le mode par excellence du savoir des choses. Car la rigidité de ses énoncés exige que l'objet corresponde à tout prix à cette essence calculante, laquelle impose règle et principe. La certitude étant la nouvelle essence de l'homme, tout énoncé de l'étant doit être certain. La nouvelle essence de l'homme exerce considérablement une influence sur la nouvelle essence de la vérité. Car la certitude de l'ego est devenue l'étalon de mesure de la vérité de tout objet.

Mais pourquoi la langue qui est un bien, porte-elle en elle le déclin ? La langue porte dans son essence son *inessence* – *Wesen et Anwesen*. Elle est dotée d'un pouvoir de vie et de mort. C'est en cela qu'elle co-appartient à l'essence de l'homme. Car elle possède l'absolu pouvoir-être de l'homme : la mort. Ce pouvoir-être est inaliénable et inséparable de l'homme. Mais le dire, c'est à peine indiquer ce que la langue porte en son sein comme déclin. Pour entendre ce péril dans la langue, nous tenterons de rendre explicite ce poème de Hölderlin à la lumière de l'interprétation que Heidegger lui consacre :

« *Mais la langue –*

Dans l'orage parle le dieu.

⁸¹ M. Heidegger : « *La Germanie* ». "a.) *La langue comme le plus périlleux des biens.*" tr. fr., F. Fédier, in : *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin.*, Paris, Gallimard, 1988, p. 67.

Souvent j'ai la langue

Elle disait que de colère il y avait assez et qu'elle valait pour Apollon –

Si tu as assez d'amour, sois en colère par amour, avec toujours Souvent

j'ai tenté un chant, mais ils ne l'entendaient pas.

Car ainsi voulait la nature sacrée que tu chantasses, toi, pour elle, en ta jeunesse non chantant.

Tu parlais à la divinité, mais cela vous l'avez tous oublié, que toujours les prémisses appartiennent non aux mortels mais aux dieux.

Le fruit doit d'abord devenir plus commun, plus quotidien, ensuite il devient propre aux mortels⁸² ».

Ce texte comme le fait constater Heidegger commence par une difficulté. La difficulté est introduite tout au début par le « Mais. » Ce « mais » pose le caractère contrasté de la langue, son secret équivoque. Le Dieu parle dans l'orage, ce qui pour les humains est une intempérie. "Dans l'orage" nomme le rapport de Dieu à sa langue. Mais pour parler du déclin de la langue afin de rester dans le contexte de notre propos, le dernier vers dans sa distinction entre les « prémisses » de la langue nous paraît beaucoup plus audible. Les prémisses de la langue, c'est-à-dire son dire créateur, instaurateur du poète débouche sur un dire plus commun, plus quotidien du dire. Cette perte de hauteur, voire cette chute du dire dans le commun et le quotidien est toujours inévitable dans le royaume de l'existence humaine. Le dire premier qui instaure, qui crée souffre du poids du destin infâme qu'il porte. Le suprême bonheur voit en face la suprême douleur qui ronge le dire et le précipite à son déclin. Car les prémisses sont sacrifiées, c'est-à-dire ce dire qui fonde à l'origine l'être est placé sous la fatalité d'un déclin, de la platitude qui s'instaure dans le bavardage quotidien.

C'est le destin de la langue que d'être toujours en péril. En péril face aux diseurs qui s'enquêtent du dire originel pour ne plus l'entendre selon l'usage qui lui est réservé. La parole est toujours en proie au mésusage. De la sorte, ce qu'elle a ôté de haute lutte, en défiant les dieux se destine à la trivialité. Le destin secret de la parole c'est de dire ce qui est pur et impur. Ce poème nomme les dieux dans leur rapport à la langue, dans le premier vers. Le signe de leur parler est ici montré : l'orage. Les dieux parlent en signes. Leur langage est une intempérie pour les mortels.

⁸² Hölderlin : *Fragment 3, IV, 237 sq.*, Cité par M. Heidegger : « *La Germanie.* » "b) *Le déclin de la langue. L'essence et contre-essence de la langue.*" in : *Les hymnes de Hölderlin., op.cit.*, p. 68.

Quand les dieux parlent, ils signifient quelque chose, ils la mettent à découvert et appellent les humains dans cette ambiance. Mais le langage, dans la proximité des dieux est un danger, il s'abat sur nous comme une tempête. La proximité des divins est une épreuve difficile. Elle exige que celui qui s'essaie à cette épreuve cesse d'être un humain tout court, il tient son être de l'acquisition de l'élément du langage qui distingue son être de toute apparence ontique. Et son être même ne soit que *d'être-entre-deux* : les humains et les dieux.

Les dieux n'aiment pas la vulgarité et la publicité. Ils sont dans l'élément du sacré et conservent la pureté des dons qu'ils font aux hommes. Ils donnent aux hommes les dons excellents, mais n'aiment pas voir l'usage infâme qu'on en fait. Ils n'aiment que le pur. Mais les humains ne peuvent pas voir le pur et s'en approprier tel quel, car cela ne correspond pas à leur être. C'est pourquoi, pour nous autres mortels, il est difficile de porter dans la proximité des dieux l'essence (*Wesen*) du langage. C'est sa pureté qui nous assaille et nous menace de mort. Qui plus est, dans son extrême pureté, la langue porte sa contre-essence (*Anwesen*). Car son destin est d'être à la merci de tout usage, ludique, plat. C'est là l'extrême caractère périlleux de la langue. Heidegger dit que « le caractère périlleux de la langue, *c'est la détermination la plus originelle de son essence*. Son essence la plus pure se déploie initialement dans la poésie. Elle est la langue primitive d'un peuple. Mais le dire poétique décline, il devient « prose », d'abord de bon aloi, puis médiocre et pour finir bavardage⁸³ ».

Ceux qui recueillent directement la langue auprès des dieux voient cette destruction à outrance s'abattre sur eux du fait de porter l'élément pur qu'ils reçoivent des dieux. Par ailleurs, une fois que les hommes la reçoivent, le danger qu'elle court est celui de l'enlèvement dans toutes les formes de platitude. La langue tient son essence de la poésie, et la perd progressivement dans toute décision humaine qui tend à la déterminer prosaïquement. La prose dérive de la poésie, cette nouvelle détermination de la langue qui tient à être accessible à tous, une sorte de lieu commun, est déjà sa dérive même. La langue perd son caractère énigmatique et devient un simple moyen d'expression. Et ce qui est énoncé dans le discours doit être connu par le biais de cet énoncé, en toute certitude. Tout énoncé qui se rapporte à ce qui se dévoile tout en se voilant devient sans intérêt. Le destin de la langue à devenir ce qui fixe et suspend tout mouvement n'est pas un événement advenu dans l'histoire de l'humanité de manière fortuite. Elle s'enracine dans notre Dasein historique qui a accueilli le logos auprès des dieux afin d'en faire un simple lieu commun. Dans le *Phèdre* de Platon, Theuth⁸⁴, le dieu de l'écriture crut avoir inventé un art qui permettrait à l'homme de mémoriser, de garder en

⁸³ M. Heidegger : « *La Germanie.*, » *op.cit.*, p. 68.

⁸⁴ Platon : *Phèdre.*, *tr. fr.*, L. Brisson, Paris, Flammarion, 275a.

mémoire. Ce fut l'écriture, le logographe – le discours écrit. Mais aussitôt Thamous répliqua que ce logos n'était pas un moyen de mémoriser, mais de se remémorer. Ce qui donne à penser que Dieu songea aux hommes, en leur donnant la langue, pour remédier à leur nature oublieuse. En ce sens, l'écriture fut un remède. Mais Dieu qui fit don d'un tel remède, assurément, n'en a pas besoin. Car comment penser que les dieux puissent oublier ! La langue, dans son usage même montre sa dérive. Elle est prise pour ce qui conserve, ce qui fixe, sans plus. Elle n'est qu'un moyen. Le logos écrit qui prend nécessairement en charge l'étant n'a plus l'assistance de Dieu, il est orphelin et peut-être même mort. « Le logos est *zôon*. Cet animal naît, croît, appartient à la *phusis*⁸⁵ ». Mais de qui doit-il naître ? Dans cet aphorisme, Jacques Derrida détermine le logos comme étant l'élément de la *phusis*. Mais il est un animal. « [...] logos, écrit Derrida, est un fils, donc, qui se détruirait sans la *présence*, sans l'*assistance* présente de son père. De son père qui répond. Pour lui et de lui. Sans son père, il n'est plus, précisément, qu'une écriture⁸⁶ ».

Le destin de la langue à ne devenir que ce qui fige le savoir, découle de son essence à être ce que les dieux ont abandonné. Son rapport aux dieux est rompu. Cette rupture est le fait pour les hommes de s'en approprier comme étant un simple élément qui permet de connaître et de saisir les étants sous-la-main. On n'a plus pensé le rapporter à son père. La destruction de la langue procède de cet abandon par les dieux. Ils nous firent don de ce qui n'est que l'image du véritable logos, le logos parlant.

D'ailleurs, critiquant l'écriture dans le *Phèdre*, Platon attribue la paternité de celle-ci à *Theuth*. L'entente de celui-ci, selon ce que Derrida nous apprend, fait signe vers un personnage, mieux une divinité subordonnée au Dieu-roi. Son action est soumise à l'appréciation du Dieu-roi. Il affirme que dans le *Phèdre*, le Dieu de l'écriture est donc un personnage subordonné, un second, un technocrate, sans pouvoir de décision, un ingénieur, un serviteur, rusé et ingénieux, admis à comparaître devant le roi des Dieux.⁸⁷ Ce n'est donc pas par simple mépris pour la langue que l'homme fait passer celle-ci au second plan au détriment de ce qu'elle pose comme fait. Mais c'est son essence dérivée qui fait que son goût pour elle soit quelque chose de secondaire. Cette langue régente l'étant dans un dire écrit, et parfois même savant – le dire mathématique par exemple, lequel est devenu le modèle de toute forme de savoir. Ce dire dans la métaphysique des temps nouveaux détermine les formes dans

⁸⁵ J. Derrida : « *La pharmacie de Platon.* » "2. *Le père du Logos.*" in : *Phèdre.*, tr. fr., Luc Brisson, Paris, GF, 1989, p. 276.

⁸⁶ J. Derrida : *La pharmacie de Platon.*, op.cit., p.273.

⁸⁷ J. Derrida : *La pharmacie de Platon.*, " 3. *L'inscription des fils : Theuth, Hermès, Thot, Nabû, Nebo.*," op.cit., p. 279.

lesquelles l'étant doit être expérimenté : les formules mathématiques. Nous avons vu que le déclin de la langue co-appartient à la déchéance ontologique de l'essence de l'homme au sein de l'étant. C'est pourquoi l'entente du déclin de la langue doit être menée en étroite parenté avec l'essence métaphysique de l'homme moderne. Puisque nous avons déterminé, dans le paragraphe précédent, la nouvelle essence de l'homme en tant que certitude de soi, donc ce dire doit avoir la forme de la certitude ; ceci, afin de répondre et de correspondre avec la nouvelle essence de l'homme.

Comment l'homme, essentiellement métaphysique, met-il l'étant en entier en péril à partir du langage métaphysique ? Dans le premier mouvement de notre méditation, nous avons constaté que la métaphysique est par essence l'histoire de la domination d'un secteur de l'étant sur l'autre. Par voie de conséquence, l'homme devenu métaphysicien s'est hissé à la hauteur de celui qui pose la règle, qui régule et régleme le tout de l'étant. Mais comment a-t-il conquis cette position de principe ? Quel a été le glaive lors de cette conquête ? Comment l'interprétation de l'étant – la chose en vue de sa choséité fut-elle menée dans la science moderne ? Qu'est-ce qui différencie la science moderne de la science antique ? A cette dernière question, notre réponse est sans équivoque : c'est l'expérience de l'étant. C'est dans la nouvelle détermination de la chose – de l'étant que la science moderne se distingue de la science antique. Mais pour cela, il faut esquisser le savoir de l'étant dans l'antiquité afin de montrer par la suite l'écart de la science moderne vis-à-vis de la science antique.

C'est dans le cours qu'il a professé en 1936 intitulé *Qu'est-ce qu'une chose ?* que Heidegger tente de comprendre ces différentes prises de l'étant chez les modernes et les antiques. C'est à travers la question qu'il pose à Aristote que l'auteur d'*Être et Temps* essaie de saisir le savoir antique de la chose : « Quelle est selon Aristote l'essence de la chose naturelle⁸⁸ ? » Cette question vise l'essence de la chose de la nature selon Aristote. Mais la chose mise en question en vue de son essence renvoie à des régions de l'étant comme terre, ciel, astres. A cette question, Aristote répond : « Les corps appartenant à la "Nature" et qui la constituent sont, en vertu d'eux-mêmes, mobiles eu égard au lieu⁸⁹ ». Cette interprétation de l'essence de la chose de la nature renvoie à la chose elle-même comme dépendante de sa nature et de son lieu. Le principe du corps est son mouvement, or le mouvement est intrinsèque au corps. Et tout mouvement est le fait de se rapporter au lieu naturel de la chose. Les corps terrestres se meuvent vers la terre, et les célestes vers le ciel. Le corps lourd vers le

⁸⁸ M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ?* "2. La théorie du mouvement chez Aristote.," *op.cit.*, p. 94.

⁸⁹ M. Heidegger : *Ibidem*.

bas, les corps ignés vers le haut ; la combustion de la flamme par exemple. Les mouvements contraires ne sont pas des simples changements des lieux, mais des rapports des corps vers leurs lieux naturels. Deux choses déterminent essentiellement la chose naturelle : le mouvement et le lieu. Car la manière dont elle se meut dépend de son milieu naturel. « Le *où* détermine le *comment* de l'être ; car être veut dire *Anwesenheit*, présence⁹⁰ ».

La présence de la chose dans son milieu naturel est la détermination essentielle de la chose. Puisque l'espace détermine la manière d'être de la chose, son essence, tout corps se distingue naturellement des autres par rapport à son milieu naturel. La chose demeure dans son milieu et se montre constamment comme chose de ce milieu-là, et y demeure naturellement. Ce bref détour sur l'interprétation heideggérienne de la pensée d'Aristote permet de fixer trois moments capitaux relatifs à l'interprétation de la chose. Le premier donne à penser que l'expérience de la chose est faite à partir du mouvement. Le deuxième établit que tout mouvement de corps est le fait de se rapporter à son milieu naturel.

Le troisième est une conséquence que nous tirons de ces deux points énoncés. Cette conséquence est manifestement la différence des lieux et des mouvements due à la nature des corps. Ceci étant, dire la vérité de la chose, mieux, énoncer une proposition vraie, c'est se rapporter à l'essence de la chose. C'est pourquoi pour Platon et Aristote, l'essence de la vérité c'est la rectitude. C'est dans cette perspective que s'inscrit le propos de Heidegger : « Il s'avérait alors, que la détermination essentielle de la structure essentielle de la vérité devait – sur la base de l'essence de la vérité comme rectitude – se régler d'après la structure essentielle des choses⁹¹ ».

Ce que la chose est en son essence détermine la vérité de la proposition. La dépendance de la vérité à l'égard de la chose en question établit le rapport de l'homme antique à d'autres étants. C'est pourquoi l'énoncé de la vérité est l'énoncé de l'être, et dire le faux c'est nommer le non-être. C'est d'ailleurs le sens de l'énoncé d'Aristote : « En outre, « être » et il « est » signifie que c'est vrai ; « ne pas être » signifie que ce n'est pas vrai, [...]»⁹² ». L'énoncé de la vérité est structuré par l'être. Et la vérité se confond avec le dévoilement de ce qui s'insère dans le dire qui vise l'être. Car être veut dire être vrai. Et ne pas être veut dire être faux. Nous recourons de manière synoptique à cette entente de la chose dans son rapport à l'énoncé afin de montrer la manière dont les Grecs se rapportaient aux choses. Le commerce

⁹⁰ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 96.

⁹¹ M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ? "XI. Vérité – Proposition (Énoncé) – chose."* *op.cit.*, p. 54.

⁹² Aristote : *Métaphysique*. "L'être," *op.cit.*, 1017a.

avec le reste des étants chez les Grecs fait allégeance à un dire “*logos*” qui prend sa mesure auprès de la chose à laquelle il se rapporte. C’est un dire compatible à l’essence de la chose, car il en dépend. Mais que s’est-il passé entre les Grecs et les modernes ? Avant de poursuivre avec le fil de notre méditation, il nous sied de rappeler le trajet que vient de parcourir notre propos et l’intérêt que ce dernier suscite pour la suite de notre interrogation au sujet du langage métaphysique comme péril.

Nos considérations préliminaires ont porté le regard sur le propos de Bertrand Russell concernant l’origine du langage. En nous appuyant sur les thèses heideggériennes, nous avons montré que cette entente du langage, pace qu’elle allègue que le langage procède des faits, une telle entente n’atteint pas le vrai niveau d’analyse que cette question suscite. Car elle omet de discuter l’essence du langage en rapport avec l’essence de l’homme, et l’instrumentalise. Un autre grief que nous avons relevé se rapporte à la déchéance de l’essence de l’homme au sein de la quotidienneté, laquelle est concomitante à la déchéance du langage, du dire indéterminé qui bavarde sans pouvoir se rapporter à ce qui est en question dans la communication.

Un peu plus loin, la critique de Platon sur l’écriture dans le *Phèdre* et l’évocation de *Theuth* comme inventeur de l’écriture nous ont permis de mettre en lumière le fait pour le langage de figer les choses, de leur assigner un repos stable. Nous avons recouru à cette caractéristique du logos pour établir de loin les origines du logos moderne qui tente de tout arrêter, de tout fixer et d’assigner une objectivité qui fige l’étant. Cette fixité que la chose reçoit dans le logos moderne correspond désormais avec la nouvelle détermination de l’essence de l’Homme. C’est pourquoi au nombre de questions que nous nous posons, celle qui interroge au premier abord l’essence de l’homme comme certitude de soi nous paraît centrale.

Cette nouvelle détermination de l’essence de l’homme n’est pas un choix porté par une doctrine philosophique. C’est en effet la nouvelle conquête de la vérité qui appelle l’homme à une nouvelle essence. Cette essence se manifeste par la manière dont l’homme moderne prend position au sein de l’étant. Pareille prise de position s’opère par la manière dont le langage moderne conquiert l’étant. Mais l’essence de l’homme moderne, nous l’avons suffisamment thématifiée dans le premier moment de notre recherche, est devenue certitude de l’ego, lequel offre un support et gît au fondement de toutes les représentations que l’on se fait des choses. Cette essence devenue le premier principe est du même coup la première vérité. Cette interprétation de l’essence de l’Homme modifie par conséquent l’essence de la vérité de la

chose. La vérité est maintenant le savoir vrai de de l'étant en tant qu'elle est posée par un étant certain de son être.

Le flou perdure encore tant que le lien entre le langage de la métaphysique et le péril n'est pas encore rendu explicite dans notre propos. Tout ce détour que nous venons de faire n'est pas une simple digression ou une aventure sans résultat conséquent. Bien au contraire, il nous prépare à une entente qui ne s'échine pas à rechercher des recettes, mais à entendre patiemment le problème, à œuvrer dans le questionnement plutôt qu'à vouloir des solutions.

Notre questionnement doit à présent rapporter l'essence de l'homme moderne à l'essence de la vérité de la chose. C'est cette question que Heidegger se pose à lui-même qui établit l'étonnant virage que l'essence de la vérité a connu dans les temps modernes. Il écrit : « *L'homme a-t-il lu la structure de la proposition dans la structure de la chose ou bien a-t-il transféré dans les choses la structure de la proposition ? [...] Puisque la proposition, l'énoncé, la position et le dire, sont des actes de l'homme, il s'en suivrait que ce n'est pas l'homme qui se dirige vers les choses, mais les choses vers l'homme et vers le sujet humain, celui-ci étant ce comme quoi l'on comprend d'ordinaire, le « Je ».* Une telle interprétation de la relation de descendance entre la détermination de la chose et celle de la proposition paraît invraisemblable, du moins chez les Grecs. Car le point de vue du Je est chose moderne et non Grecque⁹³ ».

Cette pensée de Heidegger que nous venons de citer longuement permet déjà de rendre manifeste l'interprétation contrastée de l'essence de la chose en rapport avec la proposition, chez les Grecs et les modernes. Heidegger s'interroge si l'homme découvre la vérité en la chose même, ou bien si cette dernière a reçu sa détermination par le biais de la proposition qu'il énonce sur la chose. Ce qui est au fond en question dans sa pensée, c'est le fait de donner à voir, au regard de la nouvelle détermination de l'essence de la chose par les modernes, si l'essence de la chose elle-même fut conservée. Cette question reçoit une réponse qui procède par une sorte de déduction. Il énumère les différents actes de l'homme dans son rapport aux choses qui sont : la proposition, la position, l'énoncé et le dire. Tous ces actes nomment en un mot la relation ou le rapport de l'homme à la chose. La conséquence est sans ambages. Une nouvelle optique s'ouvre entre l'homme et la chose. L'homme se met au centre du questionnement. Les choses doivent se rapporter à l'homme et se conformer à tout acte humain qui les dévoile. Le savoir de la chose vire à celui des actes de l'entendement humain. La vérité de la chose dans un énoncé se construit dans l'énoncé qui tente de la saisir. C'est en

⁹³ M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ? op.cit.*, p. 55-56.

effet la saisie de la chose qui doit être vraie. Heidegger dit à la fin de son énoncé que *le point de vue du Je est chose moderne et non Grecque*.

La chose moderne n'est pas la chose naturelle en sa vérité, mais le point de vue du sujet qui se rapporte à elle. Ce point de vue se passe de la chose en question et s'établit comme la chose par excellence. Mais ce point de vue, ce jugement vrai découle d'un énoncé dans lequel l'être de l'homme s'est établi à titre de première vérité. Toute vérité doit être mesurée à l'aune de la certitude de soi et recevoir son étalon véritable de cette essence de l'homme. Toute saisie métaphysique doit s'assurer d'emblée de l'étant en lui offrant un cadre préalable qui l'insère dans un domaine d'objectivité donné.

Mais cette prise de l'étant, fondée sur la nouvelle essence de l'homme doit elle-même être certaine et évidente, en sorte que tout ce qui se dérobe à elle devienne inutile. C'est la nouvelle essence de l'homme qui fournit le sol à la vérité comme exactitude. Il faut donc un type de langage qui pense *a priori* l'essence de la vérité de la chose sans pouvoir porter la chose essentiellement au questionnement. Cette nouvelle entente de la chose ne s'édifie pas sur l'entente grecque, mais sur ses décombres. La destruction de la chose dans la métaphysique moderne passe par l'oubli de l'essence véritable de la chose chez les Grecs. C'est cet énoncé de Newton que Heidegger reprend en vue d'établir les lieux de démarcation entre l'entente grecque et la saisie moderne de la chose. Il le cite en ces termes : « Tout corps livré à lui-même se meut en ligne droite et de façon uniforme⁹⁴. » Ce changement de paradigme est inauguré par ce quantificateur universel : *omne*. Cet axiome sera très lourd de conséquence. *Omne corpus*, tout corps, ceci implique que la différence entre les corps terrestres et célestes est devenue caduque.

Cet énoncé bannit les différences et introduit l'identité comme principe qui régit tous les corps. Comme tous les corps sont identiques, donc tous les corps peuvent se trouver partout. Par la suite, la destruction des lieux déterminés n'est qu'une conséquence qui résulte des corps devenus identiques, pour ainsi dire. C'est dire que cette identité doit, nécessairement, déboucher sur l'identité de l'espace. La science moderne neutralise les lieux déterminés. Le mouvement lui-même, essentiel au corps se rapportant à son milieu naturel, devient un simple changement de position. Les mouvements ne sont plus différents du fait de la nature des corps en mouvement, c'est-à-dire que les mouvements ne sont pas différents par nature. La science moderne opère dans un langage étranger à la chose. La science moderne est pour ainsi dire un discours étranger à chose qu'elle tente de comprendre.

⁹⁴ M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ? op.cit.*, p. 97.

Mais le langage qui explore la nature en édifiant indépendamment de la chose en question les contours de son savoir est ce que nous connaissons sous le nom de langage mathématique. Son exactitude n'est pas la prise exacte de la chose, mais sa propre prise qui se veut ainsi. Ce que nous entendons par mathématique n'est pas une discipline d'école. Le *mathématique* – Ta *mathemata* ce sont les choses en tant qu'elles peuvent être sues. Le savoir mathématique dispose des conditions de possibilité du savoir des choses. Une telle percée promeut les axiomes. C'est pourquoi Heidegger dit qu'« en tant qu'axiomatique, le projet mathématique est la prise préalable sur l'essence des choses, des corps ; par-là est tracée en *esquisse* la manière dont se construit toute chose et tout rapport de toute chose à toute chose⁹⁵ ». Le projet mathématique ; ce type de langage par le biais duquel l'expérience de l'étant est faite ouvre d'abord un espace dans lequel les choses se montrent. Ces choses sont devenues des objets parce qu'elles sont expérimentées à travers une loi ou des règles qui déterminent avant tout leur objectivité.

Dans ce projet, il est question d'établir l'essence ou le principe de la chose. Sachant qu'il est un projet, le principe de la chose doit être estimé d'avance et posé en tant qu'axiome. Car, en grec, les déterminations et les énonciations anticipant au sein du projet sont des *axiomata*. Les axiomes sont des propositions qui fondent, c'est-à-dire fournissent un fondement aux choses. Dans cette thèse, Heidegger dit que *le mathématique*, en ce qu'il est une prise préalable, esquisse la manière dont se construit toute chose. C'est en effet l'histoire de la construction des essences des choses qui est à l'œuvre au sein de la pensée moderne. Car le domaine de la nature dont l'essence est ainsi déterminée axiomatiquement doit tomber sous le coup des lois, un type de langage qui régent et ordonne.

Mais cet événement n'est pas advenu incidemment, il fut préparé par une pensée qui, depuis la nuit de temps n'a pu penser l'oubli de l'être. Cette pensée est celle qui opéra la *méversion* des catégories de l'être et qui a cru devoir tirer tout au clair sans pouvoir se soucier de ce qui se dérobe. Dans son cours intitulé : *Introduction à la métaphysique*, Heidegger montre qu'à l'aube de la pensée philosophique l'expérience de l'être était faite à travers la notion de *phusis*. De là, nous sommes passés à une interprétation de l'être de l'étant qui l'entend à partir de l'Idée – Idéa, éidos : ce qui de l'étant est vu et demeure tel lors de sa manifestation. La question d'optique et la constance entrent en compétition au sein de l'ontologie. L'être doit se montrer à la vue et doit toujours être là.

⁹⁵ M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ?* ("e) *L'essence du projet mathématique (L'expérience de Galilée la chute des corps).*," *op.cit.*, p. 103.

Par ailleurs, le logos comme recueillement fut ramené au logos comme proposition. De là, l'interprétation de l'être se fait au sein de la pensée qui la pose comme constamment là, *ousia* – présence constante, c'est-à-dire ce qui subsiste : une substance. L'ontologie devient une explication de l'étant qui se fait à partir d'un modèle auquel on doit recourir pour entendre la chose présente. Le modèle est ce qui ne change pas, qui demeure tel : *éidos*. Cette forme pré-posée – pro-jacente, prise comme modèle doit être posée dans tout énoncé (*logos*) afin d'être le fondement de toute énonciation sur l'étant : *upokeimenon, subjectum*.

Mais vu du côté de la phusis, ce qui est déjà pro-jacent est le *protéron*, l'antérieur ou l'*a priori*. Cette dernière détermination de l'être de l'étant nécessite sa prise en charge au sein d'une proposition. Dans cette proposition, celui qui l'énonce doit la constituer essentiellement et se mettre dans une posture opposée à l'étant qu'il tente de saisir au moyen de la proposition. L'homme perçoit l'étant et le prend dans son énoncé. « Ce *per-cevoir* énonçant, *dianoïa*, est la caractéristique de l'entendement conçu comme un se re-présenter jugeant⁹⁶ ». La prise *énonçante* de l'étant se fait au sein de la pensée qui pose l'étant comme ce qui doit rendre des comptes. Cette manière de saisir l'étant concède à l'entendement le pouvoir de décider et de déterminer le principe ou la cause de l'étant. L'entendement est donc ce qui appréhende – l'appréhension.

Cette explication rationnelle de l'étant n'intègre pas seulement le champ du savoir. Car le christianisme aussi s'empare de cette entente de l'étant qui exige un fondement – *Grund*. Bien que ce dernier pointe du doigt une raison universelle – Dieu. Mais cette interprétation de l'étant n'est pas à cent lieux de celle dite métaphysique ou mathématique. Un simple brouillage tente de dissimuler leurs convergences ou leur unité d'origine en indiquant que le christianisme emprunte des outils irrationnels et l'autre manipule des données rationnelles pour entendre l'étant. Comme si l'irrationnel était l'opposé du rationnel. Car si l'on tente une régression à l'infini pour établir la raison de la raison et que l'on arrive au chaos, à ce qui n'a pas de raison et de principe d'explication, ceci, à notre sens peut être nommé irrationnel, c'est-à-dire ce qui ne fournit pas sa propre explication.

Mais que signifie création ? Pourquoi l'interprétation de l'étant en tant que chose créée par Dieu peut-elle se rapporter à une essence mathématique ? Quelle est la place de Dieu dans l'interprétation mathématique de la nature ?

« Du fait que l'étant est une création de Dieu, affirme Heidegger, c'est-à-dire quelque chose de prémédité rationnellement, il est nécessairement, aussitôt que le rapport du créé au

⁹⁶ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique.*, op.cit., p. 196.

créateur se dissout, et qu'en même temps la raison humaine prend la prépondérance et se pose même comme absolue, que l'être de l'étant devient pensable dans la pensée pure de la mathématique. L'être est ainsi calculable, et mis dans le calcul, fait de l'étant quelque chose de maîtrisable au sein de la technique moderne à structure mathématique, [...]»⁹⁷.

Cette pensée délimite l'origine de la mathématique moderne comme étant la conséquence de l'interprétation de l'étant en tant que chose créée. Ici, la création joue un rôle déterminant et se laisse saisir dans la sphère humaine comme une *préméditation rationnelle*. Ceci donne à penser que l'explication de l'étant qui recourt à Dieu comme principe créateur est bel et bien rationnelle. Mais une telle saisie de l'étant postule toujours la prépondérance de Dieu sur le reste des étants et se résout à cette entente. Dans la vision chrétienne du monde, l'étant est soumis à l'ordre de son créateur et n'espère qu'en lui, tout en désespérant de soi. Il reste dépendant de son créateur.

Cette dépendance à la règle du Créateur le soumet à la domination de... Bientôt le dominateur ne sera plus le Créateur au sens de la raison universelle de toute chose, de l'homme y compris. Il va avoir un substitut qui maintient l'étant sous le même rapport, celui de la préméditation rationnelle – une méditation qui devance la chose. Mais pour que cette nouvelle instauration de l'essence de l'étant puisse s'opérer, il faut que le premier rapport qui nouait le Créateur au créé soit dissout. Cette dissolution est ce que nous connaissons comme étant l'abandon de l'être par l'étant. La fuite de Dieu concède à l'homme métaphysique un savoir qui prémédite ou pose *l'a priori* comme mode interprétatif de toute chose par le biais des principes ou des axiomes.

Dans cette vision axiomatique du monde, le vrai étant est celui qui doit se laisser saisir par le principe issu de la raison humaine. L'être devient pensable et ensuite calculable. Partout où l'étant est expérimenté au moyen des principes de l'entendement humain, son être se montre comme ce qui est d'avance médité rationnellement – prémédité et inséré dans un projet. La pensée pure structure la chose par les principes qu'elle puise en elle-même. L'être devenu pensable et calculable, le langage métaphysique se doit de maîtriser tout ce à qui il concède un fond rationnel. Au moyen des énoncés qui fondent, l'homme acquiert un logos qui perçoit et juge, interpelle et met à l'arrêt tout ce qui doit se justifier.

La justice, dikè⁹⁸, à l'origine, entendue comme la loi de l'être – une récollection originaire (logos) qui ne veut pas dire l'énoncé, mais ce qui enjoint et ajuste les contraires tout en maintenant les différences passe, pour la pensée mathématique moderne comme la loi qui

⁹⁷ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 197.

⁹⁸ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique.*, *op.cit.*, p. 166.

émane de l'homme et par le biais de laquelle il ordonne en rendant les décisions formelles – des lois formules mathématiques qui s'appliquent aux choses. Ce n'est donc pas par un simple hasard que la métaphysique des temps nouveaux débouche sur la pensée qui se donne comme une nouvelle tâche, celle de fonder la loi morale – une métaphysique des mœurs. Le langage de la métaphysique devient un logos de formules, c'est-à-dire un langage de formules et de principes. Cette essence normative du langage moderne est en effet l'essence de l'homme moderne qui s'est montrée comme certitude de soi.

La pensée métaphysique débouche sur le langage mathématique, lequel offense les choses en les structurant mathématiquement. Un tel langage, parce qu'il est lui-même en péril, car ayant perdu sa vraie essence, met les choses en péril. Dans la conférence de 1950 sur *La chose* qu'il prononça devant l'académie bavaroise, cinq ans après la fin de la deuxième guerre mondiale, Heidegger dit une parole assez étonnante : « Contraignant dans son domaine qui est celui des objets, le savoir de la science a détruit les choses en tant que choses, longtemps avant l'explosion de la bombe atomique⁹⁹ ».

Cet énoncé pose l'antériorité des dégâts du savoir au regard de ceux de la machine. Dans la première partie, l'auteur laisse entendre que la science ne sort pas de la sphère des objets. Sa saisie prend la chose dans un rapport d'opposition tout en déterminant d'avance son objectivité. La chose est toujours orientée vers le point de vue de l'homme, l'objet est d'ailleurs objet du débat, et ce qui alimente le discours. Mais comment la destruction de la chose eut-elle lieu à côté de toutes celles que la machine peut causer ? Heidegger allègue que le savoir de la science a détruit la chose. Mais cette destruction est peu rassurante parce qu'elle s'abrite derrière le progrès de la science dans la manière dont elle continue à installer l'homme en toute certitude au sein de l'étant. Et l'on oublie que le progrès de la science n'est pas le progrès du savoir sur les choses, mais le progrès scientifique lui-même. On parle des nouvelles découvertes scientifiques, des nouvelles formules, c'est-à-dire des énoncés formels et abstraits qu'on applique sur la réalité – aux choses. Le langage de la métaphysique est toujours ce recours au plus évident et au plus étant qui le détermine – le principe.

Le péril est bien là. Car tout énoncé qui se détourne de l'être et prend en charge l'étant en le fondant, refuse de faire alliance avec la pensée de l'être. Tout langage qui exige que tout soit mis en évidence et devienne calculable tourne le dos au sacré. Le langage de la métaphysique, parce qu'il est incapable de penser le sacré, nous plonge dans la détresse. Le déclin du langage de la métaphysique est le fait de s'être défait du logos qui recueille et bâtit

⁹⁹ M. Heidegger : « *La chose.* » *Essais et Conférences.*, tr. fr., A. Préau, Paris, Gallimard, p. 201.

la maison de l'être. Le logos de la métaphysique doit tout le temps mettre en évidence l'étant en le prenant comme un objet de calcul. Dans ce sens, toute activité humaine ou toute production qui se situe au-delà du calcul passe pour inutile. La question de l'être passe pour ce qui ne paie pas.

Comme si la vraie réalité était dans le résultat ou dans le chiffre. Une telle attitude qui installe l'homme dans un quiétisme ignore la détresse dans laquelle la métaphysique nous a plongés. La détresse, en ce sens, est le fait que la métaphysique ne dispose plus d'un langage qui insère l'être et les dieux dans son dire. Il faut un autre type de logos pour renouer notre rapport à l'être. Ce logos ne peut être celui qui calcule, qui congédie les êtres qui résistent à la loi de l'homme. Ce logos ne peut d'ailleurs advenir tant que l'homme est entendu en son essence comme certitude de soi. Car c'est cette manière d'entendre l'essence de l'homme faisant suite à l'abandon de l'être, qui a donné lieu au langage de la métaphysique, lequel fonde l'étant plutôt que de se soucier de la question de l'être. Or, partout où l'être est abandonné au profit de l'étant, la détresse est présente.

L'essence de l'homme est en proie à la menace au sein de la langue. Car « le monde ne règne que là où il y a la langue. Et là seulement où il y a monde, c'est-à-dire langue, il y a suprême péril, *le* péril par excellence, c'est-à-dire la menace qui fait peser le non-être sur l'être en tant que tel¹⁰⁰ ». La véritable menace est le fait de la prépondérance de la pensée de l'étant sur l'être. La pensée qui pense l'étant sans penser l'être accroît cette menace et prive l'homme du monde. Quand la pensée de l'être n'intéresse plus le questionnement métaphysique, l'homme campe sur l'étant et erre. Dans cette errance, l'homme abandonne la vérité de l'être et demeure sans abri. Car ce qui abrite – l'être, est pris pour ce qui est inutile, oublié. Et ce qui est oublié s'en est allé. C'est pourquoi l'essence de l'homme moderne est privée de monde, d'où le sens de notre prochaine articulation.

¹⁰⁰ M. Heidegger : « *La Germanie* », « *La langue comme le plus périlleux des biens.* » *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin. op.cit.*, p. 67.

§3. L'errance, la privation de monde ou trait caractéristique de l'essence de l'homme moderne.

À présent, notre propos ambitionne d'établir l'errance et la privation de monde de l'homme moderne. Pourquoi l'errance et l'absence de monde déterminent-elles l'essence de l'homme moderne ? Où rencontrons-nous le monde pour que nous en soyons privés ? Le monde est dans l'élément du logos, il est d'ailleurs le logos même. Pourquoi la détermination métaphysique de l'étant en totalité nous a-t-elle privés de monde ? « Le monde ne règne que là où il y a la langue. Et là seulement où il y a monde, c'est-à-dire langue, il y a suprême péril, le péril par excellence, c'est-à-dire la menace qui fait peser le non-être sur l'être en tant que tel¹⁰¹ ».

Dans son propos Heidegger rapporte le monde au règne de la langue. Car, où règne la langue, règne le monde. Le règne du monde est le même que celui de la langue. Partout où la langue est calculable et l'étant expérimenté en que tant calculable, l'essence de l'homme est *démondanisée*. La thèse de l'auteur allègue que le péril par excellence c'est la menace qui fait peser le non-être sur l'être en tant que tel. Mais questionnant au sujet de l'essence du monde, comment le non-être – l'étant arrive-t-il à peser sur l'être ? Il écrit : « Puisque l'interprétation du monde prend d'emblée son point de départ dans un étant au sein du monde pour ensuite n'avoir plus du tout en vue le phénomène monde, essayant de mettre ontologiquement en lumière ce point de départ en allant voir le cas peut-être le plus extrême de sa mise en œuvre¹⁰² ».

Le point de départ pour penser le phénomène du monde est la chose du monde même. Heidegger dit que c'est cette dernière, ayant été en premier en vue dans le questionnement visant à saisir le phénomène monde, a laissé cette question sans réponse. C'est pourquoi Heidegger doit mettre en lumière l'être de l'étant par le biais duquel la question du monde se déploie au sein de l'histoire de la métaphysique, chez Descartes en l'occurrence. C'est en questionnant en direction de l'être de l'étant que Heidegger montre par la suite comment Descartes n'a pu s'affranchir de la chose intramondaine pour saisir le monde dans sa mondanité. C'est donc en procédant à l'analyse ontologique de la chose à l'intérieur du monde que Heidegger constate cette insuffisance du questionner sur l'être du monde. Comment Heidegger caractérise-t-il la chose du monde dans sa lecture de Descartes ? Pourquoi cet attribut fondamental de la chose, étendue - *extensio*, ne nous donne-t-il pas accès à la mondanité du monde ? Alors que nous parlons de l'errance, de la privation de monde

¹⁰¹ M. Heidegger : « *La Germanie.* » "La langue comme le plus périlleux des biens." *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin., op.cit., p. 67.*

¹⁰² M Heidegger : *Être et Temps.* "B. Le contraste entre l'analyse de la mondanité et l'interprétation du monde chez Descartes," *tr. fr., p.127.*

comme trait caractéristique de notre essence, pourquoi doit-on refaire ce dialogue avec Descartes afin de penser l'origine de cette privation ?

Cette articulation tente de poser ici un problème qui nous prive de toute issue. Car comment penser l'homme en tant qu'il est privé de monde tout en étant dans le monde. Le problème n'est pas le constat qui met en évidence l'absence d'espace vital pour l'homme, mais une question qui concerne le sol de l'essence de l'homme de manière ontologique. Peut-être, questionnons-nous autrement : comment l'interprétation de l'étant en totalité par le questionnement métaphysique ne nous a-t-elle pas conduits à l'essence du monde ?

Ces différentes questions qui restent sans réponses, jusqu'ici n'apportent pas une simple complication, mais plutôt d'une question à l'autre, ce qu'entreprend notre questionnement paraît se justifier et trouver nécessairement sa place. La nécessité de recourir au dialogue de Heidegger d'avec Descartes est le fait de n'avoir pas pensé ontologiquement l'essence du monde tout en le rapportant intimement à l'essence de l'homme. C'est en effet cette insuffisance que nous voudrions tirer au clair avant d'établir le lien avec notre essence errante. Car partout où le questionnement prend l'étant en charge et l'interpelle en tant que quelque chose de calculable, le monde n'apparaît plus que comme ce qui fournit de l'espace à la chose et se comprend en partant de la chose qui a son caractère. Mais comment sommes-nous parvenus à cette entente du monde qui le réduit à n'être ni plus ni moins qu'un attribut des choses corporelles ? Cette explication qui tente de répondre à cette question doit, pour entendre dignement le problème, reprendre l'interprétation heideggérienne de l'essence du monde dans son dialogue avec Descartes.

Ce que Heidegger pose en premier dans ledit dialogue, c'est le préalable par lequel ce dernier aborde la question du monde. Ce point de départ n'est pas assurément le phénomène monde, mais la chose qui a un caractère mondain. C'est en effet en recherchant l'attribut fondamental de la chose corporelle que la problématique du monde¹⁰³ voit le jour chez Descartes. Heidegger pose deux moments qui constituent fondamentalement la pensée cartésienne. Il écrit : « Descartes distingue l'« *ego cogito* » en tant que *res cogitans* de la « *res corporea* »¹⁰⁴ ». Cette distinction pose le problème de la matière et de l'esprit. La distinction étant opérée, ces deux étants doivent être investigués en déterminant ce qui constitue fondamentalement la substantialité de leur substance. L'investigation sur la chose corporelle

¹⁰³ « Descartes a construit toute son analyse de l'être du monde en se situant dans l'horizon d'une doctrine préexistante de l'être. La question est celle-ci : par quoi et comment un étant est-il saisi ? » « *Qu'il est traditionnellement passé outre à la question de la mondanité du monde : l'exemple de Descartes* » (M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps.*, tr. fr., op.cit., p. 255.

¹⁰⁴ M. Heidegger : *Être et Temps.* § 19 « *La détermination du monde comme res extensa.* » op.cit., p.128.

visé à saisir ce qui de la chose ne peut être retiré. Heidegger reprend quelques déterminations de la chose que Descartes trouve évanouissantes, lesquelles ne peuvent être en soi des caractères intrinsèques de la chose. Il affirme que « la détermination ontologique de la *res corporea* requiert l'explication de la substance, c'est-à-dire de la substantialité de cet étant en tant qu'il est une substance. Qu'est-ce qui constitue la *res corporea* en ce qu'elle ne-tient-qu'à-elle-même ? Comment une substance en tant que telle, c'est-à-dire sa substantialité, se conçoit-elle donc ?¹⁰⁵ ».

Pour parvenir à la saisie de l'être de l'étant corporel, c'est-à-dire de la chose matérielle, il faut questionner dans la direction de la substance. Car la chose matérielle, en ce qu'elle peut se tenir en elle-même est une substance finie, comparée à Dieu qui est infini. La question visant la chose doit donc déterminer sa substantialité, c'est-à-dire ce qui fait que la chose est ce qu'elle est. C'est en effet la constitution fondamentale de la chose qui est recherchée quand on questionne relativement à sa substantialité. Mais qu'est-ce qui de la chose peut être entendu comme substance ? Quel est l'attribut de la chose qui demeure alors que cette dernière peut subir plusieurs modifications ? Qu'est-ce qui est déjà-là pour la chose mais sans être extérieure à la constitution de son être ?

Descartes passe en revue certaines qualités de la chose telles la couleur, la dureté, le poids. Ces qualités ne peuvent pas être entendues comme des substances de la chose matérielle. Car elles sont relatives et ne peuvent se présenter comme des modes de ce qui constitue la chose fondamentalement. On peut penser un corps incolore, sans pesanteur, c'est dire que ces prédicats peuvent être supprimés en pensée mais sans affecter la nature du corps. La dureté par exemple est une manière d'être de la chose qui est relative. Elle n'est expérimentée que par rapport au toucher¹⁰⁶. Et si la chose se déplace au moment où l'on voudrait la saisir, l'on ne saurait jamais si la dureté est inhérente à la chose. Il paraît donc insoutenable que ce qui de la chose est fondamental soit ignoré du fait d'un simple manque de contact. La substance de la chose n'est pas relative à celui qui doit l'éprouver, elle n'est substance qu'en ceci qu'elle se suffit à soi et demeure telle. Qu'est-ce qui de la chose corporelle demeure inchangé et qui la caractérise véritablement ? Heidegger reprend l'énoncé de Descartes en ces termes : « L'étendue, à savoir selon la longueur, la largeur et la

¹⁰⁵ *Ibidem.* p.128.

¹⁰⁶ « La dureté s'éprouve par le toucher. Que nous « dit » le sens du toucher par la dureté ? Les parties d'une chose dure « résistent » au mouvement de la main voulant, par exemple, les pousser. Si, au contraire, les corps durs, c'est-à-dire les corps non malléables, se déplaçaient à la même vitesse que se déplace la main qui « cherche à les toucher », jamais ils n'entreraient en contact, jamais la dureté se serait éprouvée et par suite elle ne saurait pas même être. » (Descartes, *Principia I*, n°4, Adam-Tannery, Vol III, p.42, cité par Heidegger, *Ibidem.* p. 130.)

profondeur, constitue l'être propre de la substance corporelle que nous nommons le « monde »¹⁰⁷. Descartes nomme les trois moments constitutifs de l'étendue : la longueur, la largeur et la profondeur. Nous saisissons la chose de la façon la plus propre qui soit quand nous déterminons son être en tant qu'étendue. Heidegger complète l'énoncé cartésien en ajoutant le concept de monde. C'est en effet le monde qui constitue l'essence de la chose corporelle. Autrement, ce qui de la chose corporelle est à jamais conservé, peu importe les modifications qu'elle subit, est sa nature étendue. Le monde est la substance de la chose corporelle, mieux, son être.

Par ailleurs, elle peut être mue, mais se rapportera toujours à un lieu, un espace. De la sorte, tout mouvement du corps est le fait de se rapporter à un lieu¹⁰⁸. La chose ne peut donc perdre en aucune manière son caractère étendu, puisqu'elle toujours un espace. Heidegger en commentant cet énoncé de Descartes dit que l'être propre de la substance corporelle se nomme monde. Le monde est ici entendu en tant que substance de la chose corporelle. Pour entendre pleinement le monde, il faut donc recourir à l'entente de la substance. Comment peut-on entendre la notion de substance ? Par quel moyen accède-t-on à la substance ? Heidegger renvoie à trois substances dont l'une est par nature différente des deux autres. Dieu étant une substance infinie, créateur de *la res cogitans* et de la *res corporea*.

Ces deux dernières, existant relativement à Dieu, sont des substances finies. Dieu, n'ayant pas besoin de quelque chose pour exister, est en cela même l'illustration absolue de la manière d'être d'une substance. Par ailleurs, la *res cogitans* n'ayant pas besoin de la *res corporea* pour être, et de même celle-ci de celle-là, est dans cette exclusive mesure une substance finie. C'est dans cette perspective que Heidegger affirme ce qui suit : « L'être d'une « substance » se caractérise par une absence de besoin¹⁰⁹ ». Notre question relative à la notion de monde vient d'être posée en questionnant la notion de substance¹¹⁰.

Mais rappelons tout de même que les deux substances (substance pensante et matérielle) parce qu'elles sont dites créées, ont besoin de Dieu pour être, elles sont dites finies. Dieu est donc au

¹⁰⁷ Descartes, *Ibidem.*, p. 25., cité par Heidegger : *Être et Temps.*, *op.cit.*, p. 129.

¹⁰⁸ « La manière dont un corps se meut dépend de son espace et du lieu auquel il appartient. Le où détermine le comment de l'être ; car être veut dire *Anwesenheit*, présence. » (M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ? "La théorie du mouvement chez Aristote."*, *op.cit.*, p. 96.)

¹⁰⁹ M. Heidegger : *Être et Temps.* "§ 20 Les soubassements de la détermination ontologique du « monde. », » *op.cit.*, p. 131.

¹¹⁰ : « Le terme *substantia* désigne deux choses : d'une part l'étant lui-même qui est sur le mode de la substance, et en même temps la substantialité, conformément à la distinction que nous faisons nous-mêmes entre d'une part le monde comme ensemble des choses qui sont dans le monde, et d'autre part la mondanité comme mode d'être du monde, par où il convient cependant de souligner que le sens de la mondanité d'un côté et la structure de la substantialité de l'autre sont foncièrement différents. » (M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps.*, *op.cit.*, p. 251.)

sens absolu du terme la véritable substance. C'est en cela qu'il est une substance infinie. Cette dernière, ainsi que nous l'avons entendue, se caractérise par une absence de besoin. La substance est en effet ce qui se suffit à soi-même. La substance, ayant le caractère de ce qui est par soi, la notion de monde conquis en tant que substance de la chose corporelle ne peut plus faire l'objet d'un questionnement qui vise à saisir son être. Le monde comme être de la chose reste impensé. Etant l'être de l'étant, c'est-à-dire la substance de la chose corporelle, comment peut-on y accéder ? Descartes affirme que « l'« être » même ne nous « affecte » pas, c'est pourquoi il ne peut être perçu¹¹¹ ».

Dans cette thèse, on constate que par principe, l'accès à ce qui constitue l'être de la chose, c'est-à-dire le monde¹¹² se refuse à nous. Le monde en tant que substance ne peut pas être accessible. On renonce à questionner directement le phénomène monde, car ce dernier ne peut se montrer par soi-même. Car la manière traditionnelle de questionner en direction de la substance consiste à mettre en avant les prédicats éminents à partir desquels la substance peut se montrer fondamentalement.

Au lieu de questionner le monde en tant que substance, on recherche alors son prédicat éminent par le biais duquel on peut y accéder. Car l'être même ne nous affecte pas. La question de la chose corporelle puis celle de son être en tant qu'étendue acquièrent une primauté vis-à-vis de la problématique qui est digne de question, celle du monde. A ce propos, Heidegger laisse entendre que « la substantialité du monde, l'être proprement dit du monde, est constitué par l'*extensio*, l'étendue¹¹³ ». L'étendue est, comme nous l'avons indiqué plus haut, ce qui détermine la substance de la chose ; ce qui caractérise véritablement l'étant corporel. Qui plus est, elle est, dans cette thèse, ce qui constitue l'être proprement dit du monde. Toutes les propriétés de la chose présupposent l'étendue. L'accès à la problématique du monde est désormais aménagé par un prédicat éminent de la chose. C'est donc la chose du monde qui détermine en son être la mondanité du monde. La *res corporea* est ce sans quoi la question du monde ne peut être posée. Ce détour par la chose intramondaine en vue de questionner le monde est très lourd de conséquences. Certes, nous venons de voir jusqu'ici pourquoi la substantialisation du monde barre la route à la possibilité de questionner thématiquement le phénomène du monde. Heidegger écrit : « L'étant dont Descartes s'efforce

¹¹¹ Cf. Descartes in *Principia*, I, n°52, p. 25, cite par Heidegger : *Être et Temps*, op.cit., p. 24.

¹¹² « Descartes l'ait su ni que Kant l'ait peut-être même entendu à fond dans sa thèse –, en un sens parfaitement formel, la mise au point la plus nette concernant l'être de l'étant que nous appelons monde, à savoir que nous ne sommes pas affectés par l'être du monde comme tel. » (M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op.cit., p. 256.)

¹¹³ M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps "Qu'il est traditionnellement passé outre à la question de la mondanité du monde ; l'exemple de Descartes."* op.cit., p. 257.

de saisir le principe ontologique dans l'*extensio* est bien plutôt un de ces étants dont le dévoilement demande qu'en en soit tout d'abord passé par un étant se donnant de prime abord à utiliser au sein du monde¹¹⁴ ». Heidegger affirme que le principe ontologique de la chose corporelle est l'étendue. Cette dernière détermine fondamentalement l'étant. Autrement dit, l'être de la chose est l'étendue, elle est ce qui de l'étant ne peut être retiré. L'étendue en tant que substance de la chose doit être saisie en partant de la chose du monde qui se présente éminemment en tant chose étendue. Cette chose du monde est celle que nous expérimentons dans notre commerce quotidien comme chose utile à... ou destinée pour...

Le phénomène du monde se montre alors à partir des choses dont on use au sein du monde et s'enracine dans le caractère utile des choses faisant rencontre au sein du monde. Cette fixation de l'essence du monde à partir de l'étant là-devant se rencontrant à l'intérieur du monde va poser les fondements ontologiques de la substance comme être permanent, ce qui demeure tel et se montre sous le mode de la présence. Dans ce même ordre d'idées Heidegger affirme que « Descartes ne se laisse pas d'abord donner le genre d'être de l'étant au sein du monde par celui-ci, au contraire il prescrit pour ainsi dire son être « propre » au monde en se fondant sur une idée de l'être non dévoilée quant à son origine, non confirmée dans son bon droit (être = constant être là-devant.)¹¹⁵ ».

Heidegger dénonce la manière cartésienne de questionner au sujet du monde. Descartes ne montre pas à la faveur de la problématique de la chose corporelle la véritable essence du monde ; encore moins celle de la chose corporelle elle-même. Mais le genre propre de l'étant est prescrit en partant de ce qui ne peut relever fondamentalement du monde. Ce genre d'être à partir duquel l'être de l'étant se fonde, Heidegger le dit bien dans sa pensée, provient d'une problématique encore ineffable – non dévoilée de l'être relativement à son origine et non confirmée véritablement. Cette origine encore voilée de l'être s'énonce dans cette formule : être = constant là-devant. Ce qui constamment dans l'étant demeure, alors que tout ce qui le constitue accessoirement peut se modifier et disparaître, est bel et bien l'*extensio*, l'étendue. Désormais on accède au monde à partir de ce qui doit être toujours là-présent, de la chose du monde. La connaissance de la chose est par excellence le moyen d'accès au phénomène du monde. Un tel connaître doit toujours disposer de la chose en question et cela de manière certaine. La connaissance du monde se fait jour au sein de l'objectivité *calculante* des étants intramondains. Ces derniers doivent être saisis

¹¹⁴M. Heidegger : *Être et Temps.*, *op.cit.*, p.134

¹¹⁵ *Ibidem.* p. 135.

continuellement¹¹⁶ à travers un savoir qui est accordé à l'essence même de l'être se montrant sous le trait de la *constance permanente*. Or l'attribut qui demeure permanent dans la chose corporelle, qui la fonde et la détermine est l'étendue. La question du monde est ici ravalée au niveau de la problématique de la chose et résiste à toute possibilité qui tente de la saisir véritablement.

Cette question nous est d'emblée obscure en raison des voies que déterminent l'ontologie cartésienne. Sans doute, avons-nous vu tout au début de notre propos que Descartes oppose l'ego en tant que *res cogitans* à la *res corporea*. Dans un sens insigne, il oppose l'ego à tout ce qui se montre sous le mode de la chose étendue, tout ce qui a le caractère mondain et qui est différent de l'ego. Les deux substances existant chacune pour soi, la dernière va se montrer à l'ego à partir du prédicat qui caractérise éminemment la substance matérielle : l'étendue – le monde.

Se montrant à partir de la chose que le Dasein n'est pas, le monde devient pour le Dasein une chose extérieure qu'il doit investiguer en partant du savoir des choses. Descartes en effet conquiert le concept ontique du monde sans parvenir à sa saisie ontologique ni existentielle. Cette interprétation qui s'oriente sur une donnée ontique ou un savoir spécifique de la chose qui se trouve dans le monde fait du monde un simple attribut de la chose, une structure ontologique de l'étant¹¹⁷. Le monde n'est connu qu'à partir de ce que l'on sait de l'étant distinct du Dasein. On pose étrangement cette question d'une manière opposée au sujet moderne. Le monde constitue pour ainsi dire l'extériorité du Dasein.

Au fond Heidegger veut montrer que le monde n'est pas pleinement entendu chez Descartes du fait de l'étant qui a été mis en question et qui constitue la pierre de touche de la problématique du monde. Ce point de départ est la chose corporelle. Toute question visant la matérialité de la chose matérielle ne parviendra pas à la saisie de la notion du monde. Par ailleurs, la problématique de la *res cogitans* se montrant comme étant opposée à celle du monde nous obstrue fondamentalement l'ouverture à un vrai questionnement au sujet du monde. Puisqu'il est question de la mondanité du monde et de la possibilité d'y accéder, quel étant doit-on interroger en vue de parvenir à la pleine entente du monde ?

La chose est entendue comme chose dont l'être est déterminé comme monde, mais l'être du monde – l'être n'est pas questionné en sa vérité. Mais partout où l'étant passe en

¹¹⁶ M. Heidegger : « L'avantage de la connaissance mathématique est qu'elle s'empare de l'étant de telle façon qu'elle peut être sûre et certaine d'avoir continuellement en sa possession l'être de l'étant dont elle se saisit. » *Ibidem*.

¹¹⁷ W. Biemel : « Le monde joue le rôle d'un terme ontologique et signifie l'être de l'étant... », *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Jean Vrin, 1987., p.229.

premier, c'est-à-dire que la primauté ontique pèse sur la primauté ontologique, la menace pèse sur notre essence. Comment entendre l'errance et la privation de monde ? Nous venons d'ouvrir un questionnement qui a mis Heidegger en dialogue avec Descartes. Ce dialogue nous intéresse dans la mesure où la thématique du monde chez Descartes est élaborée en questionnant prioritairement en direction de l'étant qui a le caractère mondain, plutôt que de recourir au Dasein qui se rapporte intimement au monde.

Puisque nous parlons de la privation de monde, de notre essence qui n'accède plus à la pleine essence de l'Être, nous devrions mettre en évidence les motifs de notre délocalisation en dehors de la vérité de l'être. C'est en effet le problème de la non-vérité qui nous échoit dans l'errance. Dans l'errance, nous sommes dans la non-vérité, nous sommes dans l'erreur, nous errons – *Irren*. La nouvelle essence de l'homme moderne est dépossédée de monde, de patrie. La patrie, nous l'avons laissée loin derrière nous ; et pourtant elle nous menace de son absence. Comment ? Par la nostalgie (*die Sehnsucht*). Cette dernière nous met en demeure de nous souvenir de ce qui est passé et montre l'intérêt du retour.

Nous sommes menacés par l'absence de monde par le biais du souvenir. Mais le souvenir nous rapporte à ce qui n'est plus, comment y retourner alors ? Ce qui était s'est dissimulé et nous a plongés dans la saisie perpétuelle de ce qui est là-devant et nous débarrasse de tout rapport à ce qui n'est plus. Nous baignons dans la certitude de tout savoir. Ce dont on est privé ne peut plus se montrer en tant que privation. Nous sommes obnubilés par l'étant. L'obnubilation n'est pas le fait d'un savoir de l'étant qui cache encore sa pleine entente, mais elle est entendue comme étant le non-dévoilement de la vérité de l'être non éprouvé par les modernes comme privation. Dans cette privation encore ignorée par les modernes comme trait caractéristique de l'être dans sa manifestation se dissimule l'abri essentiel de l'homme. La non-vérité n'est pas une vérité parcellaire de l'étant, mais la dissimulation de l'être qui n'offre plus aux modernes la possibilité de conquérir la nouvelle terre-patrie – *Vaterland*. L'être s'offre à soi-même une protection et abandonne l'homme à la charge de l'étant.

Mais l'étant, l'évident et l'accessible, contraint l'homme à la vision et la pensée de ce qui n'est que saisissable. « L'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'errer (*Irren*)¹¹⁸ ». Depuis que l'homme s'est détourné du mystère, il s'est plongé dans la réalité courante. L'errance est cette présence de l'homme dans la vie courante.

¹¹⁸ M. Heidegger : « *De l'essence de la vérité.* » "VII. – La non-vérité en tant qu'errance.", tr. fr., A. de Waelhens et W. Biemel. *Question I et II*. Paris, Gallimard, 1968, p. 186.

L'homme résiste à l'appel mystérieux de l'être et se détermine à partir du courant et du quotidien. L'errance est donc cette tendance qui pousse l'homme à résister au retrait de l'être, à se détourner de tout secret. Le secret n'est pas ici entendu comme étant ce qui ne s'est jamais montré – le cacher éternel. Mais il est entendu comme ce qui se montre et se dérobe ; à savoir que le décèlement est simultanément *cèlement*.

Dans l'errance, l'homme insiste. L'insistance n'est pas le fait d'un simple demeurer dans une même posture, mais de se cramponner à l'étant et d'y trouver refuge. Le questionnement comme mode privilégié de l'être se perd dans les évidences et les certitudes qui sont les modes de saisie de l'étant. Mais dans l'errance, le règne du secret trouble sans cesse notre supposé confort. Toute catastrophe non-contrôlée qui déjoue notre planification suscite l'étonnement et inquiète la quiétude. Et pourtant l'homme refuse de reconnaître le *cèlement*. Le péril oublié revient sans cesse. Mais quand vient l'errance ? Sommes-nous tombés incidemment dans l'errance ? « L'homme erre. L'homme ne tombe pas dans l'errance à un moment donné. Il ne se meut que dans l'errance parce qu'il *in-siste* en *ek-sistant* et ainsi se trouve toujours-déjà dans l'errance¹¹⁹ ». L'errance est co-originaire à notre existence. Existant, l'homme est en dehors de l'être et se met à la portée de l'étant. Le plus inquiétant n'est pas l'errance, mais son oubli. L'oubli de ce qui menace accroît le péril quand le menaçant continue à voiler sa face au menacé.

L'oubli de la dissimulation comme vérité de l'être de l'étant en totalité cède la place au dévoilement qui ne se charge plus que l'étant en particulier. C'est en effet l'oubli de la dissimulation qui constitue l'errance. Nous parlons de la constitution de l'errance par l'oubli de la dissimulation comme si, à l'errance venait s'ajouter une pièce dénommée dissimulation. Si nous entendons les choses de cette manière-là, la dissimulation ne serait plus ce qui va de pair avec notre existence errante, mais une perte accidentelle. Dans l'errance, nous sommes toujours dans l'oubli de la vérité comme dissimulation. L'oubli de la dissimulation est cette erreur qui conditionne notre existence errante. Cet oubli est la condition de possibilité de l'erreur, car il présuppose le retrait de l'être en sa vérité. C'est pourquoi nous pouvons commettre des erreurs. L'empire et le théâtre de l'erreur est l'errance. Nos bévues et nos égarements ordinaires sont en effet les conséquences de cet abandon en dehors de l'essence de la vérité comme *aléthéia* – dissimulation.

Partout où la vérité devient une manière de saisir l'étant et sa connaissance évidente, l'erreur n'est plus éprouvée comme occultation ou absence de l'être. Et la prise en compte de

¹¹⁹ M. Heidegger : *Ibidem*.

l'étant ne nous contraint plus qu'à l'étroitesse, nous restreint à tout questionnement qui empêche la visée véritable de l'être. La marche aberrante de l'humanité paraît absurde à tous ceux qui prennent la question de l'être pour un passe-temps. Ce passe-temps sans intérêt particulier passe pour le plus ridicule pour l'homme ordinaire qui gagne sa vie sans se poser la question de l'être. Cette attitude négligente à l'endroit de cette question peut se justifier par le fait que celui qui la pose s'aventure dans une quête *intranquille* ; qui ne promet *rien* et qui exige toujours plus de patience et de questionnement. Un tel questionnement n'étant pas celui de la chose-ci ouvre une étendue plus vaste que celle que l'étant singulier nous offre. Cette grande offre viendra d'un véritable questionnement, lequel ne s'égare pas dans le résultat mais questionne sans répit et ne trouve satisfaction que dans cet acte même.

Le quotidien nous met toujours en présence de quelque chose si bien que notre ouverture à ce qui n'est pas devient impensable. On fait notre monde avec ce qui nous entoure, avec les objets que nous manipulons au quotidien. Notre monde est constitué de cet étant-ci, et notre temps est cantonné dans la présence de la chose là-devant. Le monde n'est plus que le monde des choses qui nous entourent, celui des envies ou des goûts des choses que nous partageons. C'est pourquoi l'homme peut tenir des propos comme : c'est mon monde, c'est-à-dire mon insertion au sein d'une communauté qui tient tel étant pour valable. Il tient son être de sa prise de position face à un étant singulier qu'il partage avec les autres. Le caractère parcellaire de son savoir n'est que la conséquence de son abandon par l'être au sein de l'étant.

Mais par étant, nous n'entendons pas exclusivement toute chose autre que l'homme. Car l'homme lui-même est un étant – son comportement aussi. Donc, sa manière de se comporter face à tel ou tel étant est aussi un étant.

Dans l'errance, l'homme se réfère à son temps en nommant l'étant, celui qu'il voit et dont il a la certitude. Le monde est expérimenté à travers un concept purement ontique. Le monde est le monde des choses, ou le monde est le lieu où l'on rencontre des hommes. Cette dernière détermination qui la désigne comme le lieu de la présence humaine fait signe vers le concept existentiel du monde. Entendu de la sorte, on peut être emmené à penser qu'il y aurait un monde sans l'homme ou inversement. Le monde n'est pas entendu comme la structure *existentielle* qui compose l'essence de l'homme. Ce défaut de rapporter l'essence de l'homme à celle du monde et de les questionner de manière unitaire est le résultat des philosophies qui ont pensé l'homme dans un rapport de face-à-face avec le monde, posant celui-ci comme son extériorité. C'est donc à bon droit que l'homme moderne soit entendu comme étant privé de monde en son essence. Sans monde, nous errons encore et ne trouvons pas le véritable cadre

qui nous accorde à la vérité de l'être. La vérité de l'être nous oppresse de son absence et nous prive de toute bonne ouverture. Seul son voilement nous menace, et pourtant nous n'éprouvant pas encore cette menace – ce voilement. C'est donc à bon droit que Michel Haar indique que « l'homme ne peut ni trouver la tranquillité dans l'errance ni affronter le secret et la détresse¹²⁰ ». Ce vacillement (*Wende*) le plonge dans une impasse. Il vit son être dans cette perpétuelle interpellation entre l'étant et l'être. La pleine essence de la vérité se garde et se refuse à l'homme dans ce va-et-vient entre l'être et l'étant. Elle se détourne à lui et s'oublie.

Mais la détresse ne se manifeste pas encore aussi longtemps que l'on n'éprouve pas l'errance comme contrainte. Dans son commerce avec les étants, ses dispositions affectives donnent de constater cette agitation quand il est en dehors du familier ou quand il rencontre autre chose que ce qu'il n'a pas prévu – il dit n'avoir *rien* trouvé au lieu de dire qu'il n'a trouvé aucun autre étant. Le rien n'est pas un étant, c'est pourquoi il ne peut être de la manière dont on trouve un étant dans un lieu donné. Car le rien est partout et nulle part. Être partout et nulle part est la vraie essence de l'homme encore impensée au sein de la métaphysique. La mutilation de l'essence de l'homme au point d'être réduite à un étant étendu là-devant, localisable à la manière d'une chaise dans un lieu donné fut inauguré par la pensée qui s'est représentée l'être sur le mode de la présence constante. La détermination de l'homme comme être dans le monde n'est pas loin de l'entendre comme un étant dans un lieu, susceptible d'être porté hors de...

Dire de l'homme qu'il est dans le monde, c'est encore le *mécomprendre*, c'est le penser comme une pierre dans le monde, un arbre dans le monde, c'est alors le priver de monde. Priver l'homme de monde n'est pas le fait de le sortir hors du monde, ce qui en soit est littéralement impossible. La privation de monde est le fait de penser l'essence de l'homme hors de tout rapport ontologique. Ce rapport n'est pas le simple fait de décrire sa relation à ce qui est, mais d'entendre son existence de manière ex-statique. Mais cette pensée, à ce niveau de réflexion, demeure encore étrangère aussi longtemps que les différentes structures de l'existence ne pourront être conquises à partir de la structure unitaire de l'existence qu'est l'être-au-monde. Ici ce n'est pas le lieu et l'occasion de redonner à l'essence de l'homme son monde perdu, mais de penser cette perte – ce manque comme menace qui pèse sur notre essence. Car l'objectif n'est pas de trouver une issue aussitôt que le constat est en cours d'élaboration, au risque d'être pris dans le piège par une lueur d'espoir qui nous sort d'une restriction pour nous plonger dans une autre. C'est l'endurance du questionner qui pourra

¹²⁰ M. Haar : « *Le tournant de la détresse, ou : comment l'époque moderne peut-elle se définir ?* », *Cahier de l'Herne.*, op.cit., p. 249.

répondre à l'appel de l'être tout en éprouvant l'errance comme l'essence de l'homme moderne. Chaque époque erre dans la mesure où elle arrête et détermine les vérités de son temps. En cela, elle se meut toujours dans le retrait de l'être et se console de son entente statique et évidente de l'étant.

Ce qui vaut pour une époque ne vaut pas pour une autre. L'abandon perpétuel de la patrie ancienne qui préserve l'essence historique d'un peuple l'expose à une nouvelle vérité, laquelle interdit toute possibilité de se rapporter à l'être et bouche l'horizon ancien. Les lieux anciens ne sont pas des simples espaces terrestres que les anciens ont habités, lesquels sont encore habitables de nos jours. La vraie patrie est habitée autrement, ce lieu des pères (*Land der väter – Vaterland*) est la terre d'un peuple dont l'être est historique. L'être historique d'un peuple n'est pas le fait d'une description spatio-temporelle de son passé encore moins de son présent ni de son futur.

La vraie patrie est toujours étrangère à tous ceux qui habitent le monde comme simple lieu où tout individu acte *ontiquement*. Tous ceux qui conquièrent de nouveaux espaces vitaux habitent encore très loin de la patrie et ne pourront jamais l'habiter. Ceux qui habitent la patrie ont la charge de l'instaurer. Assurément, la machine qui laboure et repousse très loin de nous les forêts ne fait que nous mettre encore et toujours en présence de toute autre chose qu'une patrie. « Cet Être historique d'un peuple, la patrie, est enfermée dans le secret, de façon essentielle et pour toujours¹²¹ ». La porte close qui mène à la patrie nous interdit tout accès. Elle s'est fermée derrière et nous livre à tout essai dont la fermeture ne se montre plus comme fermeture. Autrement dit, dans sa fermeture, la patrie trouve sa demeure dans le secret. La patrie, tenue secrète à l'homme de nos jours est cet endroit que nous nommons secret. Le secret de la patrie est toujours secret – voilé. Pour combien de temps ? Pour toujours. Toute tentative de forcer la porte est vouée à un échec.

Mais que veut dire la patrie ? Elle est l'être historique d'un peuple. A défaut de retourner jusqu'à elle, elle est peut-être pensée. La pensée de la patrie nous met en présence du mystère. Ce dernier nous interpelle toujours sur le mode du secret. Il se dévoile et se voile, simultanément. La patrie se refuse à tout patriotisme. Elle n'est pas une idéologie, encore moins une tendance. Toute véritable patrie abandonnée taraude toujours l'apatride et pousse ce dernier à instaurer une nouvelle. Quand est-ce que la patrie nous a-t-elle mis en dehors d'elle ? Par quel élan égoïste nous a-t-elle fermé ses portes ? Heidegger sous-titre un

¹²¹ M. Heidegger : « *La Germanie.* » *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin.*, op.cit., p. 118.

paragraphe de la manière qui suit : « La décadence de la patrie en tant qu'émergence d'une nouvelle unité de la nature et de l'homme¹²² ». La décadence n'est pas une simple chute vers le bas degré, mais une nouvelle émergence qui débouche sur la nouvelle unité de la nature et de l'homme. L'unité est le lien nouveau qui détermine la nouvelle harmonie de l'homme d'avec la nature. Toute nouvelle émergence fait périr l'ancien où émerge de ce qui se consume. Cette démolition instaure un nouveau lien, la nouvelle harmonie de l'homme avec la nature.

La réflexion sur la décadence ne renvoie pas prioritairement à la chute mais à l'élément nouveau qui émerge. Ce qui émerge naît de ce qui périt. Le déclin de la patrie porte en elle la possibilité d'une nouvelle réalité. La possibilité de la nouvelle réalité, de l'être-réel est dans la patrie ancienne, laquelle, disparaissant, nous transite dans une nouvelle patrie. Ce possible qui accède à la réalité produit le sentiment de dissolution aussi bien que celui du souvenir de ce qui s'est dissout. Un nouveau monde n'est configuré que dans la mesure où l'ancien s'est mis en retrait. Ce retrait est tenu comme étant le secret à partir duquel le nouveau émerge. Du déclin survient, et du départ arrive ; l'homme se tient dans cette aventure contradictoire et se doit de la penser jusqu'au bout. Il n'est pas celui qui l'instaure, il l'accueille comme tel dans un questionnement qui ne s'affaire pas exclusivement avec l'étant, mais qui pense l'être et l'étant sans les confondre. Comment habiter un monde qui n'est plus ? Comment éprouver cette absence ?

La pensée de la détresse doit mettre en évidence l'urgence d'un tel questionnement. Car l'errance, le fait d'insister sur l'étant et de constater la détresse de l'être, sa dissimulation, détermine le milieu ontologique de l'homme en tant que combat. La philosophie du combat n'est pas une idéologie d'opposition frontale et sociale. Elle n'est pas révolutionnaire non plus. Le combat (*polemos*) est la loi de la décadence et de l'engendrement. Pour illustrer le combat en tant loi de l'être, Heidegger cite cet aphorisme héraclitéen : « Le combat est à tout étant celui qui engendre, mais aussi son roi ; les uns il en a fait clairement des dieux, les autres des hommes, les uns il les rend valets, les autres maîtres¹²³ ». Le combat est ici la loi de l'engendrement de l'étant. Une autre chose qui paraît particulière à ce combat, c'est qu'il détermine les combattants avec le sens de la hiérarchie.

Mais le combat doit toujours se poursuivre afin que périssent et croissent ce qui est engendré. C'est lui qui administre et maintient la constance de l'étant (*Wesensbestand*). Il engendre et commande, car il est roi – c'est-à-dire qu'il donne la mesure et la règle. La règle de l'engendrement est la naissance hiérarchisée. Cette hiérarchie fait qu'il régule le conflit

¹²² M. Heidegger : *Ibidem*. p. 119.

¹²³ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 121.

(*Streit*) d'une contradiction harmonieuse, laquelle dépasse toute stagnation, tout nivellement, toute insignifiance. Il fait apparaître les dieux comme dieux, les hommes comme hommes dans une opposition réciproque tout en maintenant le lien harmonieux et intime.

L'harmonie entre les dieux et les hommes, les maîtres et les valets n'est pas un accord après coup, mais un lien soutenu par le combat. Nous constatons ici que le conflit ébauche déjà les parties en opposition dans une hiérarchie, les dieux et les hommes, les maîtres et les valets. Ce qui dénote une vision inégalitaire entre les humains et les dieux. Et ce lien d'engendrement distribue et maintient les parties en conflit dans cette subordination des uns par rapports aux autres. C'est dire que la supériorité pour Heidegger est donnée par la naissance et non par le mérite. C'est ce que nous verrons dans la suite de notre questionner, notamment, avec le concept de *patriciat de l'être* quand nous délimiterons le souci comme essence du Dasein. On peut maintenant comprendre pourquoi Heidegger est beaucoup plus tenté par la pensée de l'enracinement d'un peuple, c'est-à-dire de sa reconduction à sa grandeur et sa provenance *historiale*.

Mais partout où les choses émergent suivant la loi du combat, émerge un monde. Ce nouveau émerge à condition que l'ancien périsse. La lutte pour le déclin et l'émergence d'un monde est une lutte perpétuelle. Mais qu'entendons-nous par être le père de ce qui naît et de ce qui périt ? Que signifie père ? Nous avons la pleine entente du combat en tant que Père dans cet énoncé de Jacques Derrida que voici : « Le *logos* représente ce à quoi il est redevable, le père qui est aussi un chef, un capital et un bien. Pater veut en grec dire tout cela à la fois¹²⁴ ». Le père comme engendrement est en effet l'élément du logos. Mais que signifie le père ? Il est un chef, c'est-à-dire celui qui se met au-devant de la scène, qui montre la direction et donc légifère. Le père est le magistrat – magister. Mais le père est aussi un capital, un bien, c'est-à-dire ce dont la possession est un avantage. Le père – le combat est un *patrimoine*. Le logos est la patrie où émergent les contraires ; il unit les différences et fait émerger le nouveau de ce qui périt. Le logos n'est pas le langage, mais l'élément du langage est dans le logos. Dans le combat (*polemos*) un peuple acquiert son monde.

Le *polemos* n'est pas la polémique comme on a l'habitude de prendre ce raccourci pour traduire ce concept. Ce qui peut renvoyer à une simple opposition d'opinions ou de points de vue entre les humains, et qui ignore la présence des dieux dans une telle lutte. Le conflit précède les parties en conflit, les dieux et les humains, les maîtres et les esclaves. Dans ce combat, le *s'expliquer* par la lutte, l'étant se disloque, se disjoint en s'affrontant. « Dans

¹²⁴ J. Derrida : *La pharmacie de Platon. "Le Père du logos."* Paris, Seuil, 1972, p. 279.

une telle dis-cension s'ouvrent des failles, des distances, des espaces et des jointures. Dans le s'expliquer-l'un-avec-l'autre naît le monde¹²⁵ ». Cette *dis-cension* n'est pas une distance géométriquement constatable. Cette mesure de l'éloignement peut s'effectuer dans une unité visiblement indissociable. La jointure du tout varié se trouve dans le secret équivoque de l'être qui ne disloque pas pour tenir distant les autres, mais pour les recueillir. Logos et *polemos* veulent dire la même chose en ceci qu'ils recueillent le divers varié. Dans cette thèse Heidegger donne à penser que dans le *s'expliqueravec-l'autre*, le monde naît. C'est dans cette fréquentation conflictuelle des contraires que le concept de monde émerge.

Ce combat originaire génère le monde. Quand sommes-nous privés de monde ? « Lorsque le combat cesse l'étant ne disparaît pas, mais le monde se détourne¹²⁶ ». Le monde naît et demeure aussi longtemps que le combat dure et se poursuit. Ce monde, attendu qu'il tient sa vie de la lutte, du conflit originaire, il se détourne partout où le repos est confondu à l'immobilité, à la suspension des activités contraires. Quand le monde se détourne, la détresse de l'étant devient partout patente. Il est abandonné à la passivité et à ce qui demeure. L'étant perd son soutien et son maintien. La loi qui le génère et le détourne l'expose à celle de la permanence et de la stabilité. La loi de l'être devient celle de l'identité et les sciences campent sur des choses qui ne doivent pas changer au risque que les vérités scientifiques ne soient contingentes.

Le monde se détourne et se voile de plus en plus. L'homme des Temps modernes voit l'étant et commerce avec lui. Tout ce qui se laisse saisir des deux mains passe pour ce qui est digne de question. L'homme devient le pilote du disponible, c'est-à-dire des réalités saisissables. Tout ce qui me fait face devient objet. Le monde n'est plus le s'épanouir perpétuel (*phusis*) qui ne cesse d'offrir du nouveau tout en dérobant l'ancien, car il s'épuise dans ce qui demeure et ne change point. Le probable peine à trouver place dans les sciences dites exactes du fait de son caractère aléatoire qui perturbe encore la quiétude acquise par les résultats scientifiques. « Le mondant originaire, la *phùsis*, tombe maintenant au rang des modèles pour la reproduction et l'imitation¹²⁷ ». Le monde perd son secret, son mystère. Il ne peut plus être entendu comme ce qui se dérobe. La loi de l'être est devenue celle de la présence qui se montre et se met en demeure. Être veut dire désormais être perçu ou étant là-devant.

¹²⁵ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique. "La grammaire du mot (Être)."* op.cit., p. 72.

¹²⁶ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 73.

¹²⁷ *Ibidem*.

Ce qui satisfait l'homme, qui comble son essence est le simple étant présent. L'essence de l'homme, du fait de cette interprétation nouvelle de l'étant devient localisable à la manière d'une chose là-devant. Car c'est dans la chose ainsi entendue qu'elle trouve refuge. La détresse due à l'étroitesse du site ontique dans lequel l'homme espère tout en désespérant de l'être se fait jour. L'étant demeure, le monde dans sa vérité se détourne. L'étant présent, expérimenté en tant que monde peut être imité et reproduit à l'infini. C'est alors que la métaphysique conçoit (*Weltbild*) le monde, au lieu de se laisser édifier par le savoir que le monde lui-même lui procure. Tout parle dans le concept allemand ici mis entre parenthèses. *Bild* – image, est la reproduction de l'original. « Un *Weltbild* serait alors comme un tableau de l'étant dans sa totalité¹²⁸ ».

Le monde pris pour une image est assigné à ce qui est fixe, privé de toute mutation. Mais entendu comme le tableau de l'étant, il est ainsi pris dans un face-à-face qui interpelle et inspecte l'être de l'étant en lui assignant une modalité d'être voulue. Cette manière d'être de l'étant qui doit se tenir en opposition à l'homme conçoit le monde (totalité de l'étant) comme étant une chose extérieure à l'homme, sur laquelle il doit s'orienter et diriger ses attaques. Partout où l'étant n'est pas entendu dans une interprétation qui le fixe de manière décisive et le conçoit en tant qu'une image, le monde ne peut être entendu comme une image conçue. La décadence du monde comme image conçue, à ce qui est possible d'être fixé n'est pas un choix délibéré de quelques doctrines philosophiques qui auraient eu le goût de penser de la sorte. Elle est la réponse à l'appel de l'être qui s'est dissimulé en abandonnant l'étant sous l'égide de l'homme. Cet appel de l'être détermine notre époque moderne et la caractérise comme étant celle de la fuite des dieux, de la volonté de tout mettre en sûreté.

Dans cette interprétation de l'étant, l'homme aime ce qui demeure, ce qui est éternel, il aime le même. Ce n'est donc pas par pur hasard que la métaphysique à l'époque de son achèvement détermine l'être de l'étant en tant que volonté de puissance, et la manière d'être de la volonté est le retour-éternel de l'identique. Tout est frappé du sceau de la circularité, l'étrangeté du monde est soumise à une reproduction cyclique. Vouloir le même, éternellement, s'incruste dans tout comportement de l'homme moderne. La technique moderne, essentiellement métaphysique fait tout en série. Le même est reproduit à l'infini et remplaçable à l'infini. La part de l'invention humaine complète le monde. Et pourtant ce qui le constitue essentiellement demeure inaperçu. Les dieux n'aiment pas le travail humain qui ordonne, arrange et planifie. Car « ...quand le véritable combat prend fin, quand le combat

¹²⁸ M. Heidegger : « *L'époque des conceptions du monde.* », *Chemins qui ne mènent nulle part.*, tr.fr., W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 116.

est réduit à la pure polémique, aux intrigues et machinations humaines au sein du subsistant, alors la décadence a déjà commencé¹²⁹ ». La décadence du monde commence avec la fin du combat. Le combat fait exister les combattants : les dieux et les hommes, les esclaves et les maîtres. En prenant fin, il affaiblit originairement ces antagonismes. Les dieux se mettent en retrait, et toute idée de hiérarchie s'écroule.

C'est le pur nivellement et le règne de l'égalité et de la vulgarité. Il ne reste plus que ce qui tire vers le bas, ce qui mesure l'homme à lui-même. La décadence a commencé depuis que le monde n'est plus le lieu où séjournent les dieux et les hommes. La décadence nous assaille depuis que nous n'offrons plus aux dieux un séjour dans un s'expliquer qui approche le secret et le sacré sans les profaner. Ce qui est déroutant dans l'ontologie heideggérienne, c'est la présence du clivage comme principe d'affirmation d'une essence. Car la décadence du monde n'est assurément pas la chute d'un espace terrestre, mais l'acceptation de l'égalité comme principe qui régit les hommes. Car l'égalité unit en faisant tomber les différences, ce que Heidegger ne supporte pas. Car ses choix terminologiques, tels que le combat, la lutte, comme manière de séjourner dans le monde illustrent bel et bien une philosophie qui préconise les distinctions sociales ou l'érection des classes à l'intérieur des sociétés humaines.

C'est ainsi que la conquête du monde par Heidegger ne vise pas la réappropriation de l'espace géographique. Car, à l'entendre, l'être génère et détermine les maîtres et les esclaves, les dieux et les hommes. Dans cette union du tout diversifié et ordonné hiérarchiquement naît le monde. « Le processus fondamental des Temps modernes, affirme Heidegger, c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue. Le mot image signifie maintenant la configuration (*Gebild*) de la production représentante¹³⁰ ». Une fois que le monde est ainsi entendu comme ce que l'homme, du fait de son activité productrice, configure, construit, l'homme acquiert la position qui lui permet d'être celui qui donne la mesure tout en fixant les normes.

La configuration du monde s'apparente à la volonté d'opposer des visions du monde (*Weltanschauungen*). Dans cette lutte des visions du monde, ceux qui se hissent au rang des savants sont ceux qui arrivent à interpréter l'étant en lui prescrivant des formes (formules) et des règles. Conformément à la lutte, l'homme met en jeu le calcul et soumet l'étant en général à une planification qui le saisit d'avance et l'esquisse comme projet. Le calcul érige les plans. L'homme ne connaît plus que ce qui est calculable et ne se donne plus la peine de questionner au sujet de ce qui n'obéit pas à la règle et au calcul. Savoir l'Incalculable, c'est-à-dire le

¹²⁹ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique.*, op.cit., p.73.

¹³⁰ M. Heidegger : *L'époque des « conceptions du monde.*, » op.cit., p.123.

préservé véritablement, l'homme ne le pourra qu'à partir d'un questionnement qui se veut créateur, qui prend l'homme dans son rapport au mystère et tente de le comprendre dans une méditation authentique.

Qui sont les créateurs ? Ceux qui créent l'espace de jeu dans lequel les célestes et les terrestres s'entr-appartiennent. Ce qui pourtant ne peut plus être possible pour nous autres modernes. Car la technique moderne érige ses cadres très loin des attentes des dieux. La décadence du monde laisse émerger une interprétation de l'étant qui le *pro-voque*. C'est parce que l'interprétation de l'étant en totalité ne se déploie plus que dans le calcul, que l'homme moderne n'éprouve plus le retrait de l'être comme trait caractéristique de la métaphysique moderne.

Notre propos sur l'errance et la privation de monde a mis en évidence le dialogue que Heidegger noue avec Descartes au sujet de la mésinterprétation du phénomène du monde. Cette interprétation du monde chez Descartes nous a permis de montrer que celui-ci n'est entendu qu'en tant qu'il est un attribut des choses corporelles. Cette problématique est élaborée en partant des choses qui ont un caractère mondain. Cette limite dans la manière de se rapporter à la problématique du monde rend l'homme étranger au monde. Ce qui donne à penser que la métaphysique des temps modernes dépossède l'homme du monde. Par ailleurs, notre propos a pu déterminer cette *démondanéisation* de l'essence de l'homme comme le fait de se mouvoir dans la non-vérité. Quand l'adresse de l'être ne nous préoccupe plus, l'ouverture à lui est bouchée, alors, nous errons. L'errance se produit simultanément à la dissimulation de l'être. Mais pour qu'un monde puisse s'ouvrir à nous, nous devons éprouver le combat comme loi de l'être afin de déterminer notre être en tant que combattant. La détresse est donc le retrait du monde.

§4. La science des Temps modernes comme figure de l'oubli de l'être. Le passage de la chose à l'objet comme conséquence de la souveraineté du sujet.

La science des Temps modernes est-elle capable de questionner fondamentalement au sujet de la chose ? Le savoir scientifique fait main basse sur la chose au profit du questionnement sur l'objet. Pareil questionnement sur l'étant ne se soucie guère de l'étant en totalité. En revanche, il vise l'étant de manière parcellaire. C'est pourquoi « toute science est une science particulière¹³¹ ». La particularisation de la science tient à la limitation à un secteur d'objets déterminé. Cette délimitation d'une région d'étants en vue de mettre en route la recherche scientifique dénote à coup sûr l'abandon de l'étant en totalité – de l'être en vue de l'étant. Le grief que Heidegger fait contre une telle façon de procéder porte sur l'incapacité de la science à engager la recherche sur la voie de l'être. Ce coup porté contre l'être caractérise fondamentalement la science. Autrement dit, la science des Temps modernes, commence par le découpage d'un secteur d'étants. On note de fait le primat de la méthode sur la chose à connaître.

Quand le faire prend le pas sur l'étant, la constitution de la connaissance est en conséquence étrangère à l'objet sur lequel le questionnement scientifique se dirige. La visée scientifique de l'étant construit librement un contenu de savoir au travers duquel l'étant est saisi en son être. Ce qui de l'étant est connu est ce qui doit constituer son être. Or la recherche scientifique dispose avant tout les lois et les règles à partir desquelles l'expérience de l'étant est faite. Car « dans les sciences d'expérience, l'« expérience » est à la fois la source et le but de la connaissance¹³² ». En effet, l'interrogation portée sur l'étant ambitionne généralement la confirmation d'une hypothèse scientifique. L'étant est donc questionné en vue de confirmer une hypothèse initialement émise et ce, indépendamment de la chose en vue. Le contenu des connaissances scientifiques est en quelque sorte la négation de l'étant dans son être.

La recherche scientifique se démarque en conséquence de la chose en vue de l'objet¹³³. Voilà pourquoi toutes « les sciences sont des sciences particulières pour la raison que toute science est « positive¹³⁴ », c'est-à-dire assignée à un *positum* (qui se trouve là-devant)¹³⁵ ». Les sciences sont par essence mathématiques dans la mesure où elles anticipent et planifient le cadre dans lequel l'objet recherché va être expérimenté. C'est pourquoi l'expérience scientifique de l'objet n'est pas une pure observation dans laquelle on laisse être la chose de la

¹³¹ M. Heidegger : *Pensées Directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique moderne.*, tr. fr., J-F., Courtine, F. Dastur, M. De Launay et D. Pradelle., Paris, éd. Seuil, 2019, p. 135.

¹³² *Ibidem.* p. 136.

¹³³ « [...] *ob-jet* (à savoir quelque chose qui est représenté et régi) ». *Ibidem.* p. 141.

¹³⁴ « Les sciences sont positives dans la mesure où elles sont « mathématiques ». « Le terme « mathématique » est ici entendu au sens originel du grec *μάθημα* : ce qui est déjà connu par « avance », sans pour autant être médité plus avant. » (*Ibidem.* p. 154).

¹³⁵ *Ibidem.* p. 138.

manière dont elle se manifeste. Mais en quoi toutes les sciences sont-elles essentiellement mathématiques ? La manière mathématique de procéder consiste à construire librement son secteur d'objets (nombre/espace) afin d'ériger en conséquence ces étants librement conçus comme objet d'une recherche possible. Cette construction purement théorique est un choix délibéré par lequel un secteur d'étants est délimité. On note en conséquence la délimitation comme détermination essentielle du projet mathématique.

Quant aux sciences expérimentales, leurs objets leur sont pourtant naturellement pré-donnés. Cependant la nature en général ne peut faire les frais d'une science dite particulière. Conformément au projet mathématique, les sciences expérimentales procèdent à un découpage ou une délimitation d'un secteur de l'étant afin que l'étant qui y apparaît puisse être expérimenté suivant les principes de sa méthode. C'est pourquoi « l'expérience¹³⁶ » signifie dès lors « [...] la maîtrise parfaitement dirigée¹³⁷ ». Or pour s'assurer parfaitement de l'étant sur lequel la recherche scientifique porte, c'est-à-dire pour l'expérimenter parfaitement, il faut que les règles et les principes de la recherche soient par avance données.

Un tel horizon dûment réglé et délimité définit l'essence mathématique des sciences des Temps modernes. Pareil dévoilement doit à présent disposer de l'étant suivant la règle qui le régent. Et les sciences, réglées suivant les principes inhérents à leurs démarches, sont assignées à la manière dont leurs objets se montrent. Et toute science définit la règle suivant laquelle elle expérimente son objet. L'objet constitue le moment incontournable et la limite indépassable de la science. La présence de l'objet dans tout discours scientifique caractérise la science comme un discours qui régit ce qu'il questionne.

Voilà pourquoi la science requiert toujours la règle comme possibilité de planifier ; ou bien le cadre dans lequel le connaissable est accueilli en vue d'être expérimenté. Le primat de la règle sur la chose traduit la primauté du sujet sur l'objet à connaître, car la règle désigne un cadre *a priori* ou une méthode de recherche que l'on applique afin d'accéder à l'étant. On note en conséquence que l'accès à l'étant n'est point ménagé par la manière dont l'étant se montre en tant que tel. Car la méthode scientifique requiert avant toute visée de l'étant des principes ou des lois. La connaissance de l'étant, dans la perspective scientifique, repose sur un fondement non-étant.

Ce qui de l'étant est banni dans la recherche scientifique est cependant ce qui constitue son être. La biologie par exemple s'emploie à l'étude du vivant mais sans nullement

¹³⁶ M. Heidegger : *Pensées directrices.*, *op.cit.*, p.155.

¹³⁷ *Ibidem.*

questionner la vie en général. Pareil oubli de ce qui fonde le vivant dirige l'étude dans une direction précise et particulière. Cette direction que prend la recherche scientifique indépendamment de l'être du vivant – de la vie en général – ne fait que déconcerter toute volonté d'aller vers un questionnement qui interroge le fondement de toute chose. Voilà pourquoi la science des Temps modernes, quelle qu'elle soit, ne peut disposer que des « [...] concepts directeurs¹³⁸ », car ceux-ci « définissent les démarches – [...] ; ils *président* à la procédure représentative et lui ouvrent son domaine : ce sont des concepts sectoriels¹³⁹ ».

La science au travers des concepts directeurs délimite préalablement la voie de la recherche et circonscrit le champ ou l'horizon de la recherche. Un tel projet conquiert en toute liberté la perspective requise dans laquelle l'étant peut être accueilli et mis en demeure. Voilà pourquoi la science investit l'étant au travers des moyens qu'elle se donne à elle-même. Son appareil conceptuel vise l'étant dans le but de le disposer en tant qu'objet d'une représentation possible.

Les concepts directeurs visent précisément la structure de la science en vue de mettre en route une démarche. On constate ici que le préalable de la connaissance scientifique requiert formellement un cadre érigé par l'entendement humain. Ce préalable conquis indépendamment de l'être de l'étant constitue désormais son sol par excellence. C'est pourquoi on peut dire que les concepts directeurs sont aussi, dans une certaine mesure, des concepts fondamentaux. Car ils fournissent un fondement dans la mesure où ils offrent à l'objet un soubassement, un support dûment construit et susceptible de supporter l'étant. En effet, la procédure représentative évoquée dans cette thèse désigne une proposition qui pose l'étant en tant qu'objet toujours là-présent.

La science des Temps modernes est donc incapable de poser la question de l'être ; étant donné sa contrainte à diriger sa démarche dans un secteur d'étants au lieu de viser l'étant dans sa totalité. Une telle ambition est d'autant plus étrangère à sa démarche qu'elle s'avère en conséquence contre-productive. Si en effet la science ne dirige plus son étude sur un domaine précis, la généralisation à laquelle elle s'expose fera voler en éclats la région d'étants sur laquelle elle fait fond.

Mais comment l'abandon de la chose a-t-il eu lieu dans la science des Temps modernes ? Qu'est-ce de la chose s'est précisément mis en retrait au point de devenir un objet ? Le cours de 1935-1936 que Heidegger a professé sous le titre *Qu'est-ce qu'une chose ?* est

¹³⁸ *Ibidem.* p. 84

¹³⁹ *Ibidem.*

un dialogue profond qu'il entreprend entre l'interprétation de la chose¹⁴⁰ chez les Grecs et la saisie moderne de l'objet. Dans ce cours Heidegger tente en effet de mettre en évidence l'essence de la chose selon Aristote¹⁴¹ à rebours de la thèse des modernes. C'est à cette thèse d'Aristote qui stipule que « les corps appartenant à la "Nature" et qui la constituent sont, en vertu d'eux-mêmes, mobiles eu égard au lieu¹⁴² » que Heidegger renvoie. La thèse aristotélicienne examine de manière décisive deux caractéristiques fondamentales de la chose de la Nature : le mouvement et le lieu.

Ce qui de la chose fait l'objet des controverses est le mouvement et son lieu. Il est donc question de déterminer si l'origine du mouvement des choses de la Nature dépend de la nature du corps lui-même, ou bien si pareil mouvement dépend de tout autre facteur en dehors du corps. Cette hypothèse trouve en effet sa réponse dans la thèse d'Aristote à laquelle nous venons de recourir. Car dans cette dernière Aristote affirme que les corps qui appartiennent à la Nature sont mobiles du fait de leur propre nature aussi bien que de leur milieu. En conséquence, le mouvement des corps de la Nature dépend d'eux-mêmes. En revanche, le principe du mouvement dépend du lieu.

Cette première détermination du corps naturel à l'aune du mouvement établit que le mouvement du corps est rapport au milieu naturel du corps en mouvement. C'est en effet la Nature qui détermine la manière dont le corps se meut ; car tout corps naturel se meut certes en vertu de sa propre nature ; mais, « eu égard à son lieu ». En effet, « le où détermine le comment de l'être ; car l'être veut dire *Anwesenheit*, présence¹⁴³ ». Si le milieu naturel du corps suffit à le caractériser, à en croire Aristote, alors la question visant le corps en mouvement requiert que son milieu ontologique puisse être thématiqué.

Mais la présence comme détermination fondamentale du corps n'est pas à confondre avec la permanence du corps dans un espace indéterminé. Puisque « dans ce mouvement il y a un rapport déterminé au lieu¹⁴⁴ », donc tout mouvement du corps naturel est la manifestation du corps suivant son milieu. Par ailleurs, la présence comme manière d'être des corps en général n'implique pas l'absence de mouvement encore moins l'immobilité d'un tel corps. La présence désigne tout au contraire *l'entrée en présence* « *phusis* » d'un corps suivant la loi

¹⁴⁰ « « Ding » est l'équivalent de « thing » qui signifiait débat judiciaire, débat en général ; tel est le sens du mot « chose » lorsque nous parlons de « tirer les choses au clair » ». (M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ? tr. fr.*, J. Reboule et J. Taminiaux, Paris, éd. Gallimard, 1971, p. 16).

¹⁴¹ « Quelle est selon Aristote l'essence de la chose naturelle ? ». *Ibidem.* p. 94.

¹⁴² *Ibidem.* p. 94.

¹⁴³ *Ibidem.* p. 96.

¹⁴⁴ *Ibidem.* p. 95.

propre de sa manifestation et le milieu naturel dans lequel un tel corps se montre. On note ici la constance de l'entrée en présence de ce qui entre en présence.

Mais si le corps en mouvement possède son principe « *arkê* » en grec, et *Grund* en Allemand, cela revient à dire que l'être est régi par son propre principe. Avoir son propre principe et se laisser être suivant son lieu naturel ; voilà les deux détermination fondamentales à partir desquelles les Grecs dévoilent l'essence des choses naturelles. Cette double détermination de la chose signifie en grec que « le corps est *αρχέ χινέσεως*. Ce qui de la sorte est *αρχέ χινέσεως* est *φύσις*, le mode originel du surgissement, mode qui sans doute maintenant est limité au pur mouvement de lieu¹⁴⁵ ». La *phûsis* ne traduit pas la présence constante ou la permanence de quelque chose dans un lieu, mais elle désigne en revanche la manière dont les choses de la Nature se montrent suivant leur nature et selon un principe immanent.

Si chez les Grecs le surgissement de la chose s'opère suivant sa nature et que le mouvement traduit nécessairement le rapport du corps à son milieu naturel ; pareille interprétation du mouvement originel de la chose contraste à présent avec ce que la science des Temps modernes préconise. Car le mouvement est maintenant (dans la science des Temps modernes) pur mouvement de lieu ; c'est-à-dire un simple changement de lieu. Autrement dit, le corps en mouvement ne se rapporte plus à son lieu naturel déterminé, mais il change tout simplement de lieu ; et tout corps peut se trouver partout. La neutralisation¹⁴⁶ des lieux déterminés débouche sur l'identité de tous les corps. Heidegger¹⁴⁷ renvoie à la thèse de Newton en ces termes : « Tout corps livré à lui-même se meut en ligne droite et de façon uniforme¹⁴⁸ ».

La loi de l'être devient la loi de l'identité. Être, c'est être le même partout. Car la démarcation des lieux déterminés a pour conséquence l'uniformité des corps de la Nature. Et ce qui de la sorte se montre peut être présent partout. Vraisemblablement, la science des Temps modernes ne se soucie guère de la différence ontologique. Mais l'appel de l'identité comme la loi de l'être n'est pas une invention moderne.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ « Par la suite la démarcation de lieux déterminés disparaît. En principe tout corps peut être en tout lieu. Le concept de lieu devient autre. Le lieu n'est plus la place à laquelle le corps appartient en vertu de sa nature intime, mais seulement une position, qui s'acquiert chaque fois « relativement », c'est-à-dire en relation à d'autres positions quelconques ». *Ibidem*. p. 98.

¹⁴⁷ « L'axiome de Newton commence ainsi : « *corpus omne* », « tout corps ». Cela implique : la différence entre corps terrestre et corps céleste est devenue caduque. [...]. Les corps de la nature sont tous d'essence identique ». *Ibidem*. p. 97.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

L'écho d'un tel appel résonne pour la première fois dans la pensée grecque. Seulement, à l'origine, chez Platon¹⁴⁹ en l'occurrence, le même *est* mouvement dans la mesure il accomplit une synthèse avec lui-même. En ce sens, l'identité en tant que la loi de l'être désigne le mouvement et le repos comme unité constitutive du même. Et ce qui peut se mouvoir est le même capable du repos.

Qui plus est, l'identité ne désigne pas à l'origine l'uniformité de l'étant en totalité. Car l'identité de l'être implique la différence par rapport à autre chose. L'être est le même, mais il n'est pas le même par *rapport* à l'autre. Dans sa relation à lui-même, l'être est identique, mais dans sa relation à autre chose, l'être est différent. Le même *est* autre ; car son être est relation. Le principe d'identité nous dévoile donc la manière d'être de tout ce qui est. Tout étant est identique à lui-même, c'est en cela qu'il est différent de l'autre. Voilà pourquoi l'identité implique toujours les différences. Et l'identité en tant que la loi de l'être ne désigne pas l'être en tant qu'il ne change pas. L'identité n'est pas le fait de se soustraire à tout ce qui est contingent. Elle désigne en toile de fond la *manière ou la modalité* d'être de tout ce qui est.

L'être de l'étant apparaît fondamentalement comme modalité. Cette manière d'être de l'étant en général pose la *différence* comme condition de la coappartenance entre les étants. L'identité implique pour ainsi dire l'unité différenciée de l'étant en général. Pareille interprétation de l'être est congédiée dans la science des Temps modernes. Car l'appel de l'identité n'implique plus la coappartenance du tout différencié de l'étant. Par ailleurs, les choses de la Nature ne sont pas conquises en vertu de la loi (propre elles-mêmes) qui régit leur mouvement ou bien en partant du lieu naturel qui détermine leur manière d'être. En tout ; trois griefs sont faits contre la chose¹⁵⁰ : l'absence de lieux déterminés au profit d'un espace indéterminé dans lequel tout corps peut se montrer ; le mouvement ne désigne pas le rapport du corps à son lieu naturel, mais il signifie désormais un simple changement de position ; la conséquence est que le corps naturel n'est pas dévoilé suivant la loi de son être mais il est à présent livré et soumis à l'autorité des lois qui émanent du sujet. Ce changement fondamental de paradigme déroge au principe même de la manifestation de la chose. L'instauration des

¹⁴⁹ « Il faut donc admettre, sans se fâcher, que le mouvement est le même et pas le même. Car, lorsque nous disons qu'il est le même et pas le même, nous ne parlons pas de la même manière. Nous disons qu'il est le même en vertu de la participation de lui-même par rapport à lui-même, et nous disons qu'il n'est pas le même en vertu de sa communication avec l'autre, grâce à laquelle il est séparé du même et devient non celui-là, mais autre, en sorte que l'on peut dire à juste titre qu'il est, à son tour, non-même ». (Platon : *Sophiste.*, tr.fr., Nestor L. Cordero, *Œuvres complètes*, (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008 et 2011, 256 b. p. 1860.

¹⁵⁰ « Par la suite la démarcation de lieux déterminés disparaît. En principe tout corps peut être en tout lieu. Le concept de lieu devient autre. Le lieu n'est plus la place à laquelle le corps appartient en vertu de sa nature intime, mais seulement une position, qui s'acquiert chaque fois « relativement », c'est-à-dire en relation à d'autres positions quelconques ». (M. Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ? op.cit.*, p. 98).

nouveaux principes à partir desquels la recherche scientifique est mise en route conduit inévitablement à l'émergence d'un nouveau type d'objets.

Le passage de la chose à l'objet s'instaure par la modification fondamentale des principes ou des lois. Car l'« [...] *ob-jet* (à savoir quelque chose qui est représenté et régi)¹⁵¹ » est la chose naturelle en tant qu'elle est dépossédée de la loi propre à elle-même au profit du principe qui la détermine comme simple objet de connaissance. Et pourtant ce qui est en tant que tel connu ne dérive pas de la chose suivant sa nature même, car la science des Temps modernes définit de manière arbitraire ce qui de la chose est à connaître. Voilà pourquoi Kant affirme qu'« [...] un jugement pensé avec une stricte universalité, c'est-à-dire de telle sorte qu'aucune exception n'est admise comme possible, ne dérive point de l'expérience, mais elle est valable *a priori*. L'universalité empirique n'est donc qu'une élévation arbitraire de la valeur ; [...]»¹⁵².

L'objet se règle à la loi qui lui est imputée par l'entendement humain. L'arbitraire dans la connaissance scientifique consiste à assigner à l'objet la loi qu'elle estime valable pour tous les étants. La loi de l'identité ne désigne plus la loi de l'être ; si tant est qu'être soi-même ; c'est être suivant son propre principe. Tous les objets sont cependant identiques dans la mesure où ils obéissent à un seul principe. De l'identité de l'être on débouche sur l'identité de la loi de la connaissance des choses. Dans cette thèse, Kant définit le critère de la connaissance de l'objet en partant de la loi qui régent sans exception l'étant dans sa totalité. Cette manière de connaître définit à l'avance ce qui est à connaître. Or pareille connaissance de l'étant s'inscrit à contre-courant de la pensée de l'être ou de la manifestation de l'étant suivant la loi de sa nature et de la Nature en général.

L'*a priori*¹⁵³ n'est plus qu'une connaissance dont les principes ne dérivent pas de l'être. La science des Temps modernes se soustrait à la loi de l'être et définit, indépendamment de la chose, les règles à partir desquelles elle s'enquiert de l'étant dans sa vérité. La vérité à l'œuvre dans la science des Temps moderne est la nécessité d'aller vers le principe auquel tous les étant se soumettent. Or, la recherche guidée par le principe est en ce sens une inquisition. Car partout où la règle humaine triomphe sur l'étant, ce dernier est posé

¹⁵¹ M. Heidegger : *Pensées directrices.*, *op.cit.*, p. 141.

¹⁵² E. Kant : *Critique de la raison pure.*, *op.cit.*, p. 32.

¹⁵³ « « La connaissance *a priori* » signifie une connaissance par concepts, c'est-à-dire une connaissance que le moi pensant peut accomplir à partir de lui-même par la pensée rationnelle, sans l'aide de l'expérience ; toute connaissance qu'acquiert ou que peut acquérir la pensée comme telle est dite « *a priori* » ». (Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, *tr. fr.*, E. Martineau, Paris, nrf Gallimard, 1982, p. 57). Vu sous ce prisme, l'*a priori* désigne le comportement du sujet au regard du monde entendu comme monde phénoménal, comme monde des phénomènes.

comme un objet sans l'être. Voilà pourquoi Kant a pu évoquer dans sa pensée que l'universalité de la règle est une élévation arbitraire de la *valeur*.

La portée d'un tel énoncé est d'essence métaphysique. En effet, la valeur (c'est-à-dire la règle universelle et arbitraire) comme détermination de tous les étants suppose que la vérité de l'étant dépende de ce que le sujet érige volontairement et délibérément à titre de certitude. Or la pensée qui fixe les valeurs, « non seulement elle abat l'étant comme tel en son être en soi, mais encore elle met l'être complètement de côté¹⁵⁴ ». L'abandon de l'être dans la science des Temps modernes passe par l'érection d'une nouvelle vérité, laquelle vérité procure à l'étant un sol nouveau.

Ce nouveau sol réclame à présent que la volonté humaine en tant qu'elle régit et commande puisse devenir le principe de toute chose. Or ce principe dont dépend désormais l'étant dans sa totalité dénote du même coup la position souveraine du sujet par rapport au monde. Car le règne inconditionné du sujet désigne à coup sûr la prépondérance et la conquête de l'étant au moyen de la règle. Voilà pourquoi la science des Temps modernes est une figure de l'oubli de l'être. La vacance de l'être instaure désormais une souveraineté qui mesure toute chose à l'aune de la volonté humaine. La vérité de l'étant n'est plus qu'un jugement ou une proposition valable pour tous les étants.

C'est en effet à cet appel de l'être que la science des Temps modernes répond. Cet appel consiste en la mainmise qui ordonne l'étant et qui le place sous l'égide de la loi émanant de raison humaine. « Dans ce cas, l'être lui-même aurait-il été touché par une mise en demeure de faire apparaître l'étant dans la perspective de la calculabilité ? Effectivement¹⁵⁵ ». La mise en demeure de l'être dans la science des Temps modernes passe par la volonté de saisir définitivement l'étant comme objet de la simple représentation. Or la pensée qui se représente l'étant dans sa totalité consiste à poser ce dernier comme présence permanente. La *phùsis* n'est plus que le domaine opposé au sujet ; sur lequel ce dernier dirige ses attaques. La destruction de la chose dans la science des Temps modernes est consécutive à la délimitation de la chose comme présence constante – c'est-à-dire comme objet. Si la conquête de l'étant au moyen des règles émanant de la raison humaine traduit théoriquement la souveraineté de l'homme sur l'étant ; pareille souveraineté est pratiquement à l'œuvre dans la technique des Temps modernes. Cette dernière est à considérer comme étant le rejeton de la métaphysique et de la science des Temps modernes.

¹⁵⁴ M. Heidegger : *Le mot de Nietzsche* : « Dieu est mort. » in : *Chemins qui ne mènent nulle part.*, op.cit., p. 317.

¹⁵⁵ M. Heidegger : « *Identité et différence.* » in : *Question I et II.*, op.cit., p. 268.

Le dévoilement de l'étant au moyen des machines est en effet la conséquence de la mise en demeure de l'étant comme vérité de notre époque. Il faut en conséquence entendre la « souveraineté de la technique¹⁵⁶ » comme « une décision sur l'essence de la vérité de l'étant en tant que tel en son tout¹⁵⁷ ». Cette décision fut préparée par le questionnement de la métaphysique, consolidée par la science des Temps modernes puis réalisée par la technique des Temps modernes. La nouvelle essence de la vérité marque à présent l'étant de l'étalon de la souveraineté du sujet. Et tout doit être inspecté et arrêté suivant les principes humains. Cette nouvelle législation est le signe du retrait de l'être.

L'être a fui, les dieux aussi. La conquête du monde se fait par les machines. Le véritable monde se dérobe. Nous sombrons dans l'époque de la technique des Temps modernes. Cet assombrissement qui nous détourne de l'éclaircie de l'être clôt du même coup la porte d'accès à l'essence de la technique des Temps modernes. Qu'est-ce qui au fond nous met en péril dans la technique moderne : est-ce la machine ou l'essence de la machine ? Notre prochaine méditation va tenter de questionner l'essence de la technique moderne et de mettre en lumière la manière dont elle provoque la nature.

¹⁵⁶ M. Heidegger : *Pensées directrices.*, *op.cit.*, p.142.

¹⁵⁷ *Ibidem.* p. 142.

§5. L'essence de la technique moderne et la provocation de la nature.

Notre propos au sujet de la privation du monde et de l'errance vient d'établir le retrait du monde comme détresse. Cette privation de monde est le fait de n'avoir pas pensé le monde dans son rapport à l'essence de l'homme. Cette impossibilité à pénétrer l'essence du monde en rapport à celle de l'homme est du ressort la pensée métaphysique moderne. Car cette dernière pose l'homme comme une réalité opposée au monde. Mais cette entente réductrice de l'essence du monde n'est que la conséquence de l'histoire du retrait de l'être encore insoupçonné et du règne de la vérité de l'étant. L'étant par excellence est devenu l'homme. Car c'est à lui qu'incombe de configurer le monde, de fixer de nouvelles normes et de se déterminer en tant que maître et possesseur de la nature. Cette essence impériale de l'homme moderne doit tout arrêter, interpeller et rendre justice. Justifier tout ce qui est veut dire fournir la raison à toute chose.

Au sein de la technique moderne ce comportement n'a de cesse de faire autorité. Ce comportement *fondatif* procède de la nouvelle essence de l'homme. Cette essence nouvelle instaurée par le discours métaphysique est celle sur laquelle l'essence de la technique moderne fait fond. C'est pourquoi la dévastation de la terre par la technique moderne est le résultat de la métaphysique moderne. Car « le déclin s'accomplit à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique¹⁵⁸ ». L'effondrement du monde et la dévastation de la terre sont corollaires du questionnement de la métaphysique. C'est pourquoi questionner au sujet de la dévastation de la terre par la technique moderne, c'est mettre en route une méditation qui tente de dévoiler la face cachée de l'essence de la technique au sein de la métaphysique moderne.

C'est dire que notre enquête ayant pour objectif la question de la technique doit viser par-delà la technique. Cette quête qui dépasse ce qu'elle vise s'approprie essentiellement la chose en question. Elle remonte à ses origines en vue de mettre en évidence ce qui est à l'œuvre dans le questionnement. C'est pourquoi la question au sujet de la technique, loin de se réduire à une simple description des machines et de leurs effets, amène au jour l'essence de la technique. Mais l'essence de la technique n'est pas réductible à la technique elle-même. La méditation heideggerienne au sujet de la technique ne pose pas cette question séparément de celui qui questionne. Car ce dernier, établissant par le biais du questionnement l'essence de la technique, établit en effet son rapport à cette essence même. L'élaboration de cette question par Heidegger ouvre d'autres échappées. Mais ce rapport n'est pas le fait d'être des simples manipulateurs de la machine dont nous sommes. Cette relation à la technique est devenue le

¹⁵⁸ M. Heidegger : « *Dépassement de la métaphysique.* » in : *Essais et Conférences.*, *op.cit.*, p.82.

trait caractéristique de l'homme moderne. C'est pourquoi Heidegger affirme que « nous questionnons au sujet de la *technique* et voudrions ainsi préparer un libre rapport à elle. Le rapport est libre quand il ouvre notre être.

(Dasein) à l'essence (*Wesen*) de la technique¹⁵⁹ ». L'auteur met en évidence l'enjeu de sa question. Sa question qui se rapporte à cette présente recherche ne vise en premier que la préparation du libre rapport à la technique. Préparer un rapport est différent de toute ambition qui s'essaie à la saisie de quelque chose. Il précise que ce libre rapport doit ouvrir notre être, notre Dasein à l'essence de la technique. Nous constatons que la question de la technique vise l'établissement de la relation de l'essence de l'homme à celle de la technique. C'est pourquoi, questionnant au sujet de la technique l'homme dévoile son essence dans une dimension de rapport à...

Heidegger ouvre sa réflexion en s'intéressant d'abord et avant tout à la question. Il veut entendre ce que c'est que questionner. Il dit que « questionner, c'est travailler à un chemin, le construire. »¹⁶⁰ La signification qu'il concède à l'acte de questionner l'installe dans la perspective de celui qui doit travailler à l'ouverture d'une voie. Quand on questionne on élabore une route, un chemin – on le construit. La métaphore de la construction d'une voie donne à penser que celui qui questionne se trouve d'abord en présence d'une direction obstruée, d'une ouverture devenue impénétrable en raison de l'obstacle qui s'est posé en travers du chemin. C'est pourquoi questionner au sujet de la technique c'est travailler en vue de dégager tout obstacle qui nous empêche de nous rapporter à son essence.

Mais comment doit-on élaborer ce chemin ? Quelle est la nature de ce chemin ? Heidegger affirme que « le chemin est un chemin de la pensée. »¹⁶¹ Le chemin à construire appartient à la pensée. Assurément, le chemin de la pensée doit requérir des outils et des techniques particuliers pour sa construction. L'habileté à la construction d'un tel chemin ne dépend pas des techniques matérielles ou de la stature de celui qui se met à l'ouvrage. Ce chemin exige une autre endurance. Etant donné qu'il est un chemin de la pensée, c'est donc en pensée qu'il faut l'élaborer. Nous pouvons déjà présumer que le matériau de la pensée est le concept. D'ailleurs tous les chemins de la pensée conduisent inévitablement au problème du langage. La question de la technique ouvre une direction où rien n'est en soi technique, mécanique. Après ce bref aperçu qui nous a permis d'enraciner notre problème dans son

¹⁵⁹ M. Heidegger : « *La question de la technique.* », « *Essais et conférences.* », tr. fr., A. Préau, Paris, Gallimard, p.9.

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ *Ibidem.*

essence, nous pouvons essayer d'entendre ce qu'est la technique. Heidegger dit que « la représentation courante de la technique, suivant laquelle elle est un moyen et une activité humaine, peut donc être appelée la conception instrumentale et anthropologique de la technique.¹⁶² » Il recourt en premier à la considération courante de la technique. Dans cette conception, la constitution de la technique est double.

D'un côté nous avons l'instrument, de l'autre l'homme. Dans la première acception, la technique est un moyen, la chose dont on se sert en vue d'atteindre quelque fin. La technique est en ce sens un ensemble d'outil fabriqué, inventé dans le but d'atteindre les objectifs que l'homme s'assigne. De ce fait, l'invention des machines fait partie intégrante de la technique. Et pourtant fabriquer, poser les fins, manier des outils sont effet des activités humaines. C'est dire que la considération *instrumentale* et *anthropologique* est univoque, en ce sens que celles-ci sont toutes rattachées à l'homme qui fabrique des instruments et qui pose du même coup les fins.

A côté des instruments qui permettent à l'homme d'atteindre ses fins, les choses qu'ils produisent sont aussi constitutives de la technique. Dans la technique, ainsi entendue, l'homme ne fait que poser les moyens et les fins. Il dirige la machine et produit selon ses plans. Cette prise sur la machine semble concéder à l'homme la pleine maîtrise de la technique. Mais cette apparente maîtrise est en effet la perte absolue de ce que l'homme semble maîtriser. L'insistante volonté de l'homme de devenir maître de la technique le précipite dans une cécité où la pleine essence de la technique ne fait que se dérober à l'homme qui s'érige en maître. Mais comment s'opère cette perte de contrôle de ce que l'homme a lui-même inventé ?

C'est dans cette question que Heidegger se pose à lui-même qu'on soupçonne la manifestation de l'abîme dans lequel le regard de l'homme n'est plus apte à maîtriser l'essence de la technique. Il écrit : « Mais supposons maintenant que la technique ne soit pas un simple moyen : quelle chance reste alors à la volonté de s'en rendre maître¹⁶³ ? » Loin d'être un simple moyen, la technique est un mode de dévoilement. Dans cette manière de s'ouvrir à l'étant, la technique moderne pose l'étant comme étant une chose exacte. Dans la technique, le mode du dévoilement de l'étant est l'exactitude. Mais dans une observation exacte, l'assaut sur l'étant laisse échapper son essence. Puisque dans la technique l'accès à l'étant requiert que ce dernier soit justement posé devant nous, sa vérité ne peut se dévoiler

¹⁶² M. Heidegger : *La question de la technique.*, op.cit.,p.10.

¹⁶³ *Ibidem.* p.11.

dans une telle observation. Quand l'exactitude s'impose dans notre rapport à l'étant, sa vérité se dérobe à nous. Dans la technique l'étant apparaît partiellement. Il est posé en toute son exactitude mais non pas dans sa vérité. C'est dans cette perspective que Heidegger affirme que « *la conception instrumentale de la technique, bien qu'exacte, ne nous révèle donc pas encore son essence. Afin de parvenir jusqu'à celle-ci ou du moins de nous en approcher, il faut chercher le vrai à travers l'exact. Il nous faut demander : qu'est-ce que le caractère instrumental lui-même ? De quoi relèvent des choses telles qu'un moyen et une fin*¹⁶⁴ ».

L'exactitude à l'œuvre dans la technique nous dérobe son essence. Heidegger laisse entendre que son essence ne sera dévoilée que si nous recherchions dans son caractère exact le vrai. Une fois que la vérité va supplanter l'exactitude, nous pourrions librement aménager l'accès de notre Dasein à l'essence de la technique. Mais la question qui ouvre la voie à cette dimension qui nous rapproche de l'essence de la technique, faute de nous l'exposer pleinement, est celle que Heidegger pose dans sa pensée. La première question vise à établir l'essence de l'instrument alors que la seconde questionne en direction de l'instrument comme moyen d'acquisition des fins. Un moyen est ce par quoi quelque chose est obtenu. Ce qui cause l'obtention de cette fin est une cause, car elle produit un effet. D'ordinaire, nous savons que l'effet n'est que le produit de la cause.

Mais un peu plus loin, Heidegger donne à voir que la fin entendue en tant qu'effet, étant donné qu'elle résulte des moyens instrumentaux, peut aussi faire signe vers une cause pour laquelle ces moyens sont mobilisés. Si la fin détermine la nature des moyens, et qu'en retour ces moyens permettent de nous conduire aux fins visées, ce qui au fond gît dans un tel rapport à la nature fut élaboré métaphysiquement ; il y a de cela bien des siècles. « Ce qu'est la technique, représentée comme moyen, se dévoilera lorsque nous aurons ramené l'instrumentalité à la quadruple causalité, écrit Heidegger¹⁶⁵ ». Heidegger énumère les quatre causes en question : la cause matérielle, la matière avec laquelle on fabrique une coupe. La cause formelle, la forme dans laquelle entre la matière. La cause finale, la fin pour laquelle sont déterminées la matière et la forme de la coupe dont on a besoin. La cause efficiente, celle qui produit l'effet, la coupe achevée. La dernière est la sommation des trois premières. Avec cette thèse, on se meut déjà dans la sphère de la métaphysique.

Il tente d'établir ce qui rend solidaires les quatre causes afin de déterminer à partir de ce lien la pleine essence de la technique. Pour illustrer cette solidarité indéfectible entre les

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p.12.

¹⁶⁵ *Ibidem*

causes et trouver par là ce qui jusque-là demeure caché dans l'essence de la technique, Heidegger dit que « les quatre causes sont des modes, solidaires entre eux, de l'« acte dont on répond » (*Verschulden*)¹⁶⁶ ».

Heidegger propose une définition qui donne une autre orientation à l'entente des quatre causes. Il détermine les quatre causes comme étant des modes qui sont distincts mais solidaires entre eux. Reprenant à son compte la thèse d'Aristote, Heidegger montre que la coupe en argent façonnée est la réunion des quatre causes. L'argent en tant que matière à partir de laquelle la coupe est faite, est co-responsable. Mais l'argent, co-appartenant à la coupe apparaît sous la forme (*eidōs*) de la coupe, en sorte que cette matière est devenue la coupe même. La coupe est redevable à la matière, et la matière co-constituant la coupe est aussi redevable à la forme de la coupe. La coupe achevée est la réunion de ses quatre causes. La cause finale ne pose pas la limite à ce qui est fabriqué, produit.

Car, *télos* pour Heidegger est mal entendu si on le traduit par but – fin. Ce concept grec fait signe vers la responsabilité réciproque : *télos*. Est responsable de ce qui comme matière et forme sont coresponsables de la coupe finie. Il n'est pas un but ou une fin qui n'exprime que l'idée d'une limite, mais il est la réunion de la matière et de la forme au moyen desquelles la coupe est amenée à la production. Une quatrième cause qui participe aux trois autres causes est celle dite efficiente. Celle-ci est en effet l'effet des trois autres premières. On peut donc constater que l'idée de moyen en vue de parvenir à une fin, cède la place à une réunion des modes face à laquelle l'homme se trouve tout le temps interpellé. Cette attitude qui caractérise l'homme dans la production, Heidegger la nomme en allemand : *Verschulden*. Si l'homme est en soi celui qui répond, c'est par ce qu'il est interpellé. Or l'interpellation n'est formulée que là où il y a une faute, *culpa*, là où on a déjà trouvé un coupable. En sorte que celui qui est interpellé est appelé à répondre. De la sorte, tout agir de la part de celui qui répond à l'interpellation n'est pas un acte dont il est l'initiateur. Car en répondant, il doit déjà *co-respondre* à celui qui interpelle. Le *Verschuldet* est celui qui est coupable de, celui à qui échoit une responsabilité. La racine même de ce mot « chuld » renvoie à une idée de faute, de dette.

Interpellé en son être, l'homme est celui qui a commis une infraction et est tenu d'en être le responsable. Mais il n'est pas question d'une faute morale. « Les quatre modes de l'acte dont on répond conduisent quelque chose vers son « apparaître. »¹⁶⁷ » C'est en réponse aux quatre modes que la chose en vient à être produite. Cet acte dont on répond a le trait fondamental de

¹⁶⁶ *Ibidem*. p. 13.

¹⁶⁷ *Ibidem*. p. 15.

laisser-s'avancer dans la venue. Que devient alors la technique ? Si dans la technique la production est à l'œuvre, ce produire n'est qu'un type parmi tant d'autres. C'est dire que la technique entendue comme moyen d'acquisition des biens de production, n'est en effet que la conséquence des causes fondamentales qui la déterminent. Heidegger nous met en présence des différentes acceptions de la technique. A l'aube de son existence, notamment chez les Grecs, *teknikon* désignait ce qui appartient à la *téchne*. Heidegger écrit : « D'abord *téchnè* ne désigne pas seulement le « faire » de l'artisan et son art, mais aussi l'art au sens élevé du mot et les beaux-arts. La *téchnè* fait partie du *pro-duire*, de la *poiétique* ; elle est quelque chose de *poiétique*¹⁶⁸ ». Avec cette définition de la notion de technique, on remarque que l'auteur insère cette notion dans un champ plus vaste qu'elle n'a connu jusque-là. Sa région ne se limite pas à la production artisanale ou aux produits de la technique moderne. Ce terme fait partie intégrante des beaux-arts.

L'instrumentalité qui la caractérise de nos jours n'a fait qu'amputer, mutiler ce que cette notion est essentiellement. Heidegger laisse entendre que la technique est rattachée à la *poiétique*. Ce que nous constatons est le fait que la région dans laquelle se détermine essentiellement son être est la poétique. C'est le lieu dans lequel tout le savoir-faire se dépose dans le dire, dans le *logos*. Revenant aux sources du problème, Heidegger tente de montrer la différence entre la technique vue et entendue par les Grecs et la technique moderne. Ce concept parle tout différemment des acceptions que nous entendons de nos jours.

Insistant afin de montrer la pleine portée de cette notion à l'aube de son existence, il remarque que « *l'autre point à considérer au sujet du mot *téchnè* est encore plus important. Jusqu'à l'époque de Platon, le mot *téchnè* est toujours associé au mot *épistémè*. Tous deux sont les noms de la connaissance au sens le plus large. Il désigne le fait de pouvoir se retrouver en quelque chose, de s'y connaître. La connaissance donne des ouvertures. En tant que telle, elle est un dévoilement*¹⁶⁹ »

La problématique de la technique ne désigne encore rien de pratique dans le sens d'une production. Dans sa pensée, nous constatons que cette notion n'est en effet qu'un type de savoir. Mais l'auteur dit que le savoir dont il est question est entendu au sens le plus large. Il n'est pas encore un savoir déterminé. La technique est un type de connaître, comme l'est l'*épistémè*. La réalité de ce concept ne relève de la fabrication jusqu'à Platon.

¹⁶⁸ *Ibidem*. p.18.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

Mais dans cette thèse, un moment décisif s'énonce relativement à notre question. La technique entendue comme savoir au même titre que l'*epistemê* requiert une particularité cognitive. Cette particularité est due au fait que dans la technique, celui qui s'exerce à la connaissance se connaît soi-même. Tout porte à croire que dans la technique, c'est l'auto-détermination de soi qui est à l'œuvre.

Mais comment s'opère cette connaissance ? Elle est le fait de s'y retrouver dans la chose, de s'y connaître. En sorte que ce qui est produit porte en elle (la chose) le visage de celui qui l'a produit. Ce type de connaissance est un dévoilement, car elle ouvre, dévoile l'étant. La technique est un mode de l'*a-léthéia*, elle est le type de dévoilement qui produit ce qui ne peut se produire par soi-même. Dans la technique, l'homme rassemble les quatre modes de la fabrication.

C'est en effet dans le dévoilement et non dans la fabrication que la technique est une *pro-duction*. Elle déploie son être dans un secteur où la non-occultation, où l'*aletheia*, la vérité a lieu. Or, ce qui est *pro-duit*, dévoilé dans la technique n'est pas en soi vrai. Sa vérité se trouve hors de lui. L'objet produit ne se dévoile pas en soi-même. Il est privé d'ouverture. Achievé et accompli, il est privé des possibilités de s'ouvrir. En lui la vérité est absente. Il est en cela fini. Mais c'est dans l'artiste et dans l'artisan que pareil produit peut trouver son ouverture, son dévoilement. Cette ouverture est en retrait quand la chose est produite. C'est dans cette région de la non-occultation que la vérité de la technique est à rechercher. Dans le producteur, la pleine essence de la technique se trouve cachée. Dans son faire, l'artisan décèle ce qui est en soi caché, il le libère de sa cachette et le rend manifeste. Dans ce faire-apparaître, ce qui apparaît ne porte pas en soi sa pleine essence.

Cette dernière est dissimulée dans cet acte de produire par lequel l'homme est en tout temps interpellé. C'est en répondant à cette interpellation qui rassemble les quatre modalités de la causalité que le produit de la technique est créé. La production dissimule ses origines dans les quatre causes précitées. « Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une provocation¹⁷⁰ ».

Dans cette thèse, Heidegger met en évidence le trait caractéristique de la technique moderne. Il dit que le dévoilement qui régit complètement la technique est une interpellation qui *pro-voque*. L'homme est essentiellement interpellé à extraire l'énergie de la nature. Cette extraction est suivie de la transformation, de l'accumulation et de la commission. Extraire, transformer et accumuler, répartir et commettre sont des modes de dévoilement qui régissent

¹⁷⁰ *Ibidem*. p. 22.

la technique moderne. Mais comment se comportent les choses qui sont issues de la technique provocatrice ? Que produit-elle ? Si nous disons qu'elle produit des objets de consommation, nous avons donné là une réponse exacte, mais sa vérité nous échappe encore.

Heidegger écrit : « Ce qui se réalise ainsi est partout commis à être sur-le-champ au moment voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure.¹⁷¹ » Quand la chose vient à être produite, elle se vient en présence. Mais cette venue en présence est loin de déterminer son essence. Elle ne manifeste sa pleine essence pour laquelle elle est posée que si elle répond à une commission donnée, c'est-à-dire au besoin qui préside à son invention. Ce qui est réalisé dans cette production qui interpelle sur le mode du commettre obéit à une commande. L'objet produit doit se trouver au lieu voulu, il n'est posé que pour répondre à une commission. Ce qui est commis possède sa propre position et sa propre stabilité. Cette position stable de la chose issue de la technique moderne, Heidegger la nomme fonds, « *Bestand* ». Ce vocable richement pourvu de sens fait signe vers un stock, une réserve, une stabilité. L'énergie extraite de la nature est accumulée, réservée et immobilisée en vue de... La nature n'est plus que le lieu d'exploitation, un réservoir.

Tout ce qui est extrait de la nature doit servir à une fin ultérieure. C'est en cela que Heidegger se sert de *Bestand* au lieu de *Gegenstand*. Ce dernier renvoie au fait de poser la chose et de la maintenir dans cette relation de face-à-face. Le *Bestand*, lui, renvoie non pas à un simple rapport qui pose et maintient la chose dans sa stabilité en face du sujet, mais il entend l'essence de la chose en ce qu'elle peut servir en tant que ressource. Un avion, dit-il, sur une piste se dévoile comme fonds, *Bestand*, car étant là, il cache en soi sa commission. Ce que nous attendons d'un avion sur une piste, c'est le fait de servir comme moyen de transport.

C'est en cela qu'il est commis. Comment l'homme ôte-t-il à la nature ces énergies qu'il transforme après les avoir stockées ? Cette attitude provocatrice à l'endroit de la nature est-elle une décision délibérée de l'homme ? Heidegger laisse entendre que cette interpellation qui *pro-voque* n'est que la réponse à un appel auquel l'homme répond. Il dit : « Partout où l'homme ouvre son œil et son oreille, déverrouille son cœur, se donne à la pensée et considération d'un but, partout où il forme et œuvre, demande et rend grâce, il se trouve déjà conduit dans le non-caché¹⁷² ». Dans cet énoncé, Heidegger énumère un certain nombre d'activités physiologiques de l'homme qui ne s'accomplissent pas par la simple volonté de l'homme. Il dit que partout où l'homme ouvre l'oreille, c'est-à-dire fait usage de ses organes, délie son cœur (*Gemüt*), où il poursuit une fin, où il formule une demande, et rend grâce, son

¹⁷¹ . *Ibidem*. p. 23.

¹⁷² *Ibidem*. p. 25.

être émerge dans la non-occultation. C'est parce qu'il surgit et émerge que toute son activité ne consiste qu'à produire, à dévoiler ce qui est voilé. Cet appel ne fait que toucher ce qui est essentiellement constitutif de son être. En tant qu'homme, qui s'essaie à la pensée, qui poursuit des fins, l'homme se montre de la sorte comme étant un être qui doit répondre à ce qui le réclame. Heidegger ne souligne pas la considération dans cette thèse sachant qu'à la page 14 il donne à voir son sens étymologique. Il dit : « Considérer (*überlegen*) se dit en grec *legein*, logos et repose dans *l'apophainestai*, dans le faire-apparaître¹⁷³ ».

Nous voulons nous arrêter un instant pour entendre ce que c'est que *considérer* chez Heidegger. En allemand, il est loin de se réduire à un simple sentiment. *überlegen* met en évidence plusieurs manières d'être de l'homme. Mais pour correspondre à l'enjeu de notre propos, il désigne le fait de penser à, d'interroger. Nous ne nous limitons qu'à ces deux acceptions pour montrer que partout où l'homme considère un but, c'est-à-dire pense à, partout où il parle, son être arrive à la non-occultation. Le faire-apparaître de l'homme se dévoile originellement dans le logos. Car *considérer* en grec se dit logos. La fonction du *logos* ne consiste que dans le dévoilement. C'est dans le langage que l'homme est interpellé et est lui-même commis de répondre en son être. C'est pour cela qu'il est un être qui produit. Répondant à cette adresse qui le réclame dans la non-occultation, l'homme dévoile à sa manière ce qui est présent.

La nature n'est plus entendue comme étant ce au sein de quoi il émerge, mais l'homme la définit comme étant le district de sa représentation. Cette interpellation qui le provoque et le jette à la non-occultation détermine d'emblée son rapport en tant que provocateur de la nature. Répondant de la sorte à l'appel, l'homme ne fait que répondre à son être. Car ouvrir l'œil et l'oreille ne sont pas des simples gestes ontiques qui nous permettent de saisir du regard ou d'entendre une émission sonore. Ces deux activités correspondent, à l'aube de la pensée, aux différentes déterminations de l'être.

Dans *Le Principe de raison*, Heidegger affirme que « ce qui, dans l'étant, constitue ce qu'il possède en propre, Platon le nomme *idea*, l'aspect de l'étant et ce qui est vu par nous. Antérieurement, ce propre de l'étant, Héraclite l'avait appelé logos, la parole de l'étant, à laquelle nous répondons en entendant. Ces deux termes nous montrent que penser, c'est entendre et voir¹⁷⁴ ». Nous pouvons maintenant comprendre que la présence de l'œil et de l'oreille n'est pas une simple incidence. Cette allégation qui pose les sens n'est pas anodine.

¹⁷³ *Ibidem.* p.14.

¹⁷⁴ M. Heidegger : *Le principe de raison. tr.fr.*, A. Préau, Paris, éd., Gallimard, p.123.

Ce qui se manifeste quand l'être interpelle l'homme tombe sous le coup de la vue. Ce qui de l'être est vue, c'est son aspect, sa forme - l'idée. Opposant cette détermination de l'être à celle d'Héraclite, il laisse entendre que ce dernier entend la manifestation de l'être par le biais d'une parole. Ces deux déterminations de l'être constituent la pensée. Penser, c'est entendre et voir.

Mais le tournant s'opère quand l'homme va être défini comme étant un animal rationnel. L'essence de l'être entendue comme étant rationnelle, cette dernière met la nature à son régime. Heidegger affirme : « Maintenant cet appel *pro-voquant* qui rassemble l'homme (autour de la tâche) de commettre comme fonds ce qui se dévoile, nous l'appelons - l'Arraisonement¹⁷⁵ ». La technique moderne est en son essence provocatrice. Elle appelle l'homme à arraisonner (*Gestellen*) la nature. L'arraisonement consiste en ceci qu'elle arrête la nature, l'inspecte et lui fournit la cause. Cet arrêt répond à la volonté de vouloir tout justifier, de rendre raison de tout.

La volonté, attendue qu'elle est devenue l'être de l'étant à l'époque de la métaphysique achevée, impose les formes fondamentales qui sont le calcul et l'organisation de toute chose. Cette volonté de volonté, laquelle n'est en effet que la certitude de soi ayant conquis sa forme absolue apparaît dans les différentes sphères de l'activité humaine sous le nom générique de technique. Cette appellation englobe en effet tous les domaines de l'étant qui offrent à ce dernier un cadre organisé et un équipement qui le régent. On peut d'ailleurs le décliner sous plusieurs appellations : la technique pour maintenir une culture en vue de dominer une autre, la technique de commander et de conquérir le pouvoir, la technique de production... La machine comme élément parmi tant d'autres de la technique et la production comme son effet n'est que le moment élémentaire, matériel qui n'offre aucun soupçon de sa connexion avec l'essence rationnelle ou la volonté hégémonique de l'homme dans le monde. Tout doit être organisé et calculé. Le calcul et l'organisation sont des procédés par lesquels on s'assure du fonds (*Bestand*). S'assurer du fonds, c'est le maintenir au niveau voulu et le dépasser en usant des forces énergétiques et des puissances à l'œuvre. Que devient alors le facteur déterminant de l'essence de l'homme à l'époque de la technique moderne ? Il devient puissance. C'est pourquoi la volonté est volonté de puissance. Car la lutte pour la domination de la terre ou pour sa dévastation est fondée sur la puissance. La lutte est la lutte pour la

¹⁷⁵ M. Heidegger : *La question de la technique.*, *op.cit.*, p. 26.

puissance. L'homme luttant pour la domination se met au service de la puissance, il la veut et pourtant c'est la puissance qui se veut ainsi. C'est pourquoi Heidegger dit que « la puissance a dès le début pris ces luttes en main (*sich...bemächtigt*)¹⁷⁶».

La puissance se trouve des deux côtés : du dominateur et du côté du dominé. Celui qui domine excède en puissance, mais celui qui est dominé doit aussi être pourvu de puissance : celle de résister ou même de capituler. La puissance est ainsi répandue en tout organisme vivant. La lutte pour la puissance est nécessairement planétaire. La décision pour ce que l'on lutte s'est déjà esquissée au début de la lutte : la puissance ; c'est son destin. Le destin de l'être est perdu. Car dans cette lutte, il n'est pas question de la distinction de l'être par rapport à l'étant, mais de la puissance qui doit fonder l'étant.

Mais s'assurer du fonds semble nous mouvoir dans un quiétisme qui fait de la question de l'être en tant que détresse – retrait, une simple banalité. Car « l'absence de détresse consiste en ceci : on se figure que l'on a bien en main le réel et la réalité et que l'on sait ce qu'est le vrai, sans qu'on ait besoin de savoir où réside (*west*) la vérité¹⁷⁷ ». Cette souffrance encore masquée n'offre aucune possibilité de l'éprouver comme détresse. L'absence de la détresse va avec l'assurance ou la saisie certaine de l'étant. Cette ignorance de l'oubli de l'être comblée par la présence indéfectible de l'étant toujours là-devant obnubile de plus en plus ce qui se dissimule.

Cette catastrophe n'est pas une promesse qui néantise au sens littéral du terme et qui est encore suspendue dans des lieux inconnus. Un tel péril, parce qu'il est inconnu ne nous concerne pas, et n'est pas une affaire digne de méditation. La détresse n'est pas une promesse apocalyptique, mais le retrait insoupçonné de ce qui était et dont la possibilité du retour s'obstrue du fait de la représentation qui pose l'étant sous le trait de ce qui demeure. Dans un tel rapport aux objets, ce qui demeure ne dit plus ce qui n'est pas et continue à voiler même sa possibilité du retrait. Ce qui est là-devant nous satisfait pleinement, et la vérité vire à une simple saisie et non à la détermination du site de sa manifestation et de la manière dont elle se montre. Sa face cachée est oubliée et l'intérêt de ce qui s'oublie est devenu partout inutile. Ce qui en effet est inutile est l'Inconnu encore en retrait. L'ère du machinisme pose comme condition d'existence de l'étant la subsistance ; le disponible. Tout doit disposer d'une puissance de la présence. Mais le but de tout déterminer sous le mode de la présence requiert que ce qui est présent soit consommé. L'homme dans la technique moderne devient un

¹⁷⁶ M. Heidegger : « *Dépassement de la métaphysique.* », *Essais et Conférences*, *op.cit.*, p. 104.

¹⁷⁷ M. Heidegger : *Ibidem*.

consommateur¹⁷⁸ par excellence. Et celui qui consomme doit pouvoir sommer, c'est-à-dire disposer du pouvoir de mettre quelque chose en demeure, de le réglementer ou de lui intimer un ordre. Les formes les plus élémentaires se montrent dans le pouvoir d'achat, la capacité monétaire de disposer toujours de l'étant dont on a besoin. Le besoin est toujours celui de l'étant, celui de l'être n'est plus éprouvé. Et les grands consommateurs doivent disposer d'un équipement (*Rüstung*).

Qui plus est, la consommation, parce qu'elle imprime l'idée de sommation, se veut la mise en ordre de l'étant en totalité. Cet usage ordonné de l'étant fait de ce dernier la matière de la réalisation des buts et un simple rendement de l'homme. Ce dont on use n'a qu'un seul destin, d'emblée connu et planifié : l'usure. Tout le capital terrestre devenu matière et objet de consommation doit obéir et rentrer dans le royaume des choses dont on use pour un temps déterminé et dont le destin par excellence est le fait d'être remplaçable. Mais cette durée de vie relative intrinsèque à l'objet de la technique moderne correspond à la métaphysique des valeurs. Heidegger tente d'explicitier l'énoncé de Nietzsche qu'il cite : « Le point de vue de la « valeur » est le point de vue de *conditions de conservation et d'accroissement* portant sur des formations complexes à durée relative de vie à l'intérieur du devenir¹⁷⁹. »

L'essence de la valeur est un point de vue. Un point de vue, c'est ce qui est envisagé, ce qui est en vue. Les valeurs sont des centres de perspective pour un regard qui vise quelque chose. Ce regard est celui de quelque chose avec lequel il doit compter et est contraint de compter avec cet autre chose. Ce que ce voir met en perspective, cet étant-là doit être ce qui vaut, c'est-à-dire ce qui importe et satisfait le voir. Si la valeur est un voir, c'est parce qu'à l'aube de la pensée, dans la philosophie que Nietzsche entendait combattre, celle de Platon, l'être avait déjà reçu une détermination perspectiviste : l'*idea* – ce qui de l'étant est visible. L'être et la vision célébraient déjà leur union.

Cette entente de l'être de l'étant à partir de la vue est colportée dans la métaphysique moderne par la notion de *perceptio*. L'être devient perception, c'est-à-dire ce qui est représenté dans un regard qui pose et met en demeure l'étant. Tout ce qui est doit être vu, c'est-à-dire combler le regard. L'être de l'étant doit toujours entrer en scène et avoir cette impulsion qui l'ordonne à toujours survenir à la vision afin d'être – d'apparaître. Nietzsche qui passe toujours pour un penseur iconoclaste, qui brise, s'insurge contre toute philosophie a

¹⁷⁸ « Prise dans un flux incessant de désir et de consommation, l'existence humaine se confond avec la fugacité des objets qui n'apparaissent que pour aussitôt disparaître. » (J-F. Mattéi : *L'homme dévasté. Essai sur la destruction de la culture*. Paris, éd. Bernard Grasset, 2015, p. 37).

¹⁷⁹ : « « Le mot de Nietzsche « Dieu est mort. », *Chemins qui ne mènent nulle part.*, op.cit., p. 274.

pourtant fait allégeance à Platon en interprétant l'être à partir d'une visée perspectiviste, peut-être même à son corps défendant. Cette entente de l'être étend ces ramifications dans la pensée moderne.

Par ailleurs, avec les valeurs sont posées les conditions de conservation et d'accroissement en tant que point de vue. Le point de vue est la même chose que la valeur aussi bien que les conditions de conservation. Ce qui conditionne la conservation et l'accroissement doit être une valeur. La valeur détermine la vie. Cette dernière est en soi accroissement et conservation. Mais désormais, à l'intérieur de la vie, la valeur en tant que point de vue arrête et fixe les conditions. Ce qui est arrêté et fixé doit être inspecté par une visée qui détermine la durée relative de vie et prépare sa succession. L'étant remplaçable ou produit de la technique moderne ressort de la métaphysique des valeurs qui détermine l'étant en général comme étant ce qui est fixé et arrêté par celui qui institue les valeurs : le surhomme.

L'étant est ordonné selon l'utilité qu'il offre. L'appellation courante de « matière première » le dit si bien. L'homme, au sein de la technique moderne passe pour cette matière ou pour cette ressource-là. Il doit lui-même avoir le caractère de ce qui est remplaçable ou de ce qui s'use. Tout cela est la conséquence de la métaphysique des valeurs. Car quand tout devient valeur, la possibilité de tout dévaluer est patente. La conséquence pour l'essence de l'homme est sans ambages. L'homme devenu une valeur doit être dévalué. Il est lui-même objet d'une évaluation ou d'une déévaluation. L'homme commande la nature et lui intime un ordre et un arrangement. Mais ce qu'on entend par ordre et arrangement de l'homme peuvent être un dérangement pour la nature. Il produit de nouvelles choses là où il en éprouve le manque. L'ordre qu'il institue est toujours un renversement ou un désordre du point de la nature. L'homme doit disposer d'un équipement performant pour conquérir l'étant et pour le consommer. Les forces cachées de la nature sont mises à découvert, mais aussi en demeure.

L'homme déterminé par le vouloir veut produire. Mais pour cela, le monde à sa portée doit être un ensemble d'objets susceptibles d'être produits. Dans un premier temps, la production imite ce qui est naturel, et plus tard, elle doit inventer ses propres objets. « L'homme expose là où il exhibe ses propres performances et recrute pour son industrie. Par ces multiples productions, le monde est arrêté et amené à une *ob-stance*. En face du monde comme objet, l'homme se publie soi-même comme celui qui, de plein propos, impose toutes ses propositions¹⁸⁰ ». Tout est astreint, l'homme y compris. L'usure de l'étant appelle donc à

¹⁸⁰ M. Heidegger : « *Pourquoi des poètes ?* », *Chemins qui ne mènent nulle part.*, *op.cit.*, p.346.

son remplacement. C'est pourquoi la technique moderne s'emploie à une production à l'identique.

Le même qui s'use cède la place au suivant identique. Une telle production qui se prive de toute différence ou distinction a déjà uniformisé l'homme au sein de la société. Mais cette volonté de toujours produire l'identique n'est pas la simple décision de l'opérateur des machines, lesquels croient pouvoir maîtriser l'essence de leur produit. *Le même reproduit* à l'infini est l'essence cachée de l'être qui s'est montrée à l'époque de l'achèvement de la métaphysique comme volonté de puissance. Tout étant se voulant soi-même veut demeurer le même et revient toujours en étant identique. Que devient la loi de l'être ? C'est la loi de l'identité, du même (*das Selbe*).

Mais cette loi, même pour ceux qui produisent, n'est point éprouvée comme loi de l'être. La science des temps modernes sur laquelle couve la technique moderne n'est pas encore à même d'expérimenter la loi de l'identité à l'intérieur de ses frontières comme principe cardinal sur lesquels sont fondés ses succès et ses progrès. Vouloir le même passe presque pour une simple humeur, et pourtant l'être de l'étant s'est ainsi montré sans en être éprouvé comme tel. L'appel de l'identité régit de part en part notre rapport à l'étant. Nous nous plaçons toujours dans une ambiance de l'identité quand nous dévoilons l'étant en son être. « Car la science ne pourrait être ce qu'elle est, si l'identité de son objet lui était chaque fois garantie d'avance¹⁸¹ ». C'est en effet la loi de l'être qui détermine même l'être de la science. La science ne parviendrait pas aux résultats escomptés, dits exacts et universels, si l'objet ne s'était pas montré sous le trait de ce qui demeure tel. C'est cette garantie qui assure à la recherche la possibilité de son activité. La science et la technique moderne reposent sur une loi qui ne semble pas leur apporter un avantage tangible. La fécondité de la production à l'identique au sein de la technique moderne s'enracine dans un sol qui lui paraît inutile.

L'appel de l'identité de l'objet parle, quand bien même son expression n'est point audible pour les hommes des sciences. On n'a point accueilli l'identité comme la loi de l'être, mais comme principe de la production humaine à l'ère de la technique des Temps modernes. Nous disons encore principe de la production, et pourtant nous ne voulons pas l'entendre comme ce qui commande, ce qui s'offre en premier dans tout faire ou savoir-faire et régule du même coup la manière d'être de tout objet dit scientifique. Le caractère non-contingent des résultats scientifiques et de la présence stable de son objet illustrent cette nouvelle interprétation de la loi de l'être.

¹⁸¹ M. Heidegger : « *Le principe d'identité.* » tr. fr., A. Préau. *Questions I et II.*, Paris, Gallimard, 1968, p. 260.

Dans le *Ge-stell*, l'Arraïsonnement, il n'est pas seulement fait mention de la provocation, car d'autres déclinaisons de ce concept renvoient au fait de *placer debout devant* – *her-stellen*, fabriquer, faire apparaître la chose présente dans la non-occultation. Dans l'arraïsonnement apparaît cette non-occultation qui met en demeure et prépare son remplacement. La non-occultation n'est pas la simple présence qui oppose, mais qui produit le réel comme fonds. Ce comportement « commettant » de l'homme définit la nature en général comme le principal réservoir du fonds énergétique. Une telle manière de se rapporter à l'étant en totalité en fait la réserve de l'homme, son lieu de ressourcement.

Comme l'on ne se ressource que de ce dont on dispose à chaque instant, la nature, pour être commise comme réserve est entendue en tant que complexe calculable et mise en demeure. L'homme est ici mis en présence du non-caché et est appelé à « commettre. » Mis en présence, c'est-à-dire mis sur le chemin du dévoilement. Ce qui met sur le chemin doit toujours précéder celui qu'il appelle à emprunter un tel chemin. Cet appel précède toute prise de parole, toute activité humaine œuvrant dans le domaine de la non-occultation. Parce qu'il précède, c'est-à-dire est antérieur et appelle l'homme dans une correspondance, il peut nommer le noble passé de l'homme et son bonheur à venir. Mais ce qui offre cette adresse à laquelle on doit correspondre est ce qui doit proprement être nommé du nom de *destin* (*Geschick*).

Cette adresse à laquelle nous répondons et qui nous met en présence de ce qui demeure nous voile la part du mystère de ce qui se voile. Tout devient susceptible d'être interprété dans un rapport de cause-effet. La nature, l'effet de la création de Dieu qui en est lui-même la cause sera en partie entendue comme étant la production de l'homme – l'effet. Mais pourquoi l'Arraïsonnement est-il un destin qui menace ? « Mais l'Arraïsonnement ne menace pas seulement l'homme dans son rapport à lui-même et à tout ce qui est. En tant que destin il renvoie à ce dévoilement qui est de la nature du « commettre ». Là où celui-ci domine, il écarte toute autre possibilité de dévoilement¹⁸² ». L'arraïsonnement est un mode de dévoilement dont la nature est de commettre. Cette commission est un destin, c'est-à-dire un appel de l'être qui cache toute autre possibilité de dévoilement. Le destin est en ce sens l'unique possibilité qui appelle l'homme à s'y conformer irrésistiblement. Il se veut soi-même et l'unique manière de se rapporter à l'étant en général. Cet autre mode de dévoilement, parce qu'il nous est caché par l'arraïsonnement, ne peut ici apparaître dans ce présent questionnement. L'arraïsonnement *pro-voquant*, tout en voilant tout autre mode de

¹⁸² M. Heidegger : « *La question de la technique.* », *Essais et Conférences.*, *op.cit.*, p.37.

dévoilement, voile du même coup ce qui se voile et n'éprouve même plus ce voilement. Le destin qui La technique en tant que machinisme est moins dangereuse, comparée à son essence et au mystère qui dérobe ce mode de dévoilement. C'est l'essence de la technique en tant qu'elle est un destin qui est un danger ; danger auquel on ne peut se soustraire. Car en tant que destin, cette essence nous appelle et nous rassemble nécessairement dans un dévoilement qui commet. Le danger est le danger du destin.

En effet dans l'arraisonnement, le *Ge-stell* renvoie aussi au *Geschick* (destin) et au *Gefahr* (danger). Le danger s'est produit comme destin, et pourtant il nous voile encore le péril dans lequel nous sommes précipités. envoie dans le commettre est en cela l'extrême danger. Une époque dangereuse nous concerne. Elle nous interpelle sans que nous ne prenions la mesure du danger qui nous guette. Le danger d'une époque étend ses ravages au-delà de tout danger issu de la machine. Il reste encore insoupçonné et se passe pour ce qui n'est rien du tout. Mais il passe inaperçu parce que « le pire des dangers, la perte de ce moi, peut passer parmi nous aussi inaperçue que si de rien n'était¹⁸³ ». La perte de notre moi est le pire des dangers. On ne peut s'en débarrasser que si nous nous accordons à la grandeur de la souffrance qui nous assaille. Mais pour cela, il faut pouvoir le voir, l'entendre et se familiariser avec le péril. Seul le foyer d'un tel péril peut encore nous montrer l'issue. L'issue – le salut est dans le danger.

Le salut, le véritable, est celui qui montre la suprême souffrance dans une familiarité avec la grande espérance. Ceux qui espèrent doivent pouvoir prendre conscience de la détresse et se préparer à la tâche qui consiste à insérer cette co-familiarité des contraires dans le dire. Ce dire ne doit pas être celui de la quotidienneté encore moins celui du savoir scientifique. Il faut qu'il soit un dire qui puisse éprouver l'urgence. Mais « [...] *qu'en est-il alors de l'urgence ? Ce qui nous presse, ce qui nous est réservé, alors même qu'il n'est pas saisi, surpasse essentiellement tout « progrès », parce qu'il est par excellence porteur d'avenir, à tel point que d'emblée il tombe à l'écart de la différenciation du « bien » et du « mal », et échappe à toute computation¹⁸⁴* ». Elle (l'urgence) nous presse et se montre comme étant un secret à venir. Ce secret nous presse. C'est un trésor qui nous cache encore son contenu. L'urgence ne nous montre pas le dommageable mais guide notre regard vers ce qui peut préserver notre être. L'urgence ne nous fait pas progresser, elle n'est pas une simple brusquerie qui nous remplit d'impatience et nous pousse à trouver refuge dans un étant là-

¹⁸³ S. Kierkegaard : *Traité du désespoir.*, op.cit., p.94.

¹⁸⁴ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.* "53. L'urgence.," op.cit., p. 139.

devant, lequel, peut protéger mais ne peut sauver. Ce qui nous est réservé excède en dimension face à toute grandeur mesurable et reste étranger à toute idée de progrès.

La pensée du progrès compte avec l'étant présent, elle calcule et mesure la richesse de ce qu'elle peut gagner dans un futur proche. Ce qui est riche pour cette pensée, c'est l'étant qu'elle peut gagner en sacrifiant l'étant présent. Elle pense gagner beaucoup et mieux que si la pensée attend d'avancer selon la mesure de ce qui la devance. Le progrès ne nous ouvre pas à l'avenir. Car il continue à promouvoir la tendance utilitariste et croit posséder le pouvoir de connaître le bien et le mal.

Ce qui nous presse – l'urgence, porte notre avenir et précède toute distinction du bien et du mal. Nous sommes interpellés par l'avenir que porte l'urgence. Mais l'avenir, c'est comme nous l'entendons, ce qui est *A-venir*, qui n'est là que sur le mode de la promesse qui accorde notre être à ce qui se dérobe encore. L'*A-venir ad-vient* ; on ne va pas vers lui. Le dynamisme qui agite son mouvement échappe à toute computation et demeure un mystère. Même les appareils les plus sophistiqués de la technique moderne ne peuvent calculer sa durée d'attente. L'avenir exige une chose : la patience du questionner face à l'efficacité ou à la puissance des techniques modernes. Ceux qui calculent vivent des résultats. Ils ne savent pas attendre, ils sont impatientes et se satisfont du chiffre. Ils ne savent pas questionner.

En effet, « savoir questionner signifie : savoir attendre, même toute une vie. Une époque toutefois, pour laquelle n'est réel que ce qui va vite et se laisse saisir des deux mains, tient le questionner pour étranger à la réalité, pour quelque chose qui ne paie pas. Mais ce n'est pas le chiffre qui est l'essentiel, c'est le temps convenable, c'est-à-dire l'instant convenable et la persévérance convenable¹⁸⁵ ». Notre essence doit correspondre à la mesure du trésor avenir. Ce qui est réservé à nous exige que nous puissions atteindre la maturité de notre être en s'armant du questionner.

Ce qui est ici en vue, c'est l'attente comme trait caractéristique du questionneur. Nous le verrons certainement au moment où nous déterminons l'essence de ce que nous sommes. Nous sommes toujours des êtres en attente. C'est en effet notre être qui est en vue. Si ce que nous attendons reste encore indéterminé, ce que nous sommes doit déjà commencer par intéresser le questionner. Mais qui sommes-nous ? Notre prochaine aventure devra se donner l'objectif d'entendre cette question à défaut d'y répondre.

¹⁸⁵ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique.*, *op.cit.*, p. 209.

Conclusion du premier chapitre.

Nous venons de déterminer, au cours de ce chapitre le foyer du déploiement de la détresse. L'abandon de l'être comme caractéristique essentielle de l'histoire de la métaphysique a déterminé du même coup le questionnement de la métaphysique comme faisant fond sur l'étant. Cet étant suprême, Dieu, qui a été pris pour l'être, fut élaboré dans une confusion totale sans se soucier de la différence de l'être d'avec l'étant. Le premier moment de cette critique de la métaphysique fait signe vers la constitution onto-théo-logique de la métaphysique. Au sein de cette histoire, la détresse est entendue comme étant l'abandon de l'être par l'étant. Dieu prît la place de l'être, et Dieu lui-même fut congédié au final lors de l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche.

Les différentes figures de l'être vont s'entendre à l'aune de l'essence de l'homme : la certitude de l'ego de Descartes, le je pense de Kant qui doit accompagner toutes mes représentations, l'Esprit-absolu de Hegel, et le Surhomme de Nietzsche. Le questionnement quitte le terrain de l'être et s'intéresse à l'essence de l'homme qui fonde et exerce sa puissance sur le reste de l'étant. L'histoire de la métaphysique, ainsi que nous l'avons déterminée, ne sera plus que l'histoire de l'abandon de l'être par l'étant, car elle débouche sur la domination de l'essence de l'homme sur le reste des étants.

Cette subordination de l'étant au pouvoir de l'essence de l'homme passe par la modification de l'essence de la vérité. La vérité déterminée comme la certitude du sujet contraint l'étant à se soumettre au caractère évident des énoncés qui fondent désormais l'objectivité de l'objet et se détermine comme le site de la vérité de la chose. Le langage de la métaphysique ne devient plus que le langage qui fonde la chose et se purge de toute possibilité de penser l'être. Le langage de la métaphysique nous plonge dans la détresse, car il est incapable de dire l'être. Ce langage n'est en effet que la conséquence de l'abandon de l'être par le questionnement de la métaphysique.

Qui plus est, quand l'être n'aménage plus son site dans le langage de la métaphysique, il ne peut plus nous procurer un abri. L'être déserte et nous abandonne ainsi au pouvoir de l'homme. Nous sommes ainsi exposés, sans abri, nous sommes privés de monde. La privation de monde se décline en tant que détresse aussi. Dans cette privation, nous errons et voulons retourner chez nous. Car la désertion de l'être nous place en présence de l'étant et restreint notre essence à l'étroite étendue que l'étant nous offre. En ce sens, la détresse s'entend comme l'indigence du rapport de notre essence avec le monde.

Finalement, l'homme devenu un étant qui fonde, il conquiert la nature au moyen de son pouvoir et la place devant lui comme ce qu'il doit dominer. Cette volonté de dominer la nature va avec son essence métaphysique, laquelle essence se réalise désormais dans la

technique moderne. Cette dernière interpelle la nature sur le mode du commettre. Mais le dévoilement de la technique moderne ne met pas l'étant en péril, parce qu'elle dévoile la nature sur le mode commettre. Mais elle nous dérobe, nous autres modernes, l'autre mode de dévoilement. Cet autre mode de dévoilement qui est compatible avec l'essence de la chose n'est possible que si nous éprouvons la question de l'être comme urgence. Le destin de la technique moderne voile tout autre mode dévoilement. C'est dans son destin que la technique se montre comme le plus grand danger. La destruction de la terre par la technique est la conséquence de l'être entant qu'elle se dévoile comme puissance. Cette dernière est celle que l'essence de l'homme s'est octroyée quand l'être de l'étant fut délimité comme volonté de puissance.

C'est pourquoi la première tentative de la sortie de la détresse doit questionner l'essence de l'homme en rapport à la question de l'être. C'est quand notre essence connaîtra sa nouvelle mutation que nous ne pourrons plus nous rapporter au monde dans une telle hostilité. Car nous passerons d'une essence qui détruit à celle qui veille.

Chapitre II.

La tentative de restaurer l'essence de l'homme et de rétablir son rapport avec son être : une hypothèse en vue de sortir de la détresse.

Introduction du deuxième chapitre.

Notre propos va consister à remettre en question la nouvelle détermination de l'essence de l'homme en vue de sortir de la détresse. Au cours de ce chapitre, le Dasein sera en premier pensé comme nouvelle essence de l'homme. L'objectif sera d'articuler l'homme à l'espace-temps. Mais cette issue envisagée va déboucher sur une difficulté. Car le monde, attendu qu'il est la catégorie fondamentale du Dasein, se laissera saisir comme le lieu où les partenaires au jeu de la vie mettent leur vie en jeu. C'est dire qu'avec la thématique de du Dasein Heidegger n'envisage pas nous sortir de la détresse.

Qui plus est, la problématique de l'angoisse tentera de mettre fin à l'errance, afin de redonner au Dasein le véritable monde. Et pourtant elle ne fera que croître les problèmes. Car le Dasein va être mis en présence de ce qu'il ne peut saisir ni questionner de manière explicite. Car s'angoisser c'est se mettre en présence du rien. Ce vide inépuisable et vertigineux n'offre aucune guise de tranquillité. La problématique de l'angoisse consolide l'échec que la thématique du Dasein a amorcé.

Plus loin, notre regard va être dirigé sur la question du souci afin de parvenir à l'unité structurelle de l'existentialité du Dasein. Mais notre interprétation du souci ne sera pas beaucoup plus axée sur son caractère d'être le lieu dans lequel toutes les structures de l'existence se rencontrent, mais, nous l'entendrons comme la tâche qui caractérise l'être du Dasein : celle d'entendre l'histoire. Si le souci est déterminé comme *rappor ek-statique* du Dasein dans temps le temps, il faut qu'il soit celui qui fonde l'histoire. Mais l'histoire, de qui est-elle ? Si elle n'est pas l'histoire de l'être, elle est l'histoire d'un peuple. Au moyen des énoncés de Heidegger, nous verrons qu'à ce niveau du problème, il va assigner à la pensée philosophique le souci de restaurer l'essence d'un peuple plutôt que d'entendre l'ontologie qu'il dit être en proie à la métaphysique. Notre critique va consister à montrer que la véritable détresse est celle que Heidegger met en route et non celle qu'il dénonce.

Enfin, la thématique de la mort comme rapport authentique du Dasein avec son être permettra de mettre au jour la pleine détresse dans laquelle nous essence baigne. La question de la mort aura donc le paradoxe d'être celle qui nous met en présence de la détresse, et en même temps celle qui pourra nous montrer la voie de sortie. Ces différents moments présentés de manières synoptiques vont être abordés dans la dimension de notre problème.

§1. La thématique du Dasein : une nouvelle interprétation de l'essence de l'homme.

Nous questionnons derechef l'essence de l'homme après avoir parcouru les différentes déterminations qui l'ont entendue tour à tour comme la certitude de soi, le je pense qui accompagne toutes les représentations, l'Esprit-absolu et le Surhomme. Avec la délimitation de l'essence de l'homme en tant que Surhomme, Nietzsche a cru devoir sauver l'homme de toute essence supérieure susceptible de le diriger et de lui dicter la norme. L'homme fut ainsi délivré de l'autorité du suprasensible, mais aussi de la vengeance.

Et pourtant cela ne fut point une tentative de sortir l'homme de la détresse. On peut penser que la délivrance de l'homme de la vengeance dont on parle met en évidence la philosophie qui promeut le pardon. C'est cette thèse de Nietzsche dont la teneur paraît professer la morale et la foi que nous tenterons d'explicitier métaphysiquement. Il écrit : « *Car que l'homme soit délivré de la vengeance* : voilà, à mon sens, le pont vers la plus haute espérance et un arc-en-ciel après de longues intempéries¹⁸⁶ ».

Cette ambition de délivrer l'homme procède du mépris que Nietzsche¹⁸⁷ manifeste à l'endroit de l'essence de l'homme. Nietzsche, en plusieurs endroits de sa pensée, notamment dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, critique de manière acérée l'homme. Il le chosifie, et va jusqu'à le déterminer comme étant le mal de la terre. L'homme est imparfait, il est une maladie, une chose et donc il faut le surmonter. Cette ambition noble, laquelle vise la perfection de l'homme, la fin des intempéries qui s'abattent sur lui, ne sera explicite que dans la mesure où le vocable de vengeance trouvera sa pleine entente. Cette thèse fait peser le soupçon d'une profession de morale et de foi par le biais des concepts de délivrance, d'espérance, renvoyant à la sortie du calvaire, mais aussi aux rapports apaisés dans lesquels celui qui s'est senti lésé et vaincu renonce à toute idée de vengeance, et donc pardonne. C'est ce qui transparaît à première vue. Mais ce qui reste à penser n'interpelle pas encore le questionnement dans une méditation qui sonde les fondements métaphysiques de cette réflexion.

A défaut d'entendre pour l'instant ce que c'est que l'être de la vengeance, le philosophe dit explicitement que c'est la délivrance de l'homme de la vengeance qui jette le pont vers la plus haute espérance et met fin aux longues intempéries. La délivrance permet d'accéder à la plus haute espérance en ceci qu'elle est un pont, mais aussi un arc-en-ciel, le signe qui symbolise la fin du déluge – cette intempérie qui ravage l'homme. La promesse de

¹⁸⁶ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra*. "Des tarentules," *op.cit.*, p.123.

¹⁸⁷ « L'homme est quelque chose qu'il faut surmonter. » ; « L'homme, pour moi, est une chose plus imparfaite. » ; « La terre a une peau ; et cette peau a ses maladies. Et l'une de ses maladies, par exemple, s'appelle l'homme. » *Ibidem*. p. 52.

l'espérance et la fin du déluge passent par la délivrance de la vengeance. Mais dans quel secteur ces ravages ont-ils lieu ? La réponse à cette question permet de saisir pleinement le concept de vengeance. Nietzsche dit que « nous voulons exercer notre vengeance sur tous ceux qui ne sont pas semblables à nous¹⁸⁸... » Cette thèse donne à penser que la vengeance s'exerce sur les choses autres que les hommes, des étant que nous ne sommes pas. C'est dans notre rapport à l'étant que l'essence de l'homme s'est édifiée en tant que ce vengeur. Nous avons eu le sentiment d'être lésés par l'étant suprasensible et nous décidons de prendre notre vengeance sur ceux que nous semblons dominer.

Nous ne percevons pas jusqu'ici le bien-fondé de cet excursus sur la délivrance de l'homme de la vengeance, alors que nous thématisons la nouvelle essence de l'homme qu'est le Dasein. Cette digression a lieu d'être dans la mesure où l'ambition de notre propos, dans ce chapitre, vise à sortir l'homme de la détresse. Nous voulons laisser de côté, pour l'instant, la thématique du Dasein, afin de questionner la pensée de Nietzsche et montrer que ce dernier envisageait de sortir l'homme du désastre. C'est au bout de cette démonstration que nous pourrions poser la nouvelle essence de l'homme et penser la raison de l'échec de cette tentative nietzschéenne comme une possibilité d'ouvrir une nouvelle échappée. Mais comment cette vengeance se manifeste-telle ? « L'esprit de vengeance, écrit Nietzsche, mes amis : telle a été jusqu'à présent la meilleure réflexion de l'homme [...]»¹⁸⁹ ».

Ce texte relie d'emblée la vengeance au travail de la méditation (*Nachdenken*) de l'homme. Dans le domaine de la méditation, dans le rapport de l'homme à l'étant, la vengeance fait des ravages. La vengeance est la poursuite de l'étant qui l'oppose à l'homme afin de le rabaisser. En ce sens, l'essence de l'homme exerce sa domination dans le secteur de l'étant en tant que dominateur. Nietzsche assurément tente de penser une essence de l'homme qui met fin à ce rapport. Car il affirme dans la même lancée que « ceci, oui, seul est la vengeance même : le ressentiment par lequel la volonté en veut au temps et à son « c'était »¹⁹⁰. »

Heidegger reprend la même thèse en ces termes : « Ceci, oui, seule ici est la vengeance elle-même : le ressentiment de la volonté envers le temps et "son il y avait"¹⁹¹ ». Tant que l'homme n'est pas délivré de la vengeance, il en veut au temps et à ce qui passe dans le temps ; son c'était ou son il y avait. La vengeance est le ressentiment de la volonté : de

¹⁸⁸ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra.*, op.cit., p. 123.

¹⁸⁹ *Ibidem.* p. 170.

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ M. Heidegger : « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* », *Essais et Conférences.*, op.cit., p. 133.

‘l’être de l’étant’ envers le temps et son passé. Notre essence se rapporte à l’essence du temps en reniant ce qui se passe à l’intérieur du temps. Cette essence hostile est le mal de la terre, il faut la dépasser. Seule une nouvelle essence de l’homme pourra mettre fin à cette inimitié que la métaphysique instaure en rapportant l’homme de la sorte au reste du monde, à la totalité de ce qui est.

Mais la nouvelle essence de l’homme n’est délimitée qu’en rapport à une nouvelle interprétation de l’étant. Cette nouvelle essence de l’homme, nous l’avons dit plus haut, a été voulue par la *volonté de puissance* comme le sens de la terre. Cette pensée de Nietzsche jette encore plus de lumière sur ce qu’est devenue la nouvelle essence de l’homme. Il écrit : « Ce n’est que l’homme qui a donné une valeur aux choses, afin de se conserver – c’est lui qui a donné aux choses leur sens, un sens d’humain. C’est pourquoi il se nomme ‘humain’, c’est-à-dire, celui qui évalue. Évaluer, c’est créer¹⁹². » L’homme reçoit sa nouvelle essence en se passant pour celui qui attribue aux choses leur valeur. La nouvelle essence de l’homme exige qu’il soit celui qui évalue et conserve les choses. Les choses ne se conservent que dans la mesure où l’homme les constitue en son être, c’est-à-dire leur attribue le sens d’humain. La nouvelle essence de l’homme énonce la volonté d’humaniser le monde.

Un tel homme, parce qu’il évalue – crée, il définit la manière d’être de la chose en son être. Ce n’est que dans cette exclusive mesure que l’homme devient humain. Dans cette optique, Heidegger affirme qu’« en d’autres termes, c’est seulement quand l’être de l’étant se présente à l’homme comme retour éternel de l’identique que l’homme peut passer sur le pont et, libéré de l’esprit de vengeance, être celui qui traverse, le Surhomme¹⁹³ ». Seul le Surhomme est habilité à entendre l’étant dans sa résurgence perpétuelle. L’être de l’étant en tant que volonté de puissance se montre comme étant le même qui revient éternellement. Cette nouvelle interprétation de la manière d’être de la volonté de puissance imprime à l’homme une essence qui demeure et se veut constamment la même. « Le Surhomme, affirme René Jean Dupuy, est au contraire celui qui affronte l’éternel retour en voulant que ses pensées ou ses actes reviennent éternellement [...]»¹⁹⁴.

Ce qui demeure est ce qui a fait l’objet d’une évaluation, ce qui est fixé en tant que valeur. Son devenir n’est pas le fait d’une modification sous l’effet ou l’influence du temps et du futur. Il est le même qui passe et revient à l’identique. L’essence de l’homme fut conquise à travers une interprétation de l’être de l’étant qui demeure et se reproduit de manière

¹⁹² F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra.*, *op.cit.*, p. 78.

¹⁹³ M. Heidegger : « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche.* », *Essais et Conférences.*, *op.cit.*, p.137.

¹⁹⁴ R-J. Dupuy : *La politique de Nietzsche. “Des écrits héroïques.”* Paris, Armand Colin, 1969, p. 69.

cyclique. La circularité qui caractérise l'être de l'étant ne laisse aucune porte ouverte qui tente de penser l'homme à la lumière de la pensée de l'être. La métaphysique des temps nouveaux barre la route à une véritable question de l'essence de l'homme parce qu'elle ne veut pas poser la question de l'être en premier.

Cet échec voulu s'illustre dans cette thèse de Nietzsche qui fait l'aveu du refus de sortir l'homme de la détresse. Quand le cri de la détresse retentit, Zarathoustra s'exclama : « Mais que peut bien me faire la détresse de l'homme¹⁹⁵ ! ». La « *Compassion* », répondit le devin le cœur débordant, en élevant les deux mains¹⁹⁶ ». La compassion pour Zarathoustra est un péché. Il veut s'en débarrasser. L'homme en détresse continue à pousser le cri. Ce cri jaillit alors que Zarathoustra a déjà concédé à l'homme une nouvelle essence : le Surhomme. Cette essence, assurément, n'a pas pu mettre fin au péril dont l'homme est victime. L'interprétation de l'essence de l'homme à l'aune de l'étant menace notre essence. Il faut donc questionner l'essence de l'homme en se rapportant prioritairement à la question de l'être. Un tel projet doit soumettre la question elle-même à un véritable questionnement.

Heidegger procède à une démarche inverse. Cette manière de questionner l'essence de l'homme pose en premier l'être. En d'autres termes, l'ontologie doit précéder l'anthropologie, et la fonder. Car « l'ontologie n'envisage l'homme qu'en vue de l'être : c'est la seule manière qu'à l'ontologie de s'intéresser à l'homme, elle ne s'y intéresse qu'en vue d'un intérêt autre et supérieur qui est celui de l'être¹⁹⁷ ». La primauté de la question de l'être doit d'abord être élucidée si nous voulons poser dignement la question de l'essence de l'homme afin de délimiter cette essence comme Dasein.

Mais comment sommes-nous parvenus à la thématique du Dasein ? *Être et Temps* a été le premier pas qui a marqué le chemin de la pensée de Heidegger. Le début de cette entreprise a fait entendre l'oubli de la *question de l'être* comme ce qui caractérise le questionnement des temps modernes. L'affaire de notre présente méditation se rapportera prioritairement à la détermination de la question. Nous travaillerons à l'élucidation du questionnement avant de nous rapporter au Dasein comme nouvelle essence de l'homme. Pourquoi s'atteler à la simple question plutôt que d'aller droit au but ? Nous voulons parvenir à l'entente de la nouvelle essence de l'homme par une mise en question suffisante de l'homme. En ce sens, la question est le véritable moyen. Il faut donc travailler à la rendre

¹⁹⁵ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra. "Le cri de détresse."* op.cit., p. 286.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p. 287.

¹⁹⁷ J. Colléony : « *Heidegger et Levinas : La question du Dasein.* » Heidegger. *Les études philosophiques.*, Juillet/Septembre, Paris, PUF, 1990. p. 313.

limpide avant de s'en servir habilement. Heidegger laisse entendre « [...] qu'il faut expliquer brièvement ce qui appartient en général à une question afin de pouvoir à partir de là mettre en évidence ce que la question de l'être a d'*exceptionnel*¹⁹⁸».

Le questionner, ce moyen qui nous permet de parvenir à l'essence de l'homme doit recevoir une certaine clarté. Car, c'est quand notre outil sera essentiellement conquis que nous pourrons atteindre avec très peu d'efforts le but visé : le Dasein. Mais avant d'entendre ce qui peut composer une question, essayons de savoir pourquoi questionnons-nous ? Heidegger dit :

« Questionner, c'est travailler à un chemin, le construire¹⁹⁹ ». Dans cette thèse, l'auteur d'*Être et Temps* donne à voir ce que requiert tout acte de questionner. Le questionner exige une construction. La métaphore de l'infrastructure routière que Heidegger évoque ici comme ce que la question se doit de construire répond et correspond à ses œuvres qu'il entend comme étant des chemins.

La construction d'un chemin exige l'implication de la part de celui qui travaille, mais aussi des outils ainsi que des techniques matérielles. Puisque le chemin en construction nous achemine vers le but pour lequel nous le construisons, il faut que ce but s'offre à nous en amont afin de déterminer sa direction et le type de chemin dont il sera question. Si c'est un chemin qui mène à la forêt, c'est dire que la forêt doit d'emblée s'assigner comme but du chemin, ce sans quoi le chemin ne pourrait être construit. Un tel chemin (chemin de la forêt) dévoile en amont le défi qu'il faut relever et exige un matériel adéquat dont on doit disposer. Assurément, il faudra s'équiper des machettes, des chaussures appropriées. Mais qu'on est-il si c'est un chemin de pensée ?

Le questionner construit le chemin de pensée en usant d'un autre outillage : le concept. En ce sens, c'est la pensée qui délimite le questionner et lui assigne un but. Le chemin de pensée, le chemin qui appartient à la pensée et se construit en usant des outils de la pensée. Nous venons de recourir à cette thèse pour penser le pourquoi du questionner. Et nous avons vu que la tâche de la construction qui s'offre comme but du questionner doit d'emblée structurer le chemin et le caractériser suivant le but, l'objet qu'il vise. La pensée n'élabore la question que si ce qui est en question se dévoile *a priori* comme tâche. C'est, en effet, l'objet

¹⁹⁸ M. Heidegger : *Être et Temps*. "§2. La structure formelle de la question de la question de l'être," *op.cit.*, p.28.

¹⁹⁹ M. Heidegger : « *La question de la technique.*, » *Essais et Conférences.*, *op.cit.*, p. 9.

de la question qui appelle à questionner afin de l'atteindre. C'est dire que tout questionner doit avoir un objet auquel il se rapporte. Même celui qui questionne pour rien doit prendre le rien pour objet. C'est dire qu'il ne vise pas un objet précis dans son questionner, mais questionne afin de ne rien atteindre, de faire du rien son objectif. La question vient d'être déterminée suivant son objet, et pourtant ce qui la structure reste à dévoiler. Comment la question se structure-t-elle ?

Pour déterminer les différentes structures de la question de l'être, il faut d'emblée poser la structure formelle de la question. La structure formelle de la question vise la simple forme de la question sans se rapporter à l'être. Il faut donc mettre au jour la structure du questionner, c'est-à-dire les différents éléments qui le composent. C'est en partant de la structure de la question en général que nous pourrions débattre des éléments constitutifs de la question de l'être. Nous nous assignons la tâche qui consiste à élaborer la question elle-même avant de penser l'essence de l'homme qui fait l'objet de notre propos. Comment se structure la question ? Qu'est-ce que la question ?

« Tout questionner est un chercher. Tout chercher tire de ce qu'il recherche la direction qui précède et guide sa démarche... En tant que questionner après... le questionner a son "questionné". Tout questionner après... consiste d'une manière ou d'une autre à s'enquérir auprès... Au questionner appartient outre son questionné, son interrogé. [...]. Dans le questionné se trouve alors en tant que ce qui est proprement visé le "point en question" avec lequel le questionnement parvient à son but²⁰⁰ ».

L'acte de questionner est la même chose que celui de chercher. Dans le premier moment de sa thèse, Heidegger établit un rapport d'identité entre le fait de questionner et de chercher. Car il dit : *tout questionner est un chercher*. C'est la même chose que questionner et chercher. Le questionnement est l'acte de mettre en route une enquête. Mais l'acte de questionner est précédé par ce qu'il enquête. C'est en effet l'objet sur lequel l'enquête est menée qui doit guider la recherche. Il fournit la direction et guide la démarche. En d'autres termes, la méthode de la recherche est dépendante de son objet. C'est l'objet de la recherche qui détermine l'enjeu du questionnement. En tant que questionnement qui s'oriente sur un objet donné, le questionner, c'est-à-dire la question en quête de quelque chose se rapporte à son questionné – son objet.

Par ailleurs, au questionner appartient, outre son questionné, son interrogé. Le questionner est mis en route afin de se rapporter au questionné. L'acte de questionner renvoie

²⁰⁰ *Ibidem*. p. 28.

à trois moments : le questionné, l'interrogé et le point en question ou le demandé. Dans le questionner, ce qui vient en premier est le *questionné*, celui qui questionne le *questionné* est l'*interrogé*, il le fait en vue du *point en question*. Nous venons de faire ressortir les trois moments qui structurent la question. C'est dire que tout questionnement est structuré de manière tripartite.

Mais nous voulons mettre en évidence une subtilité qui tient de l'ordre des différentes structures qui composent le questionner avant de rapporter à chaque structure formelle un contenu précis. C'est le *questionné* qui est en premier posé. C'est lui qui fournit la direction et nourrit l'enquête. Il est ce sans quoi la question ne pourra être posée. La nécessité de recourir à la question avant d'entendre le Dasein est d'abord de rendre le questionnement limpide en lui-même avant d'en user comme moyen. Mais que veut dire *questionné* en tant qu'il est pris pour la première structure du questionnement. Pourquoi l'interrogé doit questionner en premier le questionné avant de parvenir au *point en question*.

Au lieu de se saisir du questionnement pour parvenir à la problématique du Dasein, nous sommes en train de questionner le questionner lui-même en vue de le structurer. Maintenant que les trois structures du questionner viennent d'être déterminées, nous devons les tirer au clair afin de montrer l'intérêt pour lequel la question du Dasein comme nouvelle essence de l'homme doit d'abord s'acquitter de la tâche de circonscrire essentiellement le questionner. L'ombre qui plane encore ne sera dissipée que si nous essayons d'entendre cette thèse heideggerienne. « Dans la question que nous avons à élaborer, le *questionné* est l'être, ce qui détermine l'étant comme étant, ce en direction de quoi l'étant, qu'elle qu'en soit l'explication, est chaque fois déjà entendu²⁰¹ ».

La première structure de la question est l'être. L'être est en premier questionné. C'est donc de lui que la question reçoit la direction qui guide la démarche. L'être doit être en premier mis en question. Car c'est lui qui précède tout. En posant l'être en premier dans le questionnement, Heidegger déjoue le piège de la métaphysique. Le reproche qu'il fait à la métaphysique est d'avoir pensé en premier l'étant plutôt que de se rapporter à l'être. C'est l'être qui fournit au questionner la direction. Mais qui doit questionner l'être ? Heidegger dit que « Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de (Dasein) en considérant justement son être²⁰² ».

²⁰¹ M. Heidegger : *Être et Temps*. "§2. La structure formelle de la question de l'être.," *op.cit.*, p. 29.

²⁰² M. Heidegger : *Ibidem*. p. 31.

Avec cet énoncé, nous parvenons à l'entente de l'interrogé et nous fixons du même coup le lieu de provenance de la thématique du Dasein ainsi que sa tâche. Celui qui questionne le questionné (l'être) est cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes, et dont l'une des manières d'être est de questionner. Le Dasein est en son être l'étant qui se rapporte à l'être via le questionnement. C'est parce qu'il est l'unique étant qui pose la question de l'être qu'il doit être mis en question en son être. Car c'est lui qui interpelle l'être en questionnant. Si le Dasein est l'interrogé et le questionné l'être, à quoi renvoie *le point en question* ? « La conséquence c'est que le *point en question*, le sens de l'être, va réclamer, lui aussi, un appareil conceptuel propre à lui, [...]»²⁰³.

Le but pour lequel nous venons d'évoquer cette thèse est de mettre en relief ce à quoi le *point en question renvoie*. Il est le point de chute du questionnement. Le point en question est le sens de l'être. Les différentes structures de la question viennent de recevoir les déterminations qui permettent de les saisir ontologiquement. Quand le Dasein questionne le questionné, il le fait en vue du sens de l'être. L'être n'est pas visé pour constituer le point d'achèvement du questionner. La recherche de l'être en vue de sa vérité, ou du sens de l'être doit être différente du questionnement de l'être tout court.

L'intérêt pour lequel nous venons de recourir à la question en premier peut maintenant devenir patent. La question structurée de manière tripartite est mise en route en vue de l'être. C'est parce que l'être est en premier soumis au questionnement que le Dasein lui-même se révèle comme une structure parmi les instances du questionnement. Il est une structure seconde au sein de la question de l'être. C'est à lui qu'incombe de porter la question de l'être et de la poser sans répit s'il veut se rapporter authentiquement à son être. L'être acquiert la primauté du questionner et en fournit le ton. Toute question qui s'enquiert en premier de l'étant, fût-il suprême, en vue de penser l'essence de l'homme fait toujours fausse route. Ce n'est pas anodin de poser en premier l'être comme structure qui fournit la direction et guide la démarche du questionnement. C'est quand l'être sera essentiellement conquis et éclairci que l'homme, en son essence, va se montrer dans cette éclaircie. Cela va sans dire que l'ontologie doit fournir un fondement à l'anthropologie.

Certes, la conquête du Dasein vient d'être faite au sein de la question ayant en vue l'être. Et pourtant nous ne sommes pas au faite de nos difficultés. La question vient d'être délimitée en partant de ses structures ; mais la question en vue de l'essence de l'homme doit se départir des manières de questionner qui sont inadéquates quand la question vise l'homme.

²⁰³ *Ibidem*. p. 30.

Car, dans une question dont l'objet est une chose, la manière de la poser diffère fondamentalement de celle dont l'objet est l'homme. La question en vue de l'homme doit s'affranchir de la manière dont la métaphysique la pose confusément à celle de la chose.

Descartes, dont Heidegger admire le génie de manière critique, se posait la question de l'homme en ces termes : « [...] Qu'est-ce que l'homme ?²⁰⁴ ». Heidegger fait feu de tout bois pour condamner la question du qu'est-ce que lorsqu'il s'agit de l'homme. Cette manière de questionner propre à la métaphysique présage la réponse rien que par la manière de confondre l'homme avec la chose quand on questionne à son sujet. Même ceux qui ont cru devoir sortir de l'anthropologie ou de la métaphysique n'ont pas pu s'affranchir de ces cadres, car on ressasse sans cesse les recettes métaphysiques tant que l'on ne met pas hors-jeu sa méthode de questionner.

Car un étant autre que le Dasein requiert une manière de questionner propre à lui. La question "qu'est-ce que" recherche le *quoi* de la chose. C'est pourquoi les réponses qui pullulent relativement à cette manière de questionner entendent l'homme dans le voisinage de l'animal. On dit de l'homme qu'il est animal rationnel. Ce dire met l'homme sur un même plan que l'animal ; et la rationalité n'est plus qu'un additif qui advient après coup. C'est parce que la teneur de la question est d'avance revendiquée par la chose que la réponse à cette question ne peut s'en démarquer de manière significative.

L'incapacité à questionner rapetisse l'essence de l'homme à n'être plus qu'un animal. Ce n'est pas pour rien que, dans cette perspective, la compréhension de l'homme se veut toujours parallèle à celle de l'animal. Le couple animalité-humanité tisse leur alliance du refus de penser l'homme sans le rapporter à l'animal, fût-ce pour les distinguer. Car la distinction exige que l'on ait pointé du doigt ce qui est échu en partage et ce qui clive.

Mais au lieu de rester longtemps à dénoncer le questionnement qui met l'homme sur un même plan que l'animal, posons, en suivant les énoncés de Heidegger, une question qui tient la route. « Nous ne demandons pas « qu'est-ce que l'homme ? » Nous pouvons demander « comment est l'homme » ? Ce qui peut signifier « comment est-il fait ? Quel est son mode d'être²⁰⁵ ? ». La quête de l'essence de l'homme ne s'effectue pas de la même manière dont on questionne un étant de nature autre que le Dasein. La question au sujet de l'homme ne vise

²⁰⁴ R. Descartes : *Les méditations. Les objections et réponses. "Méditation seconde. De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître."* tr. fr., F. Alquié. *Œuvres philosophiques T. II.*, 1638-1642, Paris, Garnier, 2010, p. 416.

²⁰⁵ M. Heidegger : *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage. "La question en quête de la pleine essence de l'homme."* tr. fr., F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008, p. 48.

pas un étant là-devant, mais la manière d'être de cet étant. Cette manière de questionner qui vise comment est l'homme, est la seule capable de se rapporter dignement à son être. Mais la question du comment est elle-même en passe de faire de l'homme un étant dont on apprécie l'être, dont on estime la qualité. Dire comment l'homme est-il fait ne signifie pas la simple description anatomique du corps humain. Une telle saisie de l'homme est toujours en deçà de son essence véritable et met au jour un simple biologisme tout en passant à côté de ce qui est digne d'être mis en question : son rapport à l'être. La question *du qui* ou du *comment* nous permet de saisir les structures de l'existence plutôt que de définir l'homme à partir du dualisme qui a miné toute interprétation de l'homme : corps et âme, esprit et corps, conscience et corps. Cette visée malheureuse de l'essence de l'homme n'a de cesse de la fragmenter.

Après avoir mis en évidence la question appropriée pour l'homme en la distinguant de celle qui se rapporte aux choses, nous pouvons renouer avec l'essence de l'homme entendue comme Dasein afin de l'entendre fondamentalement. Nous avons intitulé notre présente percée en énonçant le Dasein comme nouvelle détermination de l'essence de l'homme. A présent, il faut mettre en évidence la signification du Dasein, mais aussi l'intérêt pour lequel nous recourons au Dasein après qu'on ait critiqué toutes les autres déterminations de l'essence de l'homme. Que peut vouloir dire le Dasein ?

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger dit que « Da-sein est un mot clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. « Da-sein » ne signifie pas tellement pour moi « *me voilà !* », mais, si je puis m'exprimer ainsi en français sans doute impossible : *être-le-là*, et *le-là* est précisément *Aléthéia* décèlement-ouverture²⁰⁶ ». L'entente du Dasein permet d'accéder pleinement à la pensée de Heidegger. Ce vocable intraduisible en français égare tout le temps. Même dans cette pensée où l'auteur paraît l'expliciter plane encore une part d'obscurité. Il refuse que le Dasein soit entendu comme une simple présence dans un lieu, comme un *me voilà*. Ce qui donne à penser que l'on ne saurait le rencontrer comme l'on rencontre quelque étant en procédant à une prise qui le saisit d'un coup.

Une autre difficulté qui court dans cette thèse c'est que le Da-sein ainsi éclaté en deux vocables peut faire signe vers une simple détermination de l'espace qui se rattache à son être, après coup ; *das da-Sein – le-là*, mieux, le *là-de-l'être*. Dans la première délimitation, celle qui renvoie à une union de deux entités après coup, existant d'abord chacune pour soi puis se

²⁰⁶ M. Heidegger : « *Lettre à Jean Beaufret*. » « *Lettre sur l'humanisme*. » *Question III et IV., tr. fr.*, R. Munier, Paris, Gallimard, 1966, p. 76.

rencontrant, on peut formuler le même reproche que Heidegger a fait à toute l'histoire de la métaphysique, celui d'avoir pensé l'union du monde et de l'essence de l'homme comme un rapport purement extérieur. Mais si nous disons encore, sans tendre l'oreille à cette union essentielle qui leur est *co-originale* que le *Da-sein* est *le-là-de-l'être*, il se peut que l'on dise que le lieu – le-là – est un attribut de l'être, mais peut-être un attribut accidentel. Les difficultés s'accroissent lors même que nous voulons entendre cette notion clé de la pensée de l'auteur, c'est-à-dire, celle qui nous ouvre la porte à une bonne entente de sa philosophie. Car le propre de la clé est celui d'ouvrir tout accès fermé. Il faut donc prendre au sérieux l'explication de cette notion afin d'accéder à la portée fondamentale de son génie. L'explicitation de cette notion nous est encore inaccessible tant que nous ne pensons pas la place du monde et de l'être dans la philosophie de Heidegger. Monde et être, peut-être aussi vie – *esse* et *mundus* – être et monde, *Sein und Welt*, homme et monde. Car ce qui constitue la clé de la pensée d'un auteur ne s'épuise pas dans la simple entente d'une notion, sauf si cette notion a déjà déterminé le mouvement global de sa philosophie.

Ce qui est fondamentalement rattaché à cette essence de l'homme est ici patent : le là – une détermination de l'espace, du lieu. Ce qui n'est pas une liaison accidentelle. Cette entente de l'être en rapport avec le lieu paraît beaucoup claire dans son cours intitulé *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, dans lequel Heidegger détermine le monde comme étant la catégorie fondamentale de la vie. Il écrit : « Avec la catégorie phénoménologique de « monde », nous débattons du même coup (et c'est important) de ce *qui* est vécu, de ce qui tient la vie et de ce à quoi elle se tient²⁰⁷ ».

La vie – l'être n'est pas posé comme une entité qui transite vers une autre – monde. L'être surgit simultanément dans le phénomène du monde et se prend dans une explicitation du monde comme un phénomène double. Toute explicitation de la vie présuppose déjà le fait d'être dans quelque chose. Poser le monde c'est poser du même coup la vie, et inversement. Le monde porte la vie, et cette dernière ne se tient que dans un monde. Jamais on ne peut penser l'être sans monde. Être et monde s'entre-appartiennent et se donnent comme un phénomène unique. La vie est rapportée au monde dans une relation de dépendance. L'être n'a pas à être rapporté au monde comme l'on rapporterait à une table une chaise. Comme si le monde un complément extérieur de la vie, dans le sens où on sent la nécessité de l'un une

²⁰⁷ M. Heidegger : *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique.* "A. Vie et monde." tr. fr., P. Arjakovsky et D. Panis, Paris, Gallimard, 2016, p. 123.

fois qu'on a acquis l'autre. Le monde est inséparable de l'être. Pour être, il faut nécessairement être dans un quelque chose.

Le rapport de dépendance entre vie et monde montre que ceux-ci ne pourraient avoir de consistance s'ils se montrent séparément. Quand nous disons que le monde est la catégorie fondamentale de l'être, nous voulons en effet désigner le monde comme ce qui permet d'interpréter l'être, ce sans quoi l'entente de l'être se refuse à toute saisie explicite. Pour saisir explicitement l'être, il requiert que le phénomène monde devienne véritablement limpide. Car « L'étroite interdépendance de sens entre « vie » et « monde » s'exprime justement par le fait que, dans certains contextes bien spécifiques où la parole cherche à être vraiment plus parlante, l'un des deux mots peut remplacer l'autre. Par exemple : « ne plus être en vie », « ne plus être au monde » [...]»²⁰⁸.

L'essence de l'homme en tant que Dasein est assignée à une tâche qui décèle son être à partir de l'ouverture qu'il reçoit de l'être. C'est non sans raison que la structure fondamentale et unitaire de l'existence du Dasein est l'être-au-monde. Heidegger dit que « si nous attribuons une spatialité au Dasein, alors « cet être dans l'espace » doit manifestement être conçu à partir du genre d'être de cet étant²⁰⁹ ».

L'espace comme trait caractéristique du Dasein n'est pas un attribut de la chose que nous rencontrons dans le monde et qui a la manière d'être d'un étant du monde, d'un étant-intramondain. L'espace doit être conçu à partir du genre d'être de cet étant. Mais comment est cet étant en tant qu'il est essentiellement spatial ? La manière d'être du Dasein dans le monde se laisse entendre dans le commerce qu'il noue avec les étants qui lui font contre et dont le rapport se fait sous le mode de la préoccupation. Un tel rapport n'est pas une méthode qu'il s'impose, mais son être spatial qui l'appelle à mettre fin à toutes les distances, à vouloir tout avoir sous la main, tenir tout ce qu'il désire prêt de lui, en cela il *dé-loigne*. Avoir à côté de soi, être à côté de, ne sont pas de simples désignations marquant le rapprochement des étants qui nous entourent, mais les modalités de notre-être-spatial dans son rapport à.... Le *déloignement* est la tendance à la proximité. Or la proximité n'est pas un rapport des choses entre elles en tant qu'elles sont rapprochées. Elle est une détermination de l'espace que nous projetons sur... Seul l'homme est capable d'éprouver le distant et le proche – l'espace. Le plus lointain disposé géométriquement est parfois le plus proche pour le Dasein. Si l'homme n'est pas en son essence un être spatial, il ne pourrait éprouver les distances. C'est en cela qu'être-au-monde pour le Dasein n'est pas une simple présence dans un lieu, mais une co-familiarité

²⁰⁸ *Ibidem*. p. 124.

²⁰⁹ M. Heidegger : *Être et Temps*. "§ 23. La spatialité de l'être-au-monde.," *op.cit.*, p. 144.

qui se noue entre le monde et lui. Déterminant le monde comme un phénomène intérieur, il se rapporte intimement au monde mais pas forcément à l'espace géométrique, comme un simple choix qu'il fait en évoquant des propos tels que "ce n'est pas mon monde." En étant au monde le Dasein fragmente l'espace à partir des objets qu'il pense utiles pour sa survie. Son monde vire alors à celui des objets ou à une idéologie à laquelle il adhère. Tous ceux qui aspirent à un monde doivent tourner le dos à un autre. L'homme se rapproche et adhère à celui qu'il trouve véritable.

La manière pour l'homme d'habiter le monde est toute particulière. Les chrétiens par exemple disent ne pas habiter ce monde, mais sans être littéralement en dehors du monde qu'ils fustigent. Que devient le monde ? Comment entendre l'espace. Le monde pour l'homme dépasse le fait d'être physiquement assigné dans un lieu. On dit parfois être d'un monde est tout autre chose qu'être dans le monde. Le lieu ne suffit pas pour parler du monde dans sa co-familiarité avec l'essence de l'homme.

Le monde, le vrai, est celui que chacun accepte de partager en adhérant à une communauté d'hommes qui trouve satisfaction dans une région d'étants donnée. On parle du monde des géologues, des mathématiciens, des tailleurs... Ce relativisme n'est pas le fait d'une appropriation du monde après coup. Mais c'est ici une description de l'essence de l'homme qui saisit toujours le monde à travers une spatialité parfois invisible ou immatérielle.

Paul dans sa lettre aux Romains leur fit ce précepte : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait²¹⁰. » Certes le vocable monde ne ressort pas, mais il est ici fait mention en un sens insigne. Ne pas se conformer à un temps – le siècle présent, c'est en effet ne pas prendre part à une vision du monde qui s'attèle à ce qui n'est pas bon, agréable et parfait, qui tourne le dos au véritable étant, Dieu. Le siècle présent est aussi une vérité qui se greffe à un étant éphémère, car le siècle présent passe.

Paul en appelle à la transformation par le renouvellement de l'intelligence, c'est-à-dire que l'on doit s'approprier de la volonté de Dieu qui donne à l'homme ce qui est bon, agréable et parfait. Ce que Dieu donne est parfait et donc ne souffre d'aucune corruption, alors il demeure tel et protège l'homme de tout usure. Renouveler l'intelligence, c'est donc la vider d'une ancienne vérité. L'ancienne vérité est une vision du monde qui rapportait l'homme à

²¹⁰ Paul : « *Romains 12 : 2.* » *Sainte Bible., tr. fr., Louis Second, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1910, p. 1145.*

une appréciation des étants que Dieu juge mauvais, désagréable et imparfait. La rencontre d'avec Dieu doit créer pour le Romain converti un nouveau monde, c'est-à-dire un rapport qui lui offre le salut. Le salut offre un monde éternel. La réponse à l'appel qui transforme le nouveau converti passe par l'acceptation d'un étant parfait. Le monde dans l'Écriture prend la forme du temps, le siècle présent, c'est-à-dire ce qui naît, croît et périt. L'ici-bas est le monde de la naissance, de la croissance et de la putréfaction. Mais le chrétien ne voit pas encore ce monde véritable de manière effective. Car il ne se rapporte à ce véritable monde que sur le mode de la promesse.

Monde et temps sont effet les déterminations de l'être. Car au monde, le Dasein est déjà temporel. Le monde porte l'homme, le conforte. L'homme peut ainsi dire : je me sens chez moi ici. Le *se sentir chez soi* est en effet l'accord que son être entretient avec les autres étants qui composent son environnement. Quand l'essence de l'homme est ainsi rapportée fondamentalement au monde et au temps, on peut prétendre que cela est déjà une esquisse de réponse à la privation de monde comme détresse.

Mais qui est le Dasein ? Pourquoi avoir pensé le Dasein ? Le recours au Dasein porte sur sa primauté *ontico-ontologique*. Il est cet étant qui ne se borne pas à apparaître parmi tant d'autres. « Ce qui le distingue *ontiquement*, c'est que, dans son être, il y va pour cet étant *de* cet être²¹¹ ». Le Dasein entretient un rapport de compréhension avec l'être. Il est l'unique étant qui a ce privilège d'avoir inscrit en son être un rapport à l'être. C'est en cela qu'il est l'éstant qu'il faut questionner en son être si nous voulons mettre en route la question de l'être. Car la détresse est l'abandon de la question de l'être, en un sens insigne et l'abandon par l'être. Cet abandon passe par la manière dont nous questionnons approximativement le sens de notre être dans son rapport spatio-temporel. C'est pourquoi la question qui vise la nouvelle détermination de l'essence de l'homme doit s'assurer que cette essence soit à même de nous rapporter à l'être.

Heidegger poursuit dans cette même lancée : « *L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein*. Ce qui distingue *ontiquement* le Dasein, c'est qu'il est *ontologique*²¹² ». L'entente de l'être est une détermination du Dasein, car il est ainsi fait qu'il doit toujours entendre l'être. Dans sa pensée, Heidegger affirme que ce qui le distingue *ontiquement*, mieux, son trait distinctif avec les autres étants c'est son rapport à l'être. En ce sens le Dasein est ontologique. Cette détermination ontologique veut dire qu'il entre dans son

²¹¹ M. Heidegger : *Être et Temps*. "§ 4. La primauté ontique de la question de l'être.," *op.cit.*, p. 36.

²¹² M. Heidegger : *Ibidem*.

pouvoir-être une compréhension de l'être. En cela il est pré-ontologique. Mais quel est cet être face auquel il baigne d'avance dans une entente ? Heidegger répond : « L'être même, par rapport auquel le Dasein peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommons existence²¹³ ». L'entente immédiate de l'être auquel il se rapporte est l'existence. L'existence offre la possibilité d'être soi-même et de ne pas être soi-même. Il appartient chaque fois au Dasein de décider de ce qu'il doit faire de son existence. Mais cette entente de l'être ne veut pas dire que le Dasein saisit explicitement ce qu'est son être. L'entente est une manière d'être qui fait qu'il se rapporte toujours à son être en vue de l'entendre, parfois sur le mode de la mécompréhension. L'entente n'est en effet qu'un rapport. Ce rapport n'est possible que si le Dasein est toujours en son essence son là c'est-à-dire son ouverture à lui-même et à d'autres étants. Son être lui donne la possibilité d'un tel rapport.

En sorte que la question de l'existence de tout un chacun exige toujours que l'on questionne l'exister lui-même. Cette entente qui met en route l'existence est en effet l'entente existentielle. Sa primauté ontique peut se clarifier désormais. Car, de tous les étants, il est le seul qui comprend son existence, et qui d'ailleurs existe ; tous les autres étants subsistent. Mais cette dimension ne pose pas encore de manière insigne le rapport du Dasein à l'être. Car l'entente de soi-même est encore l'entente ontique, c'est-à-dire un rapport qui lie le Dasein à l'étant qu'il est lui-même. Ce niveau de l'analytique existentielle. L'analytique fait apparaître deux niveaux du problème. Soit le Dasein mène une existence authentique, soit inauthentique. La possibilité d'être soi ou de ne plus être soi est ce que cette analytique montre. Mais l'existence dans sa totalité des structures qui lie le Dasein à sa dimension ontologique doit être nommée : Analytique existentielle. À ce niveau, il est question de dégager l'ensemble des existentiels, c'est-à-dire toutes les structures qui composent l'existence. Mais que veut dire l'existentialité ?

« Dans la mesure où l'existence détermine le Dasein, l'analytique ontologique de cet étant ne saurait commencer sans avoir chaque fois déjà en vue l'existentialité. Mais nous entendons celle-ci comme constituant l'être de l'étant qui existe. Or, dans l'idée d'une telle constitution d'être, il y a bien déjà l'idée d'être. Et pour pouvoir être bien menée à bien, l'analytique du Dasein dépend donc aussi de l'élaboration préalable de la question du sens de l'être en général²¹⁴ ».

²¹³ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 36-37.

²¹⁴ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 37.

La saisie ontologique du Dasein doit viser en premier l'existentialité. Cette dernière est ce qui constitue l'être de l'étant qui existe. Mais une difficulté nous barre la route alors même que nous sommes en quête de l'essence du Dasein en vue du sens de l'être. Dans sa pensée, il incombe à la question qui vise le Dasein en son être de poser en premier la question du sens de l'être en général. C'est en effet la réponse à cette question qui permettra de parvenir à la saisie ontologique du Dasein dans son existentialité. Car c'est l'être qui précède une telle constitution de l'existentialité et se doit d'être questionné en premier. Mais puisque celui qui questionne (Dasein) l'être en vue de l'essence de l'être n'est pas encore conquis dans son essence, la question de l'essence de l'être risque d'être posée par un étant dont son propre être n'est pas encore suffisamment porté au concept.

Heidegger, conscient de vouloir mettre la charrue avant les bœufs fait volte-face. Il écrit à ce propos : « Or il est maintenant apparu que c'est en somme l'analytique ontologique du Dasein qui constitue l'ontologie fondamentale, de même que c'est le Dasein qui, dans son principe et en priorité, est l'étant à *interroger* en son être²¹⁵ ». La priorité du questionner se rapporte maintenant au Dasein. Le Dasein est alors l'étant indispensable qu'il faut questionner en vue de l'être. Face à d'autres étants, il possède un privilège ontique – car il est le seul qui existe. Fort de cette détermination par l'existence, il comprend l'être et donc il est un étant ontologique. Parce qu'il comprend son être, il peut aussi comprendre les étants qu'il n'a pas lui-même à être. Il peut ainsi édifier toutes les ontologies. C'est en cela qu'il a la primauté ontique – sur la base de l'existence.

Le deuxième privilège du Dasein est la primauté ontologique parce qu'il comprend l'être. La troisième rassemble celle dite ontique et ontologique – parce qu'elle est la condition de possibilité de toutes les ontologies – c'est la primauté *ontico-ontologique*.

Il faut donc s'assurer du bon moyen d'accès à l'essence de cet étant nommé Dasein avant de prétendre mettre en œuvre l'ontologie fondamentale. Nous ne ferons plus mystère de ce qui peut nous donner accès à une bonne entente de cet étant – le Dasein. Car un peu plus haut, notre méditation a pris en compte la notion de monde comme principe de l'explication du Dasein, c'est-à-dire comme catégorie fondamentale de l'essence de cet étant. Nous avons à peine donné quelques indications qui rapportent fondamentalement l'essence du Dasein au monde.

L'entente du phénomène du monde n'a pas pu poursuivre son cours dans la mesure où la question pour montrer l'intérêt de recourir au Dasein nous a contraint à mettre au jour les

²¹⁵ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 37.

différentes primautés de cet étant face à tous les autres qui ne relèvent pas de son être. Les motifs de ce recours étant dévoilés, l'urgence de repenser le monde comme attribut fondamental du Dasein s'impose. C'est quand le *Da* va être pleinement entendu que le rapport à l'être, c'est-à-dire la tâche du dévoilement – *A-léthéia* sera mis au jour, on ne peut plus clairement. La compréhension préliminaire du monde a pu clarifier que l'être et le monde se tiennent et chacun offre à l'autre le bon moyen d'accès à sa saisie ontologique. Puisque le Dasein a été déterminé comme essence de l'homme, donc cette nouvelle essence doit thématiquer le monde en renvoyant à une idée d'ouverture. C'est pourquoi dans plusieurs endroits de sa pensée, Heidegger use de la notion de Dasein comme d'un génitif : le Dasein *de l'homme*, ou au moyen d'un possessif : *notre* Dasein.

Quand nous pensions le caractère spatial de l'essence de l'homme, c'est-à-dire le *Da*, nous avons mis en relief ce rapport entre vie et monde afin de montrer que le monde comme catégorie de l'être le porte, le soutient et fournit la possibilité d'entendre explicitement le Dasein. Pour ce faire, le phénomène du monde doit faire l'objet d'un questionnement qui s'enquiert sans répit de son essence en rapport à l'être de l'homme. Ici, nous voulons délimiter la notion de monde de manière existentielle afin de penser le monde et l'être comme deux réalités qui se tiennent, s'entretiennent. De sorte que toute bonne visée de l'être de l'homme soit du même coup la visée du monde. C'est de cette sorte là que nous pourrions envisager de sortir de la détresse, entendue comme privation de monde. Heidegger, faisant le compte des différentes acceptions de la notion de monde affirme :

« Le monde, en tout ceci, désigne la réalité humaine dans le fond de son être. [...] Le monde désigne alors en sens positif « les partenaires » au jeu de la vie. [...] Ici encore, le monde n'est pas une simple dénomination régionale, qui caractériserait la communauté des humains par opposition à la totalité des choses de la nature ; le monde désigne les hommes dans leurs rapports²¹⁶ ».

L'homme est fondamentalement au monde. Cette indication qui inscrit le monde comme une réalité humaine l'entend comme un ensemble d'expériences que l'homme a vécu. La réalité humaine en tant que monde est l'ensemble de tout ce qu'il réalise et finit par devenir. Ses œuvres, ses performances, ses réussites et ses échecs constituent son monde. Le monde est en ce sens l'ensemble de ce que l'homme vit. Si le monde ne veut pas dire tout simplement là où il y a vie humaine par opposition aux choses, il signifie tout autre chose. Cette chose-là n'est que sa manière d'être. Dans cette thèse, Heidegger dit que le monde

²¹⁶ M. Heidegger : « *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison. »* » tr. fr., H. Corbin, *Questions I et II.*, Paris, Gallimard, 1968, p. 129.

désigne les hommes dans leurs rapports. Le monde imprime beaucoup plus l'idée de *rapport*. Mais cet énoncé affirme une chose importante : *Le monde désigne alors en un sens positif « les partenaires » au jeu de la vie.*

Heidegger, en plus de déterminer le monde comme étant les hommes dans leurs rapports, il dit par ailleurs que le monde désigne les partenaires *au jeu de la vie*. Les partenaires renvoient encore à l'idée des hommes, mais ce qui s'ajoute ici réclame que nous portions un regard qui le vise fondamentalement : *le jeu de la vie*. Les hommes dans leurs rapports ne jouent toujours pas à la vie. Mais les partenaires au jeu de la vie doivent jouer à la vie. Ce jeu à ceci de particulier qu'il doit toujours mettre en jeu ceux qui jouent. Le jeu définit toujours les partenaires et ceux-ci doivent se mettre dans l'aire du jeu. L'aire circonscrit et délimite l'espace du jeu. Les partenaires qui jouent au jeu de la vie mettent en jeu la vie tout en mettant en jeu leur vie. Le jeu délimite l'aire, mais aussi le temps, car tout jeu exige un lieu et une durée déterminée.

L'homme dans le monde n'est pas seulement spatial, mais aussi temporel. Heidegger reprend les différentes déterminations du monde à l'aube de la pensée en renvoyant aux concepts équivalents chez Héraclite²¹⁷ : *logos, phusis*, l'éclosion spontanée, qui est en même temps une occultation ; cosmos. Quelque chose commence à devenir plus clair qu'il ne l'était. Le logos est ce qui recueille originairement le tout varié de l'étant. Il est un recueillement qui laisse être ce qu'il recueille et le dérobe en même temps, c'est en cela qu'il est l'équivalent de la *phusis*. Faisant être et dérobant, il fait entrer en scène. Il est à la fois un monde.

Le cosmos veut dire ordre, agencement et ornement. Le cosmos par principe agence c'est-à-dire soutient ce qui se montre et le fait luire. Mais pour entendre pleinement ce qui va suivre, les multiples indications que nous tirons de ce cours établit la raison comme principe de l'étant. Or la raison dans la perspective de la métaphysique est l'essence de l'homme. Maintenant que le renvoi à Héraclite donne la dimension du problème qui doit se placer au-delà de la conquête de l'être de l'étant à partir de la raison, Heidegger dit que « Logos, comme ce « Même » que sont l'être et la raison, Héraclite le nomme (Αἰών), *Aïon*. Le mot est difficile à traduire. On dit durée cosmique. C'est le monde, qui se produit comme monde et comme temps [...]»²¹⁸.

L'élément du temps accompagne l'essence du monde. Le cosmos en tant que '*Aïon*' fait signe vers l'âge, la destinée, la durée cosmique, l'âge de la Terre. Cette durée peut être

²¹⁷ M. Heidegger : *Le principe de raison. "L'être du fond et le Jeu."* tr. fr., André Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 242.

²¹⁸ M. Heidegger : *Le principe de raison.*, op.cit., p. 242.

éternelle. Plus loin Heidegger dit *logos, phûsis, cosmos* et *Aion* est ce que nous pouvons entendre par la dispensation de l'être, c'est-à-dire les différentes manières par lesquelles l'être s'est montré à nous. Mais comment s'est effectuée cette dispensation ?

Nous sommes partenaires au jeu de la vie parce que la vie elle-même s'entend comme jeu. C'est elle qui nous appelle à jouer et nous met du même coup en jeu. Efforçons-nous d'entendre cette thèse héraclitienne que Heidegger interprète afin de saisir du regard ce que c'est que le jeu de la vie et du monde. « La dispensation de l'être est un enfant qui joue, [...]. Pourquoi joue-t-il, le grand Enfant qu'Héraclite a vu dans l'*aïon*, l'Enfant qui joue le jeu du monde ? Il joue parce qu'il joue. Le « parce que » disparaît dans le Jeu. Le Jeu est sans « pourquoi. » Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure : il est ce qu'il y a de plus haut et de plus profond²¹⁹ ».

Les partenaires au jeu de la vie participent au jeu dont la taille et la profondeur les excèdent. L'être dans sa manifestation est un enfant en train de jouer. On peut à première vue penser que Heidegger rapetisse l'entente de l'être en partant de cette considération ludique. *L'enfant joue, pourquoi ? parce qu'il joue.* Le Jeu – l'Être est sans raison – *Ab-grund, sans fond.* Le Jeu nous prive du fond et nous met en jeu cependant qu'on le joue. Le monde détermine l'homme dans une durée cosmique qui le conduit impérialement, lui et le temps de sa vie, dans le secret du Jeu qui se voile et met l'homme en péril. L'être en tant qu'il fonde est sans raison. Il est la raison de l'étant, et pourtant lui-même est sans raison. Rien ne le fonde. Car dans le Jeu, le « parce que » ou le pourquoi – la cause disparaît. Mais savoir quand et comment nous entrons dans le jeu reste encore à déterminer.

Maintenant que le monde vient d'être déterminé ontologiquement comme ce qui offre à notre existence son principe d'explicitation, nous pourrions nous questionner derechef sur ce qu'est le Dasein en tant qu'il est partenaire au Jeu du monde. Mais qui est le Dasein ? « [...] si par être-là (*Dasein*) nous entendons l'étant que nous connaissons comme vie humaine en son être (*in seinem Sein*). Cet étant, dans la continuité de son être, l'étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes, celui que chacun de nous vise par l'énoncé de base, c'est le *je suis*²²⁰ ».

L'essence de l'homme est toujours visée dans un énoncé qui le lie à l'être. *Le je-suis !* Cette liaison a déjà couplé l'homme à l'être aussi longtemps que nous l'entendons comme Dasein. Nous sommes plus près de nous, car *nous sommes* chaque fois nous-mêmes. Qui est

²¹⁹ M. Heidegger : *Ibidem.* p. 243.

²²⁰ M. Heidegger : « *Le concept de temps.* » *tr. fr.*, M. Haar et Marc B. Launay, *Cahier de l'Herne.*, *op.cit.*, p. 25.

le Dasein ? Il est l'homme dans son rapport à l'être. Le Dasein-au-monde s'approprie toujours le monde en partant d'un énoncé de l'être. *Je suis* seul, sachant que la solitude n'est qu'une manière défaillante d'être avec les autres. L'essence de l'homme visée ontologiquement fait toujours mention d'un rapport. Car être-au-monde c'est toujours être avec les autres tout en étant soi-même. Être-au-monde est la structure unitaire dans laquelle toutes les autres structures trouvent leur ancrage. Les différents existentiels qui composent l'ensemble de l'existentialité du Dasein, nous pouvons les décliner sans que la liste ne soit exhaustive. Le Dasein-au-monde est un être parlant, un être qui s'angoisse, au-monde le Dasein est souci, au-monde il est un être pour la mort...

La conquête du Dasein vient de mettre en route une entente de l'essence de l'homme qui la démarque de toute conception métaphysique. Nous venons de faire un premier pas en pensant le Dasein. Si au monde le Dasein est ouverture à l'être, cette ouverture ne doit pas être un lieu décrit, mais une tâche que le Dasein doit toujours accomplir. Cette dimension qui l'ouvre au rien, il doit la vouloir et la thématiser comme ce qui met en jeu son être. Ce milieu qui s'ouvre et se referme (*A-léthéia*) est le destin (*Aïon*) d'un peuple qui est prêt à accueillir l'angoisse plutôt que d'avoir peur.

La pensée de la détresse n'est pas celle qui tourne le dos au danger, mais elle le pointe du doigt et dévoile le véritable péril. Or le véritable péril est celui qui met *en jeu* notre essence. Mais la pensée de Heidegger prévient du danger plus qu'elle n'encourage. Car le Dasein jouant sa vie risque son être. C'est à ce péril même que l'auteur rapproche l'essence de celui qui questionne. Dans la marche vers notre destin, nous quittons l'étant pour trouver notre site dans l'être. Mais le destin est secret, il se voile et son étrangeté angoisse.

§2. La problématique de l'angoisse comme possibilité de mettre fin à l'errance.

Nous sortons d'une longue méditation au sujet du Dasein. Cette nouvelle détermination de l'homme étant conquise est le premier pas dans la restauration de l'essence de l'homme. Cette tentative a pu établir le lien étroit que l'essence de l'homme noue avec le monde. Cette appropriation du monde n'est pas le fait d'ajouter à l'essence du Dasein un espace donné. Car le Dasein en son essence même est un étant-au-mondain. Cette *co-familiarité* entre homme et monde est le trait caractéristique de l'essence de l'homme. La problématique du Dasein ne recherche donc pas à instaurer la connexion de l'homme avec le monde, mais elle vise à dévoiler cette dimension aussitôt que l'homme vient à l'existence. Car aussi longtemps qu'elle demeure impensée, notre essence se meut dans la détresse du monde.

Le Dasein est mis en jeu, le danger auquel il est exposé détruit sans cesse ce qui lui est fondamental – le monde. C'est pourquoi le recours à la problématique de l'angoisse vise à mettre fin à l'errance, ceci, afin de procurer à l'homme son sol ontologique, et placer le Dasein dans la vérité de son être. A présent, notre propos au sujet de l'angoisse vise à rapporter le Dasein à son essence, c'est-à-dire à lui procurer sa manière d'être dans le monde en partant de cette disposition affective qu'est l'angoisse.

Mais dire que nous abordons la thématique de l'angoisse afin de mettre fin à l'errance et procurer du même coup au Dasein son vrai sol ontologique, c'est ouvrir l'espace dans lequel le Dasein se meut dans la vérité de son être. Une telle caractérisation de l'espace « vérité » au sein duquel la vie du Dasein est envisagée donne à penser que le concept de vérité ne se limite pas à une simple appréciation du jugement théorique. La vérité dans laquelle notre être doit s'ouvrir dans l'angoisse n'est point la vérité de l'énoncé, laquelle se rapporte à l'objet. Cette disqualification du caractère objectif de la vérité ne requiert pas non plus qu'elle soit une vérité que le sujet détient, c'est-à-dire subjective. La vérité dans laquelle l'angoisse précipite notre Dasein « [...] reçoit même un statut spécifique comme *existential* et se situe dès lors en deçà de la partition du subjectif et de l'objectif²²¹ » écrit Guy-Felix Duportail. Exister dans la vérité détermine notre rapport dévoilant, lequel met à découvert la mondanité du monde.

Mais pour saisir de manière positive le phénomène de l'angoisse, en ceci que l'angoisse s'angoisse pour mettre le Dasein en route vers sa véritable essence, il faut déjà que nous puissions tirer au clair la structure de ce qui inquiète. Ce qui menace fondamentalement le Dasein doit être quelque chose d'un type particulier. Sa particularité ne tient pas au simple

²²¹ G-F. Duportail : *Existence et psychanalyse. "Existence humaine comme vie dans la vérité et la non-vérité."* Paris, Hermann, 2016, p. 92.

degré de sa menace, mais à la nature toute différente de toute forme de menace. Mais pour pouvoir parvenir à ce type de menace, il faut que nous déterminions ce qui inquiète en général.

Ce pas préliminaire que nous faisons permet de voir ce qui nous empêche de saisir à première vue l'angoisse. C'est la première structure de l'*inquiétude* que nous voulons entendre en priorité, non pas pour procrastiner le vrai problème, mais pour ménager un bon accès à l'angoisse tout en commençant à nommer ce à quoi elle ne renvoie pas. La détermination de ce premier stade, celui de la peur, qui s'apparente à l'angoisse doit nommer la différence de nature entre ce qui apeure et ce qui angoisse. Avoir-peur rend manifeste la fuite de la part de celui qui est apeuré. « Mais devant quoi le Dasein fuit-il²²² ? ». Il faut mettre en relief ce devant quoi le Dasein fuit. C'est donc le menaçant qui détermine la fuite. Fuir, c'est en quelque sorte reculer face à ce qui menace. La fuite *φυγή* en Grec, *fuga* en Latin est déterminée par le fait d'avoir-peur.

En ce sens, la fuite n'est pas donnée primordialement dans ce qui menace, mais dans le fait d'avoir peur. Car tant que l'on n'éprouve pas la peur face au menaçant, on ne peut fuir. Celui qui affronte ce qui menace n'a pas encore éprouvé la peur. Face à la menace il peut avancer, mais en proie à la peur il recule. Le fondement de la fuite n'est donc pas dans le menaçant, mais dans la peur. Car ce qui menace un enfant, peut amuser une grande personne. La réalité peut être menaçante, mais c'est le fait d'avoir peur qui occasionne la fuite. Mais la peur est toujours générée par quelque chose-ci. Dans la peur, le Dasein se sent concerné par les choses du monde qui le menacent. Toute peur nomme ce qui menace, l'identité de ce qui apeure est toujours déterminée. Le menaçant doit être à tout prix ignoré afin que la peur cesse. Le menacé, pour qu'il s'entoure de ce qui le préserve doit connaître ce qui fait peur. On dit avoir peur de ceci ou de cela. Le phénomène de la peur renvoie immédiatement à ce qui entoure le Dasein dans le monde. Venant de quelque chose, la peur est un phénomène dérivé. Elle vient de ce qui menace. Ce qui menace est l'effrayant, le nuisible. Ce qui apeure dans la peur se manifeste à travers une extase du temps : le présent. Il se présente et se maintient concrètement.

Pour notre part, nous constatons que la frayeur ne fait reculer le menacé que dans la mesure où il lui réduit ses possibilités de se mouvoir vers l'avant. Reculer devant une brusquerie ne décrit pas seulement un mouvement physique vers l'arrière, mais aussi un renvoi spontané de l'instant présent dans lequel la menace s'agite dans le passé. Dans la peur,

²²² M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. "a) Le phénomène de la fuite.," *op.cit.*, p.409.

le temps apaisant est le passé bienveillant dans lequel l'homme était quitte de toute menace du présent. Ce renvoi au passé dans l'agitation qui apeure, Heidegger ne le décrit pas, car il détermine la peur comme une humeur dérivée de l'extérieur et qui ne peut donc pas avoir fondamentalement des effets dans l'essence temporelle de l'homme.

Dans la peur, le Dasein, se réfugiant dans le passé peut tenir des propos comme : et pourtant jusqu'ici tout allait bien, nommant pour ainsi dire son passé proche. Cette analyse que nous proposons au sujet de la peur donne à voir que dans la peur, le Dasein est *ra-ppelé*. C'est ainsi que la peur ne fait pas progresser, c'est-à-dire ne mobilise pas l'essence humaine vers de nouvelles aventures, vers cette autre extase du temps qu'est le futur. La peur renferme l'avoir-été du Dasein dans son présent inquiétant. Dans la peur le Dasein, parcourt à nouveau les dangers les dangers déjà parcourus.

C'est ainsi que dans notre commerce quotidien, nous évitons toute proximité avec ce qui menace. L'effrayant n'est parfois pas perçu objectivement comme dans une chose déterminée. Car on peut avoir peur de l'enfer, et pourtant il n'est pas une chose objectivement perceptible et dont le caractère nuisible n'altère aucunement la vie du Dasein dans le monde présent. C'est dire que la peur n'a pas son véritable fondement dans l'effrayant – la chose que je vois, mais dans le Dasein lui-même. Cette idée conséquente (la possibilité fondamentale de la provenance de la peur dans le Dasein lui-même plutôt que dans les étants extérieurs à lui) demeure encore obscure tant que l'angoisse reste à conquérir.

Puisque nous avons dit que la peur vient de ce qui menace, donc ce dernier doit concerner le menacé individuellement. Ce qui menace bouscule ce dont je me soucie. Dans ce sens, ce qui menace me fait perdre les choses du monde auxquelles je m'affaire. La peur touche au pouvoir-être fondamental qu'est l'être-au-monde ; car l'être-au-monde est toujours être auprès de, à-côté de. Toute menace dans le monde brise la quiétude et trouble notre rapport aux choses du monde.

Nous venons de déterminer la peur comme ce qui dérive de la menace des choses qui nous entourent – des étants familiers. Mais quand une peur ne dérive de rien, elle n'est plus la peur au sens ordinaire. Car son fondement n'est pas dans l'étant là-devant, mais dans le rien. Cette peur que l'on éprouve à l'égard du rien est bel et bien ce que l'on nomme l'angoisse. Ce concept, thématiquement longuement par Kierkegaard nous plonge dans une méditation qui le lie à certaines considérations religieuses. Cela pose d'énormes difficultés quant à une entente rationnelle de la notion d'angoisse. Il l'aborde sur fond de notion de péché tout en établissant une distinction entre l'angoisse objective et subjective. Cette distinction donne à penser que l'angoisse objective est opposée à celle dite subjective. Autrement dit, il y aurait une angoisse

dans le monde, et une angoisse dans le sujet que nous sommes. Et pourtant, la différence entre les deux types d'angoisse chez Kierkegaard n'est qu'une nuance qui pose l'une comme étant antérieure et l'autre postérieure.

En effet, l'angoisse objective n'a rien d'objectif tant que le qualificatif pose la nécessité d'une chose réelle qui l'incarne et la suscite. Elle n'est dite objective que dans la mesure où elle ne s'est pas encore emparée du sujet. C'est dire que l'angoisse a existé sans une réalité qui puisse constamment l'incarner. Existant en dehors de l'homme, elle n'était qu'une possibilité et non une réalité constatable ou factuelle. Et pourtant, Adam l'a éprouvée en tant que possibilité. Elle fit son entrée dans Adam et devint subjective par le péché, par la connaissance du bien et du mal. Elle advint dans l'homme avec la distinction du bien et du mal. Mais bien avant, elle n'existait qu'à titre de possibilité de cette distinction dans l'homme. L'analyse de l'angoisse chez Kierkegaard pose, pour ainsi dire, la méditation sur un sommet inaccessible par la simple raison. Car désignant le péché comme la cause de l'angoisse subjective, Kierkegaard²²³ reconnaît que le péché ne relève d'aucune branche de la connaissance. Il est au contraire le moment où l'homme trébuche face au commandement divin. L'homme coupable, c'est-à-dire le pécheur, se met dans un rapport hostile à Dieu. C'est à cet instant de l'existence humaine que l'angoisse fait son entrée dans l'homme. Puisque l'hostilité à la piété ne se montre que dans l'isolement de l'homme face à Dieu, ce rapport ne peut donner lieu à une étude rationnelle. La question de l'angoisse sombre dans une thématique dogmatique chez Kierkegaard, lorsque ce dernier l'aborde sur fond de la problématique du péché.

La difficulté croît davantage dans la méditation de l'angoisse chez Kierkegaard dans la mesure où l'angoisse n'atteint pas individuellement les hommes dans leurs rapports singuliers à Dieu, mais atteint l'humanité tout entière en affectant le premier homme : Adam. Ceci dit, l'angoisse se transmet de la même manière que se transmettent les caractères physiologiques. Cette difficulté se résout par la simple croyance mystérieuse de la commission du péché par un seul homme et de sa transmission au reste de l'humanité. Le péché n'étant pas une réalité concrète posée là-devant, l'angoisse par ailleurs ne peut être localisable dans un étant hors de l'homme. Mais qu'est-ce qui angoisse l'angoisse ? *« Mais qu'est-ce qu'alors ? s'interroge Kierkegaard. Rien. Mais l'effet de ce rien ? Il enfante l'angoisse. C'est là le mystère profond de l'innocence d'être en même temps de l'angoisse.*

²²³ S. Kierkegaard : *Le concept de l'angoisse. "Introduction,"* tr. fr., K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p.21.

Rêveur, l'esprit projette sa propre réalité qui n'est rien, mais ce rien voit toujours l'innocence hors de lui-même [...] La réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès qu'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angoïsser²²⁴ ».

Le statut du rien est ici posé. C'est en effet le rien qui est la cause de l'angoisse. Mais qu'est-ce qui engendre le rien ? Il vient de la réalité de l'esprit. Il est intrinsèquement "l'esprit," cette instance qui pose une réalité autre en dehors d'elle-même et qui tente de la saisir. Le jeu de dédoublement est la manière dont l'esprit se réalise. Dans sa réalité, cet autre qu'il pose et auprès duquel il s'aventure ne se donne point dans une réalité concrète. Le possible de l'esprit n'est rien et c'est ce rien qui angoisse sans cesse. L'angoisse est donc la possibilité d'être hors de soi mais jamais la réalité de cette possibilité, si tant est que réalité rime avec la présence objective. En quête de soi-même posé en dehors de soi, l'aventure de l'esprit succombe face à sa propre réalité qui n'est rien du tout. Ce rien fuit et s'éloigne de l'esprit qui le procrée alors que ce dernier avance. Dans l'angoisse, ce qui est mis en relief est l'essence de l'homme en tant qu'elle est portée vers le dehors.

Dans sa pensée, Kierkegaard dit que le mystère profond de l'innocence est d'être en même temps l'angoisse. L'angoisse est la peur du rien. Ce rien qui angoisse augmente son mystère dans la mesure où l'esprit s'angoissant ne se rapporte pas à quelque chose de précis, mais au rien tout court. L'innocence est l'innocence du néant. Ce qu'on ignore a pour nom *le rien*, ce qui n'a pas de réalité. Car l'esprit ne peut-être quitte de lui-même comme il ne peut saisir son double opposé qu'il pose lui-même. Ceci dit, l'homme peut se préserver de la peur, mais pas de l'angoisse. Car la manière d'être de l'esprit est tout le temps de s'engager dans une aventure dont le destin demeure quelque chose d'indéterminé. L'imprécision et l'indétermination sont les modes opératoires de l'angoisse.

L'angoisse nous met en présence de ce qui n'est pas. Cette vision vertigineuse se montre toujours incapable de saisir du regard l'insondable abîme qui interpelle l'œil. C'est en cela que, comme le suggère Kierkegaard, « on peut comparer l'angoisse au vertige [...]. De même l'angoisse est le vertige de la liberté, qui naît parce que l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche²²⁵ ». D'où vient l'angoisse ? Elle naît du vertige de la liberté. L'esprit tente de saisir son possible qu'il pose dès qu'il se réalise concrètement afin d'établir la synthèse. Il échoue et

²²⁴ S. Kierkegaard : *Le concept de l'angoisse*. "5. Le concept de l'angoisse," *op.cit.*, p. 46.

²²⁵ S. Kierkegaard : *Le concept de l'angoisse*. "2. L'angoisse subjective," *op.cit.*, p. 66.

continue d'échouer. Cette volonté de saisir ce fantôme qui le tente toujours et qui l'interpelle sans répit, est, pour reprendre l'approche de G-F. Duportail, l'ultra-chose²²⁶. Dans l'angoisse, l'ultra-chose dépose en nous les pulsions qui attirent et repoussent concomitamment. L'approche psychanalytique de Duportail postule la jouissance comme pulsion fondamentale du néant qui angoisse. Cette pulsion qui néantise, dans une certaine manière, notre être-au-monde procure au Dasein la sensation anticipée de la mort. Car dans la jouissance, l'homme suspend le cours du temps et incorpore les trois dimensions temporelles.

Cette pulsion dans laquelle s'établit la réunion du temps provient de la chair. Cette dernière se donne à voir comme étant la quatrième structure de l'existence dans laquelle la cohésion du temps se joue. Mais à ce niveau de notre méditation, le profit que nous tirons en évoquant les thèses de Duportail, consiste à montrer que l'existence humaine est entendue comme une dynamique des trous. Nous sommes dans le détresse car nous ne pouvons boucher ces trous pour que nous ne sombrions pas dans les creux de l'être. Car « nous sommes frappés de stupeur devant ce néant qui ne se donne à saisir que dans un pathos en manque de clarté, comme face à un événement qui nous sidère²²⁷ ».

L'homme ne peut se détourner du néant de l'angoisse, car il (le néant de l'angoisse) se rapporte vivement à lui comme un complexe des pressentiments reflétés en eux-mêmes. Ce paquet qui le concerne sans être quelque chose de précis le taraude toujours. Mais cette prédisposition *nulle* ne signifie encore rien tant que le péché n'a pas été commis. Une fois que la faute est commise, l'homme se hisse au-delà de lui-même et atteint ce préalable qui s'est montré jusqu'ici comme un néant.

Mais que devient ce néant une fois qu'il hisse l'homme jusqu'à son pallier ? Ce néant demeure ce vide qui se présuppose lui-même. Il ne transite pas l'homme vers quelque chose de concret, mais vers l'abîme qui fonde le péché. A ce stade, la liberté s'affaisse et s'évanouit. Le péché achemine l'homme vers l'abîme. « Car le salaire du péché, c'est la mort [...] »²²⁸. La culpabilité met l'homme en présence du vide qui fonde le péché. Le gage du péché, son salaire c'est la mort.

S'angoisser signifie posséder ce quelque chose que nous venons de nommer, le rien. Il n'est rien de ce qui survient dans le monde, puisqu'il précède tout pouvoir-être du Dasein-au-monde. Nous venons de caractériser l'angoisse comme la menace du rien. Mais qu'est-ce que le menaçant menace-t-il ? Heidegger dit que « ce qui est menacé, ce n'est plus telle ou telle

²²⁶ G-F. Duportail : *Ibidem*. p. 14.

²²⁷ G-F. Duportail : *Ibidem*. p. 14.

²²⁸ *Romains* chapitre 6, Verset 23, in : *Bible de Jérusalem*.

préoccupation, c'est bien plutôt *l'être-au-monde comme tel* [...] Ce dont s'angoisse l'angoisse est *l'en-quoi de l'être-au-monde* et ce *pour quoi* on s'angoisse dans l'angoisse, c'est *ce même être-au-monde lui-même*, et à vrai dire dans le découvremment premier qu'il fait de « ne pas être chez soi »²²⁹ ».

Heidegger tente de montrer ce dont s'angoisse l'angoisse. Il dit que c'est *l'en-quoi de l'être-au-monde*. C'est en effet le monde dans sa mondanité qui tombe sous la menace. Car ce qui s'angoisse dans l'angoisse c'est l'être-au-monde en tant que structure fondamentale du Dasein. Cette structure au sein de laquelle se trouvent tous ses pouvoirs-être s'angoisse du fait de l'étrangeté que l'essence de l'homme rencontre. Dans l'angoisse, l'essence de l'homme prend conscience de sa déportation hors de soi.

Cette mise hors de soi n'est pas un mouvement voulu, encore moins un mouvement auquel il peut se soustraire. Ce qui détermine ce dont l'angoisse s'angoisse et ce pour quoi il s'angoisse, c'est le caractère indéterminé de l'existence du Dasein. « *Ce dont s'angoisse l'angoisse et ce pourquoi elle s'angoisse, c'est le Dasein*. L'être-au-monde comme tel s'ouvre enfin dans l'angoisse, et à vrai dire non pas comme un fait déterminé, mais dans sa *factivité*²³⁰ »

C'est en vue de l'instauration de l'essence du Dasein que l'angoisse s'angoisse. Mais le « ce dont » et le « ce pour quoi » ne constituent pas un seul moment existentiel dans l'angoisse, quand bien même les deux renvoient au Dasein. Cette même chose – le ce dont et le ce pourquoi, qu'est le Dasein lui-même, renvoie à sa double manifestation.

Dans cette disposition affective, il faut noter que le Dasein ne fuit pas devant l'effrayant, devant la peur, mais il fuit devant lui-même. Cet écartèlement de l'essence de l'homme requiert désormais que le Dasein se démarque constamment de l'étant là-devant et approfondisse son existence. Car dans la *pré-occupation* quotidienne, le Dasein étant là dans son commerce avec les étants présents, son être est en même temps projeté dans le futur et s'angoisse du temps et de l'événement *a-venir*, des choses dont il n'a pas la maîtrise.

Pour Heidegger, « l'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un étant quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'*errer (Irren)*²³¹ ». Le paradoxe de l'errance chez Heidegger est tel que l'homme s'affairant aux choses déterminées et s'assurant de son être et de comment il le dispose objectivement,

²²⁹ M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. "b.) l'angoisse et l'inquiétude.", *op.cit.*, p. 419.

²³⁰ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 420.

²³¹ M. Heidegger : « VII.- La non-vérité en tant qu'errance. » *Question I et II.*, *op.cit.*, p.186.

cet homme-là erre. Partout où l'homme se cramponne à un étant, où il est certain de son savoir, de la maîtrise de son art, il demeure dans l'errance. Que devient l'errance ? En ce sens, l'errance n'est pas l'absence de tout appui ou de tout espace vital convenable à lui dans la réalité. L'errance est une structure de l'existence qui marque le dévalement de l'essence de l'homme au sein de la quotidienneté. Dans l'errance, le Dasein végète dans l'entente ontique et s'égare dans la prise de l'étant plutôt que de se mettre en présence du mystère.

Dans l'errance, c'est la perte du moi qui se détermine aussitôt que l'homme se met dans un commerce avec l'étant. Mais comment se construit un tel rapport ? C'est un rapport qui n'est pas voulu et auquel l'homme ne pourrait se soustraire. Il régent l'essence de l'homme en tant qu'il est un étant-au-monde. C'est parce que l'homme est appelé à une préoccupation qui le pose toujours en présence de l'étant en vue de le connaître à la lumière de son être (de l'homme) qu'il erre. L'homme errant s'attèle à l'ordinaire et au courant et se confond avec lui. C'est parce qu'il prend en vue l'étant, une chose déterminée et qu'il se réduit à l'étroitesse de la chose en vue, c'est en cela il s'égare, cet égarement – *die Beirrung* – est l'errance.

Le savoir de l'étant fait errer, celui du mystère y met fin. L'être advient-il après que l'étant se soit manifesté ? Assurément non. Car une telle entente donne à penser que l'être s'abrite derrière l'étant. L'étant se manifeste et n'acquiert cette précellence devant l'entente ontologique que dans la mesure où l'essence de l'homme se meut dans l'oubli du mystère. Partout où la connaissance humaine saisit limpide l'objet auquel elle se rapporte, un tel connaître butte contre la simple présence du connaissable et ne se soucie pas de l'inconnaissable. Et une telle prise de vue précise et certaine est un égarement pour quiconque se contente de cette pleine objectivité. Car tout ce qui apparaît peut disparaître. Mais en quoi un savoir certain de l'étant qui se fonde sur l'essence de l'homme devient-il une menace ? C'est une question que Heidegger ne pose pas et à laquelle nous ne pourrions répondre en tenant compte de quelques allégations heideggériennes à ce propos. Car nous ne pensons pas qu'un savoir certain de ce qu'il sait menace plus que ce qui nous détourne de son visage : le mystère.

Le trouble que Heidegger cause sur l'essence de l'homme tient au fait qu'il recherche toujours à côté de ce qui est su l'insu, à côté du connu l'inconnu, à côté de ce qui apparaît, ce qui disparaît. Comme si l'homme pourrait se tenir dans l'harmonie de ce qu'il ne voit pas et qu'il ne peut approcher en usant de sa raison. La réalité, la *res*, la chose présente tente moins le questionnement heideggérien que son possible, ou bien il n'en parle que pour montrer sa fragilité au regard de ce n'est pas. Une telle invitation à se démarquer de toute forme de

réalité afin de s'ouvrir au mystère témoigne d'une méditation qui dresse le portrait de l'essence de l'homme comme une entité inapte à tout pouvoir de se prendre en charge tout en se libérant d'un monde qui l'excéderait en puissance.

Mais qu'advient-t-il dans l'angoisse ? C'est l'être-au-monde qui s'ouvre dans sa *factivité* et non de manière déterminée. L'existence concrète du Dasein ne détermine pas la simple présence dans un là. Car l'être-au-monde qui s'ouvre dans l'angoisse procure au Dasein sa véritable essence mondaine. Aucun préalable ne peut définir ce qu'est le Dasein, car il n'a aucune prise sur la constitution préalable de son être. Son être fini demeure indéterminé et se déploie de manière *ek-statique*. Le caractère *ek-statique* de son essence s'entend à la manière du temps. Son avoir-été et son avoir-à-être, c'est-à-dire, son passé et son futur déterminent son être-présent.

Ceci dit, l'angoisse n'achemine pas le Dasein en lui faisant parcourir graduellement les moments de son existence dans le monde. Parce que l'angoisse ne pose rien comme ce dont elle dérive, elle n'est donc pas la peur face à laquelle le Dasein recule, mais l'absolue frayeur qui l'appelle à l'accomplissement de son être-au-monde. Le temps de l'angoisse qui détermine l'existence du Dasein dans le monde c'est l'instant soudain. Cette soudaineté n'offre aucune indication temporelle "chronologique" mais "*Kairologique*".

La première détermine et évalue le temps, le dernier ne maîtrise ni n'évalue le temps, mais il place l'homme devant la menace à venir et non devant le futur chronométré. La véritable menace est celle qui voile le moment de sa venue et rend toujours incertain toute planification objective. Nous sommes des étants dont l'essence est ouverte à la menace de ce qui nous atteint, toujours à notre insu.

La philosophie de la détresse doit questionner sans cesse au sujet de cette menace qui nous met tout le temps en péril. Si elle ne trouve pas l'issue, elle aurait néanmoins posé le problème et amorcé le parcours. Cette philosophie aura pour tâche d'ouvrir l'essence de l'homme à ce qui n'est pas afin de rechercher dans ce néant son site. L'ouverture à ce qui n'est pas est d'une manière ou d'une autre la mise en présence de ce qui advient et se produit de soi-même et par soi-même tout en faisant son entrée dans une venue qui n'arrête pas de venir et qui dissimule le dynamisme de ce qui le fait entrer en présence. L'entrée en présence de ce qui advient n'indique pas le temps de sa venue, il vient soudainement et continue de se produire de manière toujours soudaine. L'avenir vient à la rencontre du Dasein. Ce qui compte pour Heidegger, ce n'est pas tant le contenu de la vie, mais son accomplissement. Si bien que tout type de menace faisant rencontre au Dasein dans la quotidienneté importe peu pour Heidegger C'est pourquoi sa méditation se détourne très souvent de tout ce qui s'étale

sous les yeux ou se laisse saisir des deux mains, afin de pénétrer le noyau vide de la vie, lequel destine la vie vers son accomplissement, le rien . Heidegger, en partant de la thématique de l'angoisse tente de montrer que la vie effective doit s'arracher de la pression de l'étant afin de l'ouvrir à ce qu'elle est en elle-même et ce qu'elle devrait être. Cet arrachement à tout ce qui est déterminé ouvre largement l'horizon de l'existence humaine et marque sa marche vers ce qui échappe toujours à mesure que l'homme tente de le saisir. Mais ce qu'il tente de saisir n'est pas un étant là-devant qui le concerne de manière fortuite et avec quoi il peut rompre son commerce. Ce qu'il veut saisir est bel et bien ce qui se destine à lui et l'interpelle comme un existant en faute. Une interpellation à laquelle il est sommé de répondre. Mais comment l'angoisse, une simple disposition affective, peut-elle mettre fin à l'errance ? « Dans l'angoisse, la mondanéité comme telle se présente en une unité avec mon être-au-monde, sans que quelque réalité déterminée soit mise en relief ce faisant²³² ».

L'angoisse ouvre le Dasein à l'essence du monde. Cette dernière, l'essence du monde, ne se donne pas à travers la composition des étants qui le constituent *ontiquement*. Cette union avec le monde ne se présente pas comme un rapport qui s'établit après coup, avec le Dasein existant d'un côté, et la mondanéité du monde de l'autre, puis le moment de l'union advient dans l'angoisse en ouvrant l'un à l'autre. C'est en effet cette disposition affective qui ouvre le Dasein à une dimension où les étants présents-sous-la main ne peuvent interférer. Mais ce qui appelle à une telle réalité est le fondement même de l'être-au-monde, c'est-à-dire la structure fondamentale de l'existence. Au-monde, le Dasein a le pouvoir d'être affecté par ce qui n'est pas. Cette affection par ce qui n'est pas encore réel est une disposition ontologique qui compose l'essence de l'homme ; en ce sens que ce qui l'affecte essentiellement précède toutes formes effectives et les fonde.

L'angoisse est cette expérience pure du Dasein dans le monde. Cette pureté tient au fait que le Dasein dans l'angoisse est retranché de tout savoir sur les étants déterminés. Il est mis en présence de son être en ce qu'il n'a rien qui puisse le fonder. Ce rien qui fonde l'essence de l'homme le précipite dans une *co-appartenance* avec le monde. L'essence de l'homme se rencontre en un sens éminent avec le monde dans la mesure où le rien qui l'absorbe se montre comme l'instance privilégiée dans laquelle le monde dans sa mondanéité consume l'homme essentiellement et le dévoile comme un rien. Dans cette rencontre tragique, Heidegger dit qu'« il est alors possible qu'au moment même où l'on quitte le monde, où le

²³² M. Heidegger: *Ibidem*, p. 420.

monde n'a plus rien à vous dire et où personne non plus n'a rien à vous dire, qu'à ce moment-là justement l'être-là et le monde se montrent²³³ ».

Il met en relief deux pouvoir-être du Dasein qui se retranchent du moment où l'essence de l'homme et la mondanité du monde célèbrent leur union. Ces deux possibilités d'être sont en effet énoncés en un seul : le dire, lequel renvoie d'une manière ou d'une autre à l'autre pouvoir-être – l'entendre. L'homme quittant le monde réalise une rencontre éminente avec l'essence du monde, laquelle rompt avec toute manière d'être-au-monde et l'appelle à un intime silence. Tout rapport à l'étant s'estompe, et le Dasein est mis en présence d'un pouvoir-être qui limite tous ses modes d'être. Ce pouvoir-être est bel et bien la mort. Ainsi, l'angoisse est maintenant angoisse de la mort et non la peur de mourir.

L'analyse de l'angoisse pose une difficulté au but que nous nous sommes assignés dans cette percée. Car il est question, ici et maintenant, de mettre fin à l'errance afin de concéder à l'homme le nouveau sol sur lequel son essence pourra trouver le milieu ontologique adéquat. Or, au cours de notre méditation, la thématique de l'angoisse est en train de mettre à nu les fragilités fondamentales du Dasein. Car l'angoisse met l'homme en présence de ce qu'il ne peut commander, de ce qui excède son pouvoir et qui l'appelle irrésistiblement à mourir. Mais la mort, ce pouvoir-être fondamental n'est jamais extérieur à la vie. La mort est une fin qui coexiste à la vie. Au sujet de la question de la mort, nous ne pourrions pour l'instant nous en parler longuement. Mais nous ne pourrions en faire l'économie alors même que nous discutons de l'être-au-monde qui n'est en effet que l'être pour-la mort. La difficulté qui affleure dans les thèses fondamentales de l'ontologie heideggerienne est que toute tentative de sa part qui consiste à penser l'essence de l'homme s'oriente vers la mise au jour d'un espace, lequel serait le vrai milieu ontologique, *l'éthos*²³⁴. Cette volonté d'établir la topologie de l'être chez Heidegger temporalise du même coup l'espace. Car le séjour détermine déjà le temps d'habitation dans un lieu. Ce milieu où il doit *sé-journer* (habiter pour un temps) est le lieu où la vérité aménage son site et ménage du même coup l'homme. La vérité prend l'allure d'un mystère car elle n'est point captivée dans nos activités courantes, y compris dans notre savoir de l'étant. Mais toute description du milieu, quand elle se démarque de l'espace réel s'égare toujours. L'entreprise philosophique de Heidegger se fourvoie dans une sorte de cosmologie de l'impossible. Tout lieu par excellence qui abrite l'essence de l'homme se montre comme une pure construction dénuée

²³³ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 421.

²³⁴ « *Ethos* signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. » (M. Heidegger : « *Lettre sur l'humanisme*. » *Question III et IV.*, tr. fr., R. Munier, Paris, Gallimard, 1966, p. 115-116).

de toute réalité. On peut le constater quand il écrit : « Quand les dieux appellent la terre et que, dans cet appel un monde résonne en écho, et qu'ainsi l'appel vient se faire entendre comme être de l'homme c'est-à-dire le là – [...]»²³⁵.

L'appel de la terre par les dieux est au fond l'appel des terrestres par les célestes. Les dieux en effet appellent les hommes. Dans cet appel, l'élément sonore fait être un monde ; cet élément sonore est le monde même. La manière d'être de ce monde est ici montrée, l'écho qui résonne dans l'appel des dieux. C'est dire que l'appel des dieux fait instaurer le monde. Une autre chose ici, dans cette thèse, dont l'intérêt s'avère capitale est la détermination de l'essence de l'homme à partir de cet appel. Cet appel est entendu comme étant l'être de l'homme. L'homme est en effet un appelé, et Heidegger lui assigne la tâche de porter cet appel et de préserver l'ouverture aux dieux comme la condition de possibilité du monde qui doit continuer à s'instaurer à mesure que cet appel garde sa pleine résonance. L'homme tourné vers l'écoute de cet appel est dans sa vocation la plus insigne. Appelé par les dieux, *voco, vocat, vocare* – appeler, il porte essentiellement le logos - parole comme cosmos – monde ; *aion* – durée cosmique. Monde et temps deviennent des traits essentiels de l'homme.

L'angoisse met l'homme en présence de cet espace-temps qui s'ouvre mystérieusement. L'espace-temps sont les catégories fondamentales de l'homme. Dans le questionnement heideggérien, l'espace et le temps ne sont pas des déterminations extérieures à l'homme ; ils sont des modalités de son être, mieux ses manières d'être. Heidegger contourne cette difficulté de se représenter l'union de ce qui a l'apparence de l'immobile et du mobile, espace – temps, en partant de l'essence de l'homme au monde couplée ontologiquement avec l'espace et le temps. Le Dasein-au-monde est déjà dans le temps de sa vie finie. La fin de l'errance n'est donc pas, objectivement parlant, la présence du Dasein dans un espace donné ; mais son absolue exposition à l'appel de son destin. L'appel résonne dans l'angoisse et libère le Dasein de l'étant. Dans l'angoisse, le monde qui résonne place l'homme en présence du mystère et l'ouvre au vide de la vie. Ce vide n'est pas celui de l'espace physique dans lequel l'homme est déporté et placé en présence des objets auxquels il est accoutumé. Il n'est pas non plus le simple inassouvissement d'une attente ou d'un souhait. Ce vide, entendu positivement est une plénitude en présence de laquelle rien n'est encore tranché mais attend de l'être. Cette plénitude en face de laquelle l'homme est appelé à se présenter et qui le tourmente du fait de son caractère inépuisable lui coupe le souffle. Dans un tel appel, l'homme est convié à la tâche qui consiste à insérer ce vide inépuisable dans une méditation

²³⁵ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avance. "281. La langue (son origine),"* op.cit., p.578.

qui ne se contente pas d'une partie qui se détache du tout, mais de la totalité comme *urgence* du questionnement et de son appartenance à cette totalité comme une essence finie. Tenant compte de la finitude, le questionnement veut ouvrir l'essence de l'homme à un espace de jeu qui embrasse tout étant dans un questionnement qui prend en compte le visible et l'invisible, le présent et l'absent comme faisant partie d'un même tout. Une telle méditation prétentieuse leste l'homme d'un poids qu'il ne peut porter, ni d'un questionnement qu'il ne peut formuler. Car comment penser le même Dasein en présence de ce qui ne peut se plier à son pouvoir questionnant, et lui demander d'accomplir une telle tâche. Sauf si l'on demande à l'homme de renoncer au réel en vue du possible ou au détriment de l'impossible.

Mais que signifie le possible²³⁶ ? Pourquoi le possible concerne-t-il essentiellement l'homme ? L'homme se rapporte-t-il au possible comme à une réalité en perspective, c'est-à-dire celle qui suit nécessairement celle qui vient de se réaliser. De qui ou de quoi dépend le possible ? Dans le possible, le Dasein n'est point porté vers la chose suivante dont il érige les cadres dans lesquels elle peut être accueillie. Un tel possible serait une simple réalité que l'homme stimule de ses propres vœux et règle l'avènement quantitatif et qualitatif de ce qui se produit après coup. Le possible à son temps, il étend par ailleurs son règne au-delà de la sphère de la volonté humaine. Au sujet du possible et de son effectuation dans le temps, Vladimir Jankélévitch écrit :

« *L'aventure est liée à ce temps du Temps qu'on appelle le futur et dont le caractère essentiel est d'être indéterminé, parce qu'il est l'empire énigmatique des possibles et dépend de ma liberté ; le possible n'est-il pas ce qui peut être ainsi ou autrement, et qui sera ceci ou cela selon mon courage selon les risques que je consentirai à courir, selon ma bonne ou ma mauvaise chance ?*²³⁷ ». Il semble subordonner le possible à la liberté de l'homme, c'est-à-dire à son pouvoir de décision. Mais la difficulté affleure sitôt que nous l'entendons de la sorte. Puisqu'il baigne dans un temps dont je suis certain de son avenir, mais toujours incertain de quoi il est porteur.

Le futur en soi n'est pas indéterminé en termes des choses dont on ignore l'existence. On sait qu'il viendra, parfois on dit même qu'on va l'attendre. Mais la certitude de sa venue n'est pas la même chose que le savoir de sa réalité. Par ailleurs, ce qui est attendu n'est

²³⁶ « Dans SZ, le possible s'articule de trois manières différentes : 1/ *Möglichkeit* (possibilité) ; 2/ *Seinkönnen* (Potentialité) ; 3/ *Ermöglichen* (possibilisation). Premièrement, en tant que *Möglichkeit*, le possible se révèle être d'horizon mondial des « possibilités » vers lequel (*woraufhin*) l'homme se projette dans sa transcendance temporalisante ; horizon de possibilités qui seul peut conférer un sens à notre monde actuel. » Cf. R. Kearney : « *Heidegger, le possible et Dieu.* » *Heidegger et la question de Dieu.*, Puf, 2009, p.155.

²³⁷ V. Jankélévitch : *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux. "L'avènement de l'avenir."* Paris, GF. Flammarion, 2017, p. 91.

assurément pas le temps, mais son étoffe, ce qui le remplit à titre de réalité. Que le futur soit porteur de bonheur, voilà ce que l'on attend impatiemment, et s'il est plein de promesses malheureuses, on le répugne et on préfère que le présent puisse durer. Le possible plié à ma liberté est en effet la réalité fragile, celle qui se règle au pouvoir de mon regard, qui *peut* être modifié par moi, pourvu que ma force triomphe.

Une telle réalité soluble – malléable n'est point pour nous le possible. C'est à ce niveau-là que le propos de l'auteur accouche d'une difficulté et suscite du même coup notre distance critique. Car que je consente à courir un risque, que je sois courageux, optimiste ou pessimiste, je me résous toujours à aller vers des horizons ambigus, qui portent le secret équivoque de ce que sera ma réalité future. Le possible ne s'épuise pas dans ce que ma liberté fait d'elle, mais dans la manière dont elle l'accueille. Elle l'accueille, et donc ne le façonne pas, parce qu'il s'offre à ma volonté sans le concours de mon pouvoir-faire. Un vœu qui se réalise n'est pas un possible qui se concrétise, mais une réalité voulue qui se produit. Un tel *se produire* n'est toujours pas une présence objective déterminée qui se manifeste dans mon champ visuel, mais il peut être une réalité interne qui comble mon être à l'insu de mes sens : telle la venue en moi de ma foi, une parole vraie qui m'enchaîne dans son évidence et me procure la tranquille attente, ou une espérance paisible.

Le possible est un horizon dans lequel tous les contraires ont manifestement l'amour de leur haine. C'est un lieu d'où règne le paradoxe des liens qui aiment à se rompre, il est quitte de l'identité, réductible aux différences entremêlées. Le possible n'est pas une réalité suspendue, il n'est pas non plus le potentiel, car ce dernier est une détermination de la matière, l'attribut d'une chose, lequel (potentiel, potens) par activation peut devenir une puissance en acte *Kratos*.

Le possible rend possible le réel et demeure le foyer du déploiement de tout ce qui est, peut être et ne peut être. Il est en deçà de la partition qui s'établit entre l'être en acte "*entelecheia/eidos*," et l'être en puissance "*dunamis*." L'être en tant que possible est le lieu d'où les contradictoires se montrent et précèdent tout jugement moral : le bien et le mal, toute appréciation désignant la matière : le bon et le mauvais, tout temps quantifié en duré : maintenant et après, et en extase séparée : passé-présent-futur, et tout espace déterminé : ici et là-bas, à côté, devant et derrière.

Dans le possible, tantôt prédomine le péril qui nous flatte dans l'envie héroïque, tantôt l'horreur qui bouche cette envie, le possible est *tous* les deux, car *tout est possible* dans la vie, dit-on ! Mais dans l'envie du péril, rien n'est donné. Entre le vide qui effraie ou horrifie et le désir de l'horreur, dans cet intervalle se trouve l'homme. Il ne se ferme ni ne s'ouvre par

moment, toujours entrebâillée. « Mais dans les deux cas la tension qui se crée entre l'horreur du vide et le désir hasardeux peut aller jusqu'à l'angoisse²³⁸ », allègue Jankélévitch. Le paradoxe du désir c'est d'être la tension du rien, une positivité négative. Nous sommes des étants dont l'être n'est essentiellement rien du tout. La détresse est en ce sens ce trou ontologique, ce rien qui angoisse et émeut.

L'homme en présence de ce vide accède à ses pouvoir-êtres de manière fondamentale. Accomplissant cette fuite-au-devant de lui-même dans l'angoisse, le Dasein est mis en présence du lointain, porté au dehors constamment. « [...]Ce lointain et ce qu'il recèle d'indécidabilité se montre à nous la mise à couvert de cela que – suivant cette ouverture – nous nommons le : Dieu. Ce « lointain » de l'indécidabilité précède tout « espace » pris isolément, il est avant n'importe quel écoulement de temps mis en relief²³⁹ ». Ce en présence de quoi l'homme se trouve dans sa projection angoissante est le mystère où tout garde et préserve encore sa pleine pureté. Rien n'est sous sa commande et tout se soustrait à son regard. Le génie de l'homme perd sa toute-puissance et se contente de ce qui se dérobe. Dans cet espace de jeu, toute mesure et dimension tombent. Le monde se présente comme une réalité encore étrangère à l'homme. Cette étrangeté inquiète parce qu'elle délivre l'homme de l'ordinaire et l'ordonne à la mesure de l'être.

Ce n'est que dans cette mesure que l'espace cesse d'être ce qui entoure et qui contient l'étant et le temps comme ce qui s'écoule dans un espace plein d'étants. Aucune fixité ni mouvement autre ne détermine cet état du monde. Il est le lieu où le visible et l'invisible baignent dans une *co-appartenance* sans déterminer le site particulier de chacun ni les distances qui les séparent. Là-où tout acte de fondation se glisse dans le hors-fond – *Ab-Grund* et désigne ce dernier comme abri de l'être, là seulement se déploie le site où l'homme trouve son abri. « Dans ces conditions l'angoisse ne « voit » plus de différences à faire entre un « ici » et un « là-bas » à partir duquel approcherait ce qui menace. Que le menaçant ne soit *nulle part* est caractéristique de l'angoisse du devant-quoi de l'angoisse²⁴⁰ ».

L'absence « d'ici » et de « là-bas » dans l'angoisse ne caractérise guère en priorité l'absence de l'étant présent dans des lieux déterminés. Ce qui en effet est visé en premier dans l'angoisse est l'absence des espaces déterminés ou morcelés. Le *nulle part* est bien entendu cet espace qui s'ouvre et met en présence du Dasein le monde dans sa mondanéité. A

²³⁸ V. Jankélévitch : *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, op.cit., p.115.

²³⁹ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance*, "242. L'espace-et-temps comme hors-fond." op.cit., p.435.

²⁴⁰ M. Heidegger : *Être et Temps*. "40. La disponibilité fondamentale de l'angoisse : une insigne ouverture du Dasein," op.cit., p. 235-236.

contrario, ce devant quoi qu'éprouve la peur se manifeste toujours à travers un étant particulier qui menace et étreint le Dasein en obstruant toute ouverture. C'est pourquoi nous avons fait constater que la peur n'ouvre pas à l'inconnu. Car elle obstrue l'ouverture à l'inconnu. En ce sens, la peur clôt toujours l'horizon en face. Elle n'aime pas le voisinage d'un étant dont la maîtrise lui échappe.

L'angoisse ravit le Dasein dans une ouverture où le menaçant est quelque chose d'indéterminé. Cette *indéterminabilité* de la menace place le Dasein en présence de lui-même et le libère de toute affection ontique et de tout rapport à d'autres Dasein. Cet esseulement confère au Dasein la possibilité de décider de ce qu'il veut être et de se saisir soi-même. La possibilité de se saisir-soi-même n'a lieu que comme le Dasein dispose en propre son être. Cette disposition de son être est toujours du même coup accompagnée de la disposition de l'être des autres Dasein et de la possibilité de devenir autre que ce que l'on n'est pas.

Mais pour se démarquer de l'étant en vue de l'être, c'est-à-dire quitter une menace qui égare (errance comme égarement de l'homme relativement à la vérité de l'étant plutôt que de l'être) pour celle qui met en jeu toute l'existence en lui retirant tout fondement, il faut établir la transition. Car la pénétration dans l'histoire de l'être exige qu'on quitte le questionnement de l'étant pour celui de l'être. Ceci, au moyen d'un saut. Quand doit avoir lieu le saut ?

Le saut dans l'abîme ne peut être périodique. Heidegger accroît la difficulté des solutions qu'il propose en déterminant l'histoire de l'être hors du calcul et du temps qui s'écoule. C'est un moment où la méditation s'affronte à ce qui ne peut se donner pleinement dans le concept et être déterminé à titre de ce qui doit demeurer ainsi. Mais pour parler de la transition, celui qui accomplit le saut doit commencer par questionner le premier sol sur lequel il a fait fond. Comment la méditation a-t-elle envisagé l'étantité de l'étant au premier commencement ? « *Au premier commencement, l'être (l'étantité) est amené à la pensée (par le νοειν et λέγειν), amené à être vu et posé en l'ouvert de son règne, afin que l'étant lui-même s'y montre. A la suite de ce commencement, l'être (l'étantité) en vient à devenir ύποθεσις, et plus exactement ανυπόθετον, dans la lumière de quoi tout étant et tout non-étant entre en présence*²⁴¹ ».

Heidegger pose ici deux interprétations de l'être. La première met en évidence la vue et le langage. Ce dévoilement n'instaure pas l'être, car il ambitionne seulement de mettre sous les yeux son règne. Dans cette expérience de l'étantité de l'étant, Heidegger dit que l'étant lui-même s'y montre. Cette expérience grecque de l'être ne consiste qu'à le montrer.

²⁴¹ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance. "IV. Le saut," op.cit., p. 264.*

Montreurs de l'être dans sa dispensation, les Grecs n'avaient pas la prétention de l'instaurer. Dans la deuxième expérience de l'être, ce dernier devient ce qui est susceptible d'être posé – hypothèse. Parce qu'il est posé en premier, l'être est *a priori, essentia, idea*. L'être devient ce qu'il y a de commun comme une simple idée que l'on partage, un point de vue. Mais en tant que cause première, il est de l'ordre de l'Absolu, ce qui ne peut être contesté ou remis en cause.

Dans l'autre commencement, l'étant doit se mettre à la merci de l'être. Il doit porter l'allégie de l'être, *Lichtung des Seyns*. Cette "allégie" mieux, cette illumination que l'étant doit porter manifeste du même coup ce qui l'illumine et l'*apprésente* comme *avenance*. L'étant ne reçoit sa vérité dans l'autre commencement que s'il est mis en jeu comme ce qui est sacrifié à l'être. Cette mise en jeu est en effet le saut, la projection. Mais dans la projection, celui qui saute ou se projette se place au cœur de ce qui s'ouvre et contemple cette ouverture comme espace de jeu où il joue le temps de sa vie. Cet espace de jeu dans lequel le temps de la vie se joue doit être inséré dans le dire. C'est la tâche du Dasein au temps de la détresse.

Jusqu'ici nous sommes en train de méditer la possibilité de faire irruption dans le monde afin de mettre fin à l'errance. Nous avons déterminé l'angoisse comme étant la possibilité de redonner au Dasein son vrai monde. Car dans l'angoisse, nous venons de l'évoquer, l'essence de l'homme et celle du monde s'unissent. Mais la difficulté qui jalonne cette méditation est telle que l'angoisse ne fait pas découvrir au Dasein la mondanité du monde comme une réalité extérieure à son essence, mais la dévoile comme sa propre essence qui n'a de cesse de se recouvrir à mesure que le Dasein s'empêtre dans son rapport à l'étant au sein du monde. En toile de fond, mettre fin à l'errance, c'est accéder à son essence.

Nous venons de faire un deuxième pas relativement à la problématique de l'essence de l'homme. Cette tentative n'a pas encore accédé à la pleine entente de l'essence du Dasein. La conquête de cette essence est en train d'être élaborée sur fond de la thématique de l'essence du monde dans son rapport à celle de l'homme. Le dévoilement de cette union comme une unité indéfectible pose la question de l'ouverture ontologique de l'essence de l'homme. Cette ouverture ne se laisse saisir que si le Dasein lui-même est thématiqué à la lumière de la question de l'être. Mais la question de l'être elle-même ne pourra être méditée qu'au moment où le Dasein se dévoilera dans l'ensemble de ses structures. Une fois que l'existentialité sera conquise en totalité, l'essence de l'homme va être accessible.

L'attestation de l'angoisse comme disposition affective qui retranche le Dasein de l'ordinaire nous place déjà en présence d'une quête de soi sans détour via la quotidienneté. La

difficulté qui a émaillé ce moment est le fait que ce qui angoisse n'apparaît pas là-devant. Mais dans la quête de soi-même, le Dasein accomplit cette marche au-devant de lui-même et s'extériorise toujours en se regardant comme autre que soi. Cette extériorité de l'*ek-sistence* voit le jour aussitôt que le Dasein-est-au-monde. La structure existentielle dans laquelle le Dasein accomplit une telle projection hors de lui se nomme souci. Ce dernier est l'essence de son existence.

§.3 Le souci ou l'essence de l'existence du Dasein.

Nous déterminons le souci comme essence de l'existence du Dasein. C'est ce qui transparait d'ailleurs dans le titre même. Mais avant d'accéder pleinement à la thématique du souci comme essence de l'existence du Dasein, nous devrions au préalable entendre les notions de l'existence et de l'essence. La priorité du questionner tombe pour ainsi dire sur la problématique de l'existence et notre interrogation procrastine le problème nommé en amont. Qu'est-ce que l'existence ? Les existentialistes, Sartre en particulier, partent de l'existence pour déboucher sur l'essence. Car, pour lui, c'est l'existence qui détermine l'essence.

La conquête de la notion de l'existence dès le premier abord commence à échapper aux mailles de notre méditation du fait de la formulation quelque peu maladroite de notre énoncé. Cette formulation pose un problème parce que *rien*²⁴² ne précède l'existence. Et pourtant notre propos évoque le souci comme une essence préalable à l'existence du Dasein. L'explicitation de la notion de l'existence reste à conquérir, alors que la première strate qui nous donne accès à elle est d'avance connue et nommée : le néant. Mais pourquoi le néant ainsi conquis est nommé comme la catégorie qui précède l'existence et en constitue le vestibule ? C'est parce qu'il est l'unique instance qui précède l'existence.

L'existentialisme sartrien pose la liberté comme valeur fondamentale qui détermine de part en part l'existence de l'homme. Nous sommes jusqu'ici au niveau des considérations préliminaires de la notion de l'existence. Elles sont dites préliminaires, car elles visent la structure indéterminée de l'existence, laquelle marque l'existence de la frappe du néant. Pour définir son existentialisme, Sartre allègue que « nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine²⁴³ ». La doctrine de Sartre pose ou médite les conditions de possibilité de la vie. En plus de rendre la vie possible, l'existentialisme sartrien place l'homme au centre de tout. La subjectivité humaine doit être celle qui œuvre pour la vérité, l'édifie et détermine son monde. La prétention de son questionner sur l'existence place l'homme au centre de tout.

Le type d'homme qu'il recherche doit exister dans un milieu concret et se laisser saisir comme celui qui œuvre et se détermine soi-même. La définition de la notion de l'existence est en train de se profiler autour d'une description qui pose l'homme comme une essence capable de choisir. Les présupposés des existentialistes sont l'indéterminisme et

²⁴² « L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il est d'abord rien. » Cf. J-P Sartre : *L'existentialisme est un humanisme.*, Paris, éd., Nagel, 1970, p. 22.

²⁴³ P Sartre : *L'existentialisme est un humanisme.*, *op.cit.*, p. 12.

l'indéfinissable. Car « il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté [...]. L'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait²⁴⁴ ». Le refus d'entendre l'existence humaine à partir des préalables qui la saisissent d'avance et l'entendent dans une orientation définissable se fonde sur la notion de liberté.

Pour Sartre, l'existence et liberté ne font qu'une seule et unique chose. L'homme est libre et il est d'ailleurs liberté. Cette conception de l'existence délivre l'homme de toute fatalité. Ce à quoi l'homme ne peut échapper c'est la liberté. Sa prison ontologique le régenté comme une essence ayant le pouvoir de *s'auto-façonner*. Avec Sartre, les structure de l'existence se constituent à mesure que l'homme agit.

La liberté est la loi dans laquelle la nature humaine est enfermée. Elle ne peut tomber en deçà et cesser d'être libre, ni par n'importe quel type de gradation miraculeuse, parvenir au palier où l'existence se défait de la liberté. Car « la nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies, écrit Jean-Pic de la Mirandole [...]. Mais toi, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même²⁴⁵ ». La liberté est la loi de l'existence humaine. L'essence de l'homme s'entend ici à partir d'une loi qui libère, non pas celle qui empêche. Cette loi qui appelle l'existence à se complaire à l'ouverture de l'essence de l'homme se donne à penser comme pouvoir de nier. Ce pouvoir négateur est ce qui définit de fond en comble l'existence. En ce sens, la possibilité de mon agir, de l'existant humain que je suis me place toujours en présence du choix. Le choix nous est échu au moment même où nous sommes déçus, c'est-à-dire jetés dans le monde. Mais la thèse sartrienne sur la liberté décrit l'existence humaine non sans tenir compte du déterminisme dans le monde. Dans *L'être et le néant*, au chapitre intitulé : "Liberté et Facticité : La situation," Il nomme un certain nombre d'excuses qui tendent à relativiser la liberté, ce pouvoir de choisir ou de se choisir.

Ce à quoi l'existence est confrontée au quotidien et qui peut ménager notre impuissance quand elle préfère subir plutôt que d'agir. Le sort qui est fait à l'existence est toujours d'exister dans un monde, dans une famille, avoir l'étiquette d'une classe sociale donnée... Au sein de ces cadres déjà érigés par les autres, nous choisissons notre essence en nous donnant une *fin* que nous pourrions atteindre au sein d'un complexe de choses du monde dans lequel nous nous trouvons. De la sorte, « nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire non pas un

²⁴⁴ J-P Sartre : *Ibidem*. p. 36-37.

²⁴⁵ P. De la Mirandole : « *Sur la dignité de l'homme.* » in : *Œuvres philosophiques.*, Paris, PUF., 1993, p. 5-7.

existant réel, comme celui qui dans la supposition que nous avons faite, viendrait combler notre souhait, mais un objet qui n'existe pas encore²⁴⁶ ».

L'existence libre est toujours guidée par le choix vers lequel elle se projette. Le choix est voulu comme ce qui définit la liberté, en cela il détermine la liberté comme liberté de choisir. Mais que doit-on choisir ? Peut-on dire que tout choix au quotidien rend manifeste la liberté ? Le choix d'une saveur par rapport à telle autre, d'une couleur par rapport à telle autre sont-ils ici concernés ? Ces questions n'auront de réponses censées et ne seront elles-mêmes censées que si nous entendons le but que nous nous sommes assignés au cours cette problématique.

Notre propos consiste en effet à tirer au clair la notion d'existence afin de déterminer par-là l'essence de notre Dasein. Le concept en lui-même, à mesure qu'il échappe à tout pouvoir de le cerner une bonne fois pour toutes nous a placé dans un premier temps en présence du néant qui l'accompagne et le détermine. Ce refus de recevoir telle ou telle essence est le fait que l'essence de l'existence se pose comme liberté et repousse toute sorte de borne qui la catégorise aussitôt qu'elle se pose. Ceci étant, la liberté et l'existence sont mises sur un même plan. Exister, c'est être libre. Mais de quoi l'existence humaine est-elle libre ?

Elle est libre de choisir ce qu'elle veut être. Cela dit, la liberté de choisir, est la liberté d'être. Être libre c'est choisir son essence. Et cette essence vers laquelle l'homme se projette, Sartre la désigne comme une fin. Une fin, Sartre le dit bien, est un objet qui n'existe pas encore. La fin n'est pas tout étant dont j'attends l'existence dans un futur, et laquelle – existence, se tiendrait en dehors de mon projet ou de mon pouvoir. La fin est *l'être soi projeté* et dont la réalité *a-venir* est contenue dans l'ensemble des actions que je pose. La fin est entendue comme ce qui définit mon existence comme essence libre, libre de se constituer de telle ou telle manière et d'avoir une réalité dont je suis moi-même le forgeron. La fin, disons-le dans la faiblesse de notre langage, est mon moi à venir que je pose et pour lequel j'œuvre. Avec Sartre, la finitude de l'existence humaine est posée dans une transcendance qui surpasse toute donnée immédiate en vue de se constituer soi-même comme une donnée qui se donne à soi-même son propre être. La fin, pour le dire autrement, est le *réel possible* que je vise et que je crée pour le constituer comme un être que je me promets. C'est en cela que l'existentialisme de Sartre rend la vie possible. Sartre pose la question de l'existence d'une manière concrète. Son questionnement ne se réfugie point dans une problématique qui se

²⁴⁶ P. Sartre : *L'être et le néant*. "II. Liberté et Facticité.," Paris, Gallimard, 1943, p. 528.

rapporte à l'homme pour nommer son impuissance face au déterminisme ni pour égarer l'homme dans une absurdité où, la foi devient un modèle d'être et l'espérance qui vise le possible irréel comme le meilleur moyen pour trouver un apaisement face à l'incertitude de l'existence présente. Jusque-là, notre regard sur la notion de l'existence nous amène à considérer la notion de choix, de liberté et de l'agir. Mais pour l'existentialisme sartrien, les trois concepts peuvent se ramener au concept de l'existence. Car le *libre choix* qui implique l'*action* n'est possible pour l'homme que dans la mesure où il *existe* dans le monde.

Nous sommes en train de conquérir depuis lors ce qu'implique l'existence, à quoi elle renvoie et ce vers quoi elle tend. C'est dire que nous discutons de cette question sur fond de la problématique de l'agir comme attribut fondamental de l'existence. « Pourquoi, s'interroge Heidegger, l'interprétation de l'existence renvoie-t-elle à l'*agere*, à l'*agens*, l'*ἐνεργεῖν* (energeia), *εργάζεσθαι* (ergazesthai) ?²⁴⁷ ».

La question ici pose l'existence dans son rapport fondamental à l'agir, au faire ou à l'acte d'accomplir. Le concept grec qui traduit l'*agere* latin donne lieu à plusieurs sens. *Ergazesthai* peut vouloir dire un agir au sens d'accomplir un dessein, de cultiver un potager, de produire une œuvre ; il est un faire qui implique le sujet agissant. Le concept d'existence, parce qu'il s'entend en étroite parenté avec celui du faire, de l'agir (*Handeln*), de l'exister est l'agir d'un sujet déterminé. Mais les choses dont l'être diffère ontologiquement du Dasein, à savoir la table, des couverts *etc.*, on peut dire dans un sens large qu'ils existent. Car leur disposition *étante* (subsistante) (*das Vorhandene*), renvoie d'une certaine manière à l'usage que le sujet en fait pour lui. En ce sens, au niveau ontique, le sujet découvre son caractère d'être un étant producteur à travers elles (les choses). Car il les produit pour un usage pour lui, ou pour les manier en vue de sa protection. C'est en cela que ce qui est produit se dévoile dans son *usualité* ou son utilité. En conséquence, quand l'existence se prive de l'agir, elle est en détresse. Car elle est privée de son attribut fondamental.

Mais si l'évocation de l'agir pose quelques difficultés, c'est parce que nous ne l'avons pas encore entendu comme comportement du Dasein. Ce n'est donc point une dérivation verbale que de caractériser l'existence comme agir, comme un acte que le Dasein pose. L'agir, l'*actualitas*, ce que le Dasein effectue, accomplit, n'est pas seulement une production d'étant qui s'accomplit dans cet acte-là ; mais si on peut le prendre dans un double sens, l'agir lui-même s'accomplit aussi comme acte, c'est-à-dire, pris séparément de l'étant qu'il produit, ce comportement qui amène l'étant à l'être est aussi un étant qui s'effectue. Dans l'agir

²⁴⁷ M. Heidegger : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie.* a) *La question de l'origine des concepts d'essentia et d'existencia.*, tr. fr., J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 130.

entendu de la sorte, le Dasein œuvre pour son accomplissement. En nommant l'agir à plusieurs moments de cette présente méditation afin de caractériser l'existence en ce qu'elle a de propre, nous avons jusqu'ici fait main basse sur la signification que peut recevoir la notion d'essence. Au sous-titre 'b) Retour au comportement pro-ductif du Dasein par rapport à l'étant comme horizon implicite de la compréhension de l'*essentia* et de l'*existentia*' dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger donne à voir les concepts qui caractérisent l'essentia ; *μορφε, είδος, λε το τι εν ειναι*, morphé ou éidos renvoie à la forma. Et le *λε το τι εν ειναι*, 'ce qu'un étant était déjà, l'essence.'

L'essence renvoie donc à ce qui est déjà. Une autre terminologie voisine de l'essence est *γενος φυσικς λ'ορος, λ'ορισμος, (δεφινιτιο) ουσια*. Ces concepts ici alignés offrent un rapport à notre intuition sensible. Les catégories fondamentales de l'essence telle la *phusis*, (la nature), morphé, la forme – *Gestalt*, sa figure. Mais à côté de cet aspect perspectiviste, ils veulent dire en gros, ce qui détermine l'étant, qui le distingue en propre et le tient pour un étant singulier. Dans ce sens, la figure de l'étant, est son évidence (*Aussehen*). Chaque étant est frappé d'une évidence singulière. Ce que nous constatons c'est que l'essence chez Heidegger n'est pas une entité qui se manifeste parce que l'existant choisit de la poser, mais elle est simultanément donnée dans l'être-au-monde du Dasein. Car c'est elle qui structure l'ensemble des existentiels.

Si avec Sartre l'essence se construit une fois que le Dasein existe, pour Heidegger, l'essence préexiste à l'existence. De ce fait, l'indéterminisme à être d'avance de telle ou telle essence et qui débouche sur la liberté de choisir soi-même ses fins ne crée pas l'essence, mais il la choisit seulement. Plutôt que de vouloir déjà trancher cette querelle dont les points de vue viennent d'être explicités, usons encore de patience dans l'entente de la double acception de l'existence chez Heidegger. La signification que Heidegger donne au concept d'existence résonne encore très peu dans ce que nous venons de mentionner. Certes, en évoquant la thèse de l'agir qui caractérise fondamentalement l'existence, nous sommes déjà en train de faire notre entrée dans ce que notre méditation s'assigne comme tâche. Car dans l'agir existentiel, chez Sartre notamment, l'homme œuvre pour atteindre une fin qu'il s'est assignée. Et pourtant la fin recherchée, celle qu'on s'est assignée et dont on se donne les moyens en vue d'atteindre n'est que soi-même. De la sorte, l'existentialisme sartrien oriente l'essence humaine vers elle-même. En ce sens, exister c'est être soi-même auprès de soi-même. C'est une subjectivité qui s'éclot non pas en vue d'autre chose, mais de soi-même. Or une telle subjectivité n'est pas encore affranchie de la problématique de la représentation de soi-même.

Heidegger reprend à son compte le concept d'existence tel que Kierkegaard et Jaspers l'entendent.

Il écrit : « *Le concept « existentiel » d'existence (celui de Kierkegaard et de Jaspers) désigne le soimême de l'être humain en tant qu'il peut être réalisé et vécu par l'homme étant lui-même intéressé à être cet étant. Le concept « existencial » d'existence, quant à lui, signifie l'être soimême de l'homme, pour autant qu'il ne se rapporte pas à soi-même à titre d'étant, mais à l'être et à son rapport à l'être²⁴⁸ ».*

Le concept d'existence chez Heidegger n'acquiert pas seulement un nouveau sens. A première vue, on peut déjà comprendre que l'ontologie heideggérienne se démarque du concept existentiel de l'existence et forge la notion existentielle de l'existence. Les raisons d'évoquer la différence terminologique ne nous appellent pas pour autant à refaire ici et maintenant le débat autour de ce concept, mais à montrer simplement la démarcation ou peut être le surcroît de sens que Heidegger donne à cette notion d'existence. Dans sa pensée, la méditation diverge sur la même notion dans la mesure où l'exister, selon qu'il énonce et explicite la thèse de ses contemporains, est mis en présence de luimême. Alors que la thèse heideggérienne allègue que la notion existentielle de l'existence postule le rapport du Dasein à autre chose. La démarcation de la méditation heideggérienne, qui prend l'allure d'une critique, donne à voir que la notion existentielle de l'existence demeure empêtrée dans la subjectivité qui pose le sujet comme son propre fond et se prête à l'*auto-appréhension* de son propre moi.

La pauvreté d'un tel questionner au sujet de l'existence réside en ceci qu'il ressasse la notion de substance dans une nouvelle terminologie et barre la route au questionnement qui tente d'affranchir l'homme du rapport de soi-même à soi-même. L'analyse que nous faisons de cette pensée de Heidegger consiste à pointer du doigt les raisons du désaccord et des divergences sur la question que nous avons en vue, afin d'établir par la suite le fond du problème. Est-ce à dire que Heidegger ignore complètement le concept existentiel de l'existence ? Assurément non ! La médiation sur le concept existentiel de l'existence pose très peu la question fondamentale de l'existence dans l'ensemble des structures qui composent l'existence. Cette analytique dite existentielle n'est faite chez Heidegger qu'en vue de montrer le fourvoiement du Dasein dans la quotidienneté et la possibilité de mener une existence inauthentique.

²⁴⁸ M. Heidegger : *La métaphysique de l'idéalisme allemand.* "γ) Les concepts « existentiel » et « existencial » de l'existence.," *op.cit.*, p. 56.

L'existence inauthentique n'est point un moment fortuit de l'existence. Car elle entre dans la constitution ontologique du Dasein. Mais cette possibilité de ne pas être soi n'est point une fuite face à ses responsabilités. Ce qui émerge lors de cette analytique, c'est le rapport du Dasein à l'étant. Ainsi, tous les pouvoirs-être ontologiques sont influencés *ontiquement*. Le logos devient un simple bavardage, l'entendre se modifie en un ouï-dire, l'angoisse se rapetisse en peur, l'être est finalement pris pour un étant... La considération existentielle de l'existence conduit à la détresse existentielle de l'existence, à la privation de ses pouvoirs-être fondamentaux. Ce que Heidegger expose dans l'analytique existentielle est ce que le Dasein doit authentiquement être. Cette description qui pose l'ensemble de ses structures éveille du même coup l'ouverture du Dasein à l'être plutôt qu'à l'étant. Le Dasein ainsi retranché de l'étant s'ouvre à l'être.

La difficulté que pose la thèse heideggérienne au sujet de l'existence inauthentique et authentique demeure encore insoluble jusqu'ici. Dans l'analytique existentielle du Dasein, Heidegger préconise le rapport du Dasein à ses pouvoirs-être propres. Dans sa pensée, Heidegger ne surmonte pas cette difficulté, car sans cesse il nomme d'une même traite l'analytique existentielle et l'ontologie fondamentale. Dans l'ontologie fondamentale, le Dasein se rapporte à l'être parce qu'il brise tout rapport à l'étant en vue de ses pouvoirs-être qui structurent l'existentialité. Puisque les catégories de l'être en sa vérité ne peuvent être réductibles aux structures de l'existence, attendu que l'être est une entité supérieure à l'homme, d'où vient que la notion existentielle de l'existence puisse se confondre avec l'ontologie fondamentale ? Mais admettons que l'ontologie fondamentale ouvre le Dasein à une essence supérieure à lui – à l'être, pourquoi une telle ouverture peut-elle être salutaire ?

Comme si la pureté de l'existence tenait au rapport à autre chose plutôt qu'à soi-même. Car l'objection que Heidegger formule à l'endroit des tenants des doctrines existentielles est le fait pour l'homme d'être un rapport de soi-même à soi-même, mieux, de ne rencontrer que son propre moi en s'objectivant. Face à cette objection heideggérienne, nous émettons une réserve. Car le possible qui tente la pensée heideggérienne toutes les fois que la réalité est posée ouvre toujours le questionnement dans une direction qui surpasse la puissance de l'homme. Comme si le but de la philosophie est de s'inquiéter toujours du réel et d'accueillir l'irréel. Puisque l'ontologie existentielle de Heidegger ouvre l'existence à une dimension dont le contrôle échappe toujours à l'homme. Là où les existentialistes posent l'homme comme essence libre de décider de ce que doit être son être, Heidegger l'ouvre à une entité qui donne à l'homme la mesure de son être. Heidegger replonge l'homme, pour ainsi dire, dans une religion qu'il n'assume pas et lui fait porter la charge d'un mystère dont il

ne peut nommer la réalité objective. Mais la décision, la même que l'homme porte pour consacrer l'existence à cette tâche qui ouvre la réalité humaine au mystère, n'est point une initiative délibérée de l'homme, lequel décide de ce qui doit entrer dans sa décision. Car Heidegger tout en s'interrogeant non pas sur la décision mais sur la manière de la prendre écrit : « *Comment se prend la décision ? Par le fait que soit offerts ou bien que reste absents*²⁴⁹[...] ».

La manière de décider ici consiste non pas à élaborer soi-même l'initiative et à y tenir fermement quant à sa réalisation. La décision dépend de la manière de l'*offre* et de l'*absence* de ce à quoi l'on est résolu. La décision s'abrite alors dans une nécessité qui offre une lueur d'espoir et annonce ce dernier comme secret. De même, la nécessité d'espérer ne l'est que dans la mesure où l'urgence nous assaille et comble notre existence de patience face à ce qui arrive. Dans cette décision, une grande mutation doit s'opérer dans l'existence humaine. Dans la décision, la question est de savoir : « Est-ce que l'homme veut rester « sujet », ou bien va-t-il *fondamentaler* être le-là²⁵⁰ ? ».

La décision n'est pas celle d'aller vers un but, mais vers une autre essence. Cette essence que nous avons déjà nommée Dasein n'œuvre plus pour elle-même, mais pour un autre que soi. La décision ne se donne que si la mission est assignée à l'exister. Cette mission appelle le Dasein à prendre soin de la vérité de l'être, à se soucier de l'être plutôt que de l'étant. C'est en effet ce souci constant d'être la garde de l'être qui définit l'essence de l'existence du Dasein. L'essence, ainsi que nous l'avons entendue, est ce qui est déjà-là, ce à quoi quelque chose est subordonnée.

Or ce à quoi l'existence humaine ne peut échapper, Heidegger le nomme souci – *Sorge*. La conquête de l'essence de l'homme en tant que souci ne résout pas le problème aussitôt qu'elle est dévoilée. Car elle suscite plus de difficultés qu'elle n'en résout. Les difficultés que cette problématique pose tiennent à la manière dont on se rapporte à la notion de souci. Car sans consacrer le moindre instant de réflexion, nous croyons déjà déterminer sa résonance. Dans le souci, on croit être aussitôt dans une humeur sombre et oppressée, et donc dans la détresse, pour ainsi dire. Car la contrainte et le manque font aussi signe vers la détresse. Mais nous ne ressentons le manque que dans la mesure où nous sommes des êtres qui disposons de cette possibilité ontologique du manque, des êtres ontologiquement déficients. Puisque cette insuffisance ontologique coexiste à notre existence au monde, donc

²⁴⁹ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.* "45. La décision.", "op.cit.", p. 122.

²⁵⁰ M. Heidegger : *Ibidem.* p. 116.

la thèse heideggérienne qui allègue que la détresse est advenue par l'incapacité à penser notre essence dans son rapport à la vérité de l'être est vide de sens. Notre existence est contrainte à cette restriction ontologique ; qu'elle soit conquise dans une méditation qui pense cette finitude comme une urgence ou non. Car cette méditation, aussitôt qu'elle pose l'essence de l'homme comme une finitude, elle l'entend du même coup comme détresse, c'est-à-dire comme une essence régentée par le manque, toujours en proie à sa propre perte.

Mais comment peut-on saisir l'essence de l'existence à partir du souci ? Jusqu'ici nous n'avions déterminé le souci que comme préoccupation à l'endroit de l'étant sans le saisir comme essence de l'existence. Nous abordons encore de manière négative le problème, c'est-à-dire en posant ce à quoi le questionner ne renvoie pas et ne peut être. Car la bonne méthode de se tenir dans la direction du but, c'est de commencer à tenir à l'écart ce à quoi on n'a pas affaire. Faisons une trêve dans la délimitation négative du problème, celle qui consiste à écarter les malentendus, afin de nommer de manière positive les considérations qui nous introduisent dans l'arène de notre méditation. Certes, cette introduction n'est pas encore le dévoilement du problème dans sa dimension ontologique, mais l'esquisse qui prépare à une thématique ontologique, en ce sens, cette esquisse doit être pré-ontologique. Cette thèse qui pose l'essence pré-ontologique du souci prend essor dans la fable de la cura, présente dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, puis dans *Être et Temps*²⁵¹.

Cette fable pose l'origine de l'homme. Cette origine fabuleuse fait résonner pourtant deux aspects de la constitution de l'être humain que nous nommons au quotidien. Ces deux éléments sont le corps (terre) et l'esprit. Ce que ce poème nomme en plus est ce qui n'entre pas dans notre imaginaire collectif, le "souci" en tant que celui qui a façonné le corps et a conçu l'être humain comme tel. La justice qui lui est rendue lui reconnaît le droit d'avoir prise sur l'homme aussi longtemps qu'il existe. De la sorte, l'homme ne sera pas quitte de cette origine. Provenant du souci, ce dernier a toujours une prise sur lui. Nous constatons que

²⁵¹ « Un jour que le "souci" traversait un fleuve, il vit de la terre argileuse : songeur, il en prit un morceau et commença à la mettre en forme. Tandis qu'il méditait en lui-même sur ce qu'il venait de créer, Jupiter s'approche. Le "souci" lui demanda d'accorder l'esprit au morceau d'argile qu'il vient de mettre en forme, ce que Jupiter accepte bien volontiers. Mais lorsque le "souci" voulu attribuer son propre nom à la figurine, Jupiter le lui interdit et exigea qu'on lui donne son nom à lui. Tandis que le "souci" et Jupiter disputaient sur les noms, la Terre (Tellus) se leva à son tour et réclama que son nom à elle soit attribuée à la figurine puisque, après tout, elle lui avait bien cédé une partie de son corps. Et Saturne rendit alors la décision suivante qui parut juste. "Toi, Jupiter, puisque tu as donné l'esprit, reçois son esprit au moment de la mort, et toi la Terre, puisque tu as offert le corps, reçois son corps. Mais parce que c'est le "souci" qui a d'abord façonné cet être, que le "souci" le possède tant qu'il vivra. Mais comme il y a une dispute sur les noms, qu'il s'appelle 'homo' puisqu'il est fait d'humus (terre). Cf. M. Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op.cit., p. 437.

le sens de l'homme en tant que souci lui est d'avance fixé et donné par reconduction en sa provenance. Car il affirme que « L'être-au-monde » porte la marque de son être dans le « souci²⁵² » ». Le nom homo renvoie tout simplement à ce dont il est fait, il est fait à partir de la terre. Mais ce que Saturne préconise à l'homme est ce qui marque fondamentalement le *temps* de son existence. L'homme, toute sa vie durant, doit appartenir au *souci*.

Cette essence qui précède l'existence et la détermine aussitôt que le Dasein-est-au-monde donne à penser que l'essence précède l'existence. Ce débat n'aura de sens que si nous arrivons à cerner la manière dont l'homme est par essence souci. Nos comportements parfois illustrent une certaine attitude qui dénotent cette essence. Le souci comme humeur affleure tout le temps dans les moments de pleine jouissance ou dans celui de malheur. Car dans le monde, nous sommes toujours soucieux de notre vie, de nos affaires, des autres. Ainsi se laissent entendre des déclarations telles que : il ne se soucie que de lui-même. Attribuer à son être des soins précieux est une manière de se soucier de celui-ci. De la sorte, le souci détermine nos comportements sous le mode de la *pré-occupation* (*Besorgen*) quand celui-là est souci de quelque chose.

Dans la préoccupation quotidienne, cet existentiel dit souci détermine de fond en comble le comportement du Dasein face à ce qui l'entoure. Cela oblitère le véritable accès au souci en tant qu'il est une structure fondamentale de l'existence. Car la préoccupation est la modification essentielle de ce pouvoir-être dans son affairement à l'étant. Ce pouvoir-être commence à venir dans sa pleine essence que si l'existence du Dasein décide de poser la question de l'être. Mais comment la préoccupation se déploie-t-elle dans le monde ? Le Dasein *préoccupé* est comme le mot le suggère, d'avance interpellé par son activité et pressent le bonheur ou la détresse qui va arriver. Ce pressentiment qui pourtant n'est pas encore une chose réelle est un possible qui est susceptible de modifier l'humeur du Dasein au présent. Mais une telle préoccupation à l'endroit de la chose n'est en effet que la préoccupation de soi-même au moyen de la chose. Car la préoccupation de voir son activité prospérer ne procède que du bonheur dont son être jouit au moyen de cette activité-là. Du bonheur, nous nous y rapportons encore très peu dans notre manière de l'entendre quand nous le saisissons comme une satisfaction complète, *caractérisée par la durabilité et la stabilité*. Cette définition est assurément juste, mais sa délimitation ontologique communique encore très peu au sens commun. Car ce qui est dit ici ne renvoie au bonheur que si la satisfaction complète elle-même satisfait à deux choses : la durée longue et le support équilibré et apaisé

²⁵² M. Heidegger : *Être et Temps.*, *op.cit.*, p. 248

– stable. Cette délimitation du bonheur fait entrer en concert deux attributs fondamentaux du Dasein, lesquels marquent de leur étalon la satisfaction : c'est la durée, laquelle renvoie au temps ; et la stabilité dont la vision offre le caractère spatial.

Or, l'espace et le temps, comme nous le verrons après avoir pénétré le souci en tant que structure existentielle de l'existence, sont des déterminations fondamentales unies en une seule et qui sont présents dans le souci. Le bonheur, parce qu'il est soumis au temps et à l'espace, est beaucoup moins un état plutôt qu'une manière de se rapporter à ce qui le satisfait. Si le bonheur comble le Dasein-au-monde dans le temps fini de sa vie, il est en cela une satisfaction qui couvre le temps de son existence.

C'est dire que le bonheur supporte la vie et lui offre une durée longue. Dans la préoccupation quotidienne, le Dasein veut œuvrer pour la pérennité de ce qui occupe ses heures ainsi qu'à la tranquillité de son être. Dans la préoccupation, le Dasein transfère son être dans son activité et s'y oublie. Ce transfert de son être dans l'étant, dans sa préoccupation quotidienne, n'est en effet que la perte de son être. Cette perte est dans une certaine mesure, la détresse même. Dans la quotidienneté, plutôt que d'avoir le souci de son être, l'étant sous-la-main interfère dans le rapport de l'homme à lui-même et bouche l'ouverture du Dasein envers ses pouvoirs-être authentiques. Conséquemment, la détresse – la privation, de l'entente véritable qui est un pouvoir-être ontologique se modifie en ouï-dire, la détresse du logos donne l'impulsion au bavardage quotidien, la détresse de soi s'abrite derrière le On. Mais toutes ses formes de détresse ne débouchent que sur celle de son existence dont l'essence est le souci. Car c'est quand le Dasein n'est pas entendu en tant que souci que la détresse devient encore plus inquiétante.

Mais pourquoi doit-on recourir au souci comme essence de l'existence du Dasein ? A différents moments de notre méditation, nous avons entendu la détresse comme l'insuffisance à penser essentiellement notre moi. Cette insuffisance de méditation, ainsi que nous le caractérisons par moments peut déterminer l'indigence – la détresse du questionnement au regard de l'essence de l'homme. Cette entente pauvre de notre essence peut la réduire à n'être qu'une chose dans un lieu, et circonscrite dans un temps donné. Le Dasein est délimité dans son existence en tant que souci parce que dans le souci, le Dasein ne peut être localisé de la manière dont on localise un objet spatio-temporel. Car « la détermination du souci comme être-en-avance-sur-soi-tout-en-étant-déjà-au [...]»²⁵³ caractérise l'être au monde du Dasein en tant qu'étant capable d'anticiper l'avenir. Cette définition du souci donne à penser que le

²⁵³ M. Heidegger : *Être et Temps*. "41. L'être du Dasein comme souci," *op.cit.*, p. 246.

Dasein *ek-sistant* est essentiellement en avance sur lui-même. Cette avance sur lui-même est concomitamment posée avec son être-au-monde. Autrement dit, au-monde, le Dasein devance son propre moi. Abandonnant son présent il fuit vers le futur tout en étant revendiqué par son passé. Il se met-au-devant de lui-même. Le Dasein se définit ainsi comme une présence en dehors du présent.

Le souci est en effet une articulation de l'essence du Dasein-au-monde. Ceci fait que l'espace et le temps étant consubstantiels à l'essence de l'homme chez Heidegger ne sont jamais déterminés à titre des catégories réelles, c'est-à-dire concrètes et subsistantes pour soi. Car ils sont entendus comme étant des manières d'être, des comportements essentiels du Dasein. Mais ici, la projection n'est pas la mise hors de soi en vue d'atteindre une fin que le Dasein s'est assignée. Car en se projetant, ce projet porte celui qui se projette et le détermine comme un étant dont l'essence n'est que d'être un *pro-jet*. Dans le souci, l'existence de l'homme se définit comme une marche dont le trajet n'offre aucune possibilité de saisir véritablement la durée de cette marche. Le temps de l'existence est celui que le destin nous procure à notre insu. Cette temporalité qui caractérise la vie échappe à toute évaluation et à la maîtrise des capacités sophistiquées dont l'humain dispose. Cette façon qu'à la vie de s'accomplir ne peut se soumettre aux injonctions des facteurs relatifs au contenu²⁵⁴. Mais pourquoi la thèse du souci corrobore-t-elle notre thématique de la détresse ?

Comment le souci s'illustre-t-il concrètement ? Comment dans le souci l'homme arrive-t-il à *de-vancer* sa présence dans le présent ? Nous venons de caractériser le souci comme une essence de l'homme en tant que mouvement hors de soi. Dans ce rapport, le Dasein pressent toujours la menace et le péril à venir, le possible négateur de son être et tente d'y faire face. Mais ce qui précède une telle certitude est bel et bien le péril du destin qui l'appelle et la menace de l'incertain qui le concerne. Dans le souci, la détresse se donne à voir comme ce qui achemine l'homme vers sa fin.

Mais la conscience de cette fin n'est pas seulement illustrée dans le temps qui va, mais aussi dans celui qui est passé. Celui qui va, dépose en nous la conscience d'être d'une essence mobile. Celui qui est passé montre que dans l'épisode de l'existence humaine, c'est le tragique qui l'emporte toujours. Ainsi, dans le souci, l'essence de l'homme se dévoile comme un étant fini et porté en dehors de soi-même afin de prendre conscience de cette finitude.

²⁵⁴ « Les caractères *kairologiques* n'évaluent ni ne maîtrisent le temps. Ils placent au contraire sous la menace qui vient de l'avenir. Ils appartiennent à l'histoire de l'*accomplissement* de la vie, qui ne peut être objective ». Otto Pöggeler : *La pensée de Heidegger.*, tr. fr., Mariana Simon, Paris, éd., Aubier Montaigne, 1967, p. 48.

Vue sous le prisme du souci, la détresse est la conscience de notre finitude. C'est la conscience de cette fin qui nous tourmente et caractérise le temps de notre existence. Mais la conscience de notre finitude n'est donnée que par l'intuition de l'infini. Car nous ne faisons le deuil de notre finitude que dans la mesure où nous nous représentons l'infini hors de nous. C'est cet infini hors de nous qui conditionne la possibilité de la conscience du fini en nous. Mais comment peut-on nommer cet infini ? Il peut avoir plusieurs manières de le nommer. Le Dieu de la foi est un infini hors de moi, comme le temps infini, l'espace infini, le monde ou la totalité infinie... Soucieux de l'étroitesse de son essence, l'homme tente de surmonter la détresse de sa finitude en élargissant son être. Ces formes d'élargissement se déclinent dans les structures diverses que sont un État, un royaume, une république, une religion. Ces institutions que nous venons de nommer peuvent être considérées comme étant les différentes figures de la détresse.

Ces trois institutions demeurent, alors que l'homme passe. C'est, en effet, en tenant compte de la finitude de son être que l'homme invente des institutions susceptibles de le protéger contre les dangers qui menacent son être de mort. Car l'État en tant qu'il est une autorité souveraine qui représente un peuple, protège et rassure chaque citoyen qui le constitue. La problématique de la détresse éveille donc le souci de rapporter l'essence finie de l'homme à une essence infinie. L'ontologie heideggérienne désigne en effet la détresse comme la perte de l'essence d'un peuple à la suite de la fuite des dieux. Redonner au peuple son essence déchue est ce que recherche le questionner heideggérien, afin de lui procurer un nouveau Dieu.

Cette idée que nous énonçons incidemment alors que nous sommes en train de nous consacrer au problème de l'essence de l'existence de l'homme comme souci, semble nous éloigner de l'objectif. Reprenons notre idée à partir du souci avant de mettre en relief ce que Heidegger préconise à mot couvert en déterminant le souci comme essence de l'existence humaine. Si dans le souci le Dasein est en-avance sur son être en étant déjà au monde, Heidegger exprime par-là l'essence de l'homme accordée à la manière d'être du temps. Dans le souci, les trois extases de temps sont mises en cohésion, et le souci se donne comme principe unificateur de la dimension temporelle de l'existence humaine.

Guy-Felix Duportail²⁵⁵ tente de saisir le quatrième mouvement de l'existence en postulant la chair comme instance subjective qui établit la cohésion entre les trois autres

²⁵⁵ « Si l'existant est un mouvant en devenir, l'instance subjective qui doit en garantir l'unité et la cohésion doit, elle aussi, être en mouvement – *mobilis in mobile* mais un mouvement autre que celui de l'irréversibilité

extases du temps. La pulsion charnelle, tel le désir, lequel tente ce nœud, n'a de cesse de le rater. L'auteur tente de domicilier l'essence temporelle de l'existant dans une entité inconsciente, laquelle, nouant le passé, le présent et le futur parcourt ces trois extases et les suspend. Cette suspension inconsciente du temps, Duportail le décrit lors du coït. Mais ce nœud est d'office manqué car le désir, brisant le cours horizontal et irréversible du temps tisse l'union de manière verticale et se brise, car il retombe.

Le mérite de cette thèse est d'avoir incorporé le quatrième élément du temps dans une matière mobile, donc d'avoir pensé la liaison de l'espace et du temps. C'est en psychanalyste qu'il pose ce problème et tente de le résoudre. Mais ce que sa méditation évoque dans une dimension philosophique nous paraît beaucoup plus fondamental que ce que son questionner médite dans le champ de la psychanalyse. À la page 50 du même ouvrage, en note de bas de page, il fait un renvoi à Patrick Modiano pour parler de la mémoire en mentionnant son caractère fragile. Pour notre part, nous considérons que la thèse de la chair comme nœud raté de l'existant dans sa dimension temporelle, parce qu'elle ne le distancie pas des pulsions, ne permet pas d'établir la ligne de démarcation entre l'homme et l'animal. Alors que la mémoire, liant les trois dimensions temporelles de l'existant, elle saisit l'essence de l'existence humaine de manière à la rendre historique.

Puisque la thématique de la détresse vise à rétablir l'essence de l'homme, elle doit procurer à l'existant une essence consciente et mémorable, laquelle restaure la mémoire humaine en proie au déclin. Si le souci nous permet de saisir l'existant dans sa dimension spatio-temporelle chez Heidegger, comme la chair chez G-F. Duportail, nous pensons en effet que la mémoire est l'instance privilégiée qui permet d'établir cette liaison et même de procurer à l'homme une histoire. La détresse est en ce sens la perte de la mémoire. Au temps de la détresse, le philosophe doit porter cette charge qui consiste à restaurer cette mémoire. Or, restaurer la mémoire c'est œuvrer pour redonner à l'essence humaine une histoire. L'histoire est l'âme d'un peuple. Dans *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, le grand ouvrage qu'il rédigea entre 1936-1938, Heidegger s'efforce de penser l'autre commencement de la philosophie, ce qui coïncide en effet avec l'urgence « die Notstand, die Not. » de donner au peuple allemand une nouvelle histoire. Il écrit : « *C'est ainsi que cette considération initiale de la pensée devient nécessairement pensée de bon aloi, autrement dit : pensée qui pose des "buts à atteindre". Non pas n'importe quel but, pas plus que des buts par excellences ; le but posé est l'unique, et ainsi le seul but de notre histoire. Ce but est la*

du temps, celui précisément de la réversibilité de la chair (toujours manquée, toujours en mouvement de désir). » (G-F. Duportail in : *Existence et psychanalyse.*, op.cit., p. 52).

“quête” elle-même, la quête de l’estre... Être en quête, être garant, être gardien – voilà ce qu’implique le souci comme trait fondamental d’être le là (Dasein.)²⁵⁶ ».

Ce paragraphe duquel cette citation est tirée s’intitule “Pour ceux qui ne sont pas en nombre – Pour les rares êtres libres.” Ceux-ci ont la tâche de questionner de nouveau, de penser la question de l’être. Tout au début de ce paragraphe, Heidegger dit que cette minorité est dotée d’un comble de courage qui permet de penser le *patriciat de l’être*. Le patriciat est un groupe social supérieur, et la tâche de l’élite est d’insérer dans le dire ce qu’un peuple a d’unique et de supérieur. Dans cette pensée, il dit que la pensée devient de bon aloi quand elle se donne des buts à atteindre. Le but n’est rien d’autre que notre histoire. Et se donner des buts, c’est être en quête. La quête est la mise en question de l’histoire du peuple allemand, dans son déploiement et son avenir. Son déploiement est son premier commencement avec les Grecs, et l’autre commencement de la philosophie, lequel préconise-t-il, consiste à penser l’essence du peuple allemand.

Mais toute quête qui inscrit l’avenir d’un peuple comme urgence de la méditation philosophique a déjà fait un aveu de détresse ou de désespoir dans son présent. Le peuple en détresse est le peuple à qui il faut professer sans répit l’avenir comme temps porteur de bonheur. Tout penseur de l’avenir dresse souvent un tableau sombre du présent. Car, on ne précipite l’avenir que quand le présent n’arrange plus. Ou, on ne craint de s’ouvrir à un avenir quelconque que si l’on estime noble et vénérable ce qui a constitué jusqu’ici la trame de son passé.

Dans sa pensée, Heidegger désigne le souci comme tâche, non plus en tant que structure de l’existence au sein de laquelle se trouvent tous les autres existentiels. Il dit que la pensée devient la pensée de bon aloi quand elle pose l’histoire comme but à atteindre. Et le Dasein se sait garant du *patriciat de l’être*. Patriciat prend sa racine dans *patricius* en latin, un patricien, dérivé de *pater*, signifie père, est celui qui appartient, par sa naissance, à la classe supérieure ancienne et traditionnelle, et par ce rang détient diverses prérogatives politiques et religieuses. Et le patriciat dont on doit être gardien, est ce que nomme Heidegger, notre histoire. Cette histoire est patriciat, donc supérieure et place le peuple porteur d’une telle histoire comme celui qui domine, celui dont la supériorité est échue comme don.

« L’être est-il un pur vocable et sa signification une vapeur, ou bien est-il le destin spirituel de l’Occident ? » « Cette Europe qui, dans un incurable aveuglement, se trouve toujours sur le point de se poignarder elle-même, est prise aujourd’hui dans un étau entre la

²⁵⁶ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l’avenance*. “5. Pour ceux qui ne sont pas en nombre – Pour les rares êtres libres.” *op.cit.*, p. 33.

*Russie d'une part et l'Amérique de l'autre...Nous sommes pris dans l'étau. Notre peuple, en tant qu'il se trouve au milieu, subit la pression de l'étau la plus violente, lui qui est le peuple le plus riche en voisin, et aussi le plus en danger, et avec tout cela le peuple métaphysique*²⁵⁷ ».

Comment la question de l'être, c'est-à-dire l'ontologie fondamentale, peut-elle être élaborée dans une étroite relation avec la question de la civilisation d'un peuple ? Pourquoi le destin spirituel de l'Occident et la signification de l'être doivent-ils être posés sur un même plan ? Au nombre des richesses et des dangers qu'il énumère se trouve la métaphysique comme détermination intrinsèque du peuple de l'Europe. C'est en effet le peuple métaphysique qui constitue le moment essentiel de l'entente de cet énoncé. La métaphysique selon le sens que Heidegger lui assigne, n'est pas la doctrine d'un penseur, mais la manière d'être d'un peuple au sein de l'étant. Au fil de notre méditation, nous l'avons caractérisée comme une position de domination d'un secteur de l'étant sur un autre, laquelle se nourrit de la séparation : des célestes sur des terrestres – des dieux sur l'homme, de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière et de l'homme sur le reste des étants. Et un peuple métaphysique serait celui à qui incombe d'entendre cette domination à défaut de l'exercer, un peuple supérieur du fait de sa puissance spirituelle.

Le déclin de l'Occident en général et du peuple allemand en particulier est le fait d'avoir ignoré ce rang élevé. C'est pourquoi le cours de 1935 vise à *introduire à la métaphysique*, ce qui n'est pas une simple immersion au sein de la métaphysique, mais une prise de conscience de la position du peuple de l'Europe concernant la supériorité de son essence. Ce chapitre que nous consacrons à déterminer l'essence de l'homme en réponse à son essence mise à mal par le questionnement de la métaphysique, lequel a abandonné la problématique de l'être se trouve confronté à la difficulté fondamentale qui régent la pensée du philosophe. Car Heidegger assigne à la philosophie la tâche de penser le déclin de l'Occident en général et l'essence du peuple allemand en particulier, dès lors, la philosophie devient la tradition d'un peuple. La détresse est en conséquence la perte de l'essence des peuples de l'Occident. « Historialité, '*Geschichtlichkeit*' ici, comprise comme *une* vérité, la mise à couvert de l'être comme tel s'y allégissant²⁵⁸ » détermine de fond en comble l'essence de l'homme. Rendre à un peuple son histoire, c'est lui rapporter ses commodités originelles, lui redonner ce qui le déterminait primitivement. Le peuple historial est celui dont le passé

²⁵⁷ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique. "La question fondamentale de la métaphysique."* op.cit., p. 48-49.

²⁵⁸ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance. "Historialité et être."* op.cit., p.83.

demeure et poursuit son règne alors même qu'il n'est plus. Heidegger insinue que « ce dont il est besoin ici, c'est d'une autre souveraineté, encore, en retrait à l'abri, en pleine retenue, pour longtemps encore isolée et silencieuse²⁵⁹».

Le philosophe s'emploie donc à reconduire l'essence du peuple allemand à une nouvelle souveraineté. La pensée de Heidegger est cette tentative de retour aux origines d'un peuple, de le rapporter à ce qui le détermine, intrinsèquement. Ce peuple est le seul capable de s'historialiser. En ce sens, l'histoire ne peut être ce qui distingue l'homme des animaux, mais ce qui distingue les hommes entre eux, les peuples de la terre. La détresse est le retrait de ce qui appartient à un peuple, son âme, donc son histoire. Et au temps de la détresse, de l'essence d'un peuple qui se met en retrait, le questionnement philosophique doit être celui qui porte au concept ce retrait et le détermine comme péril par excellence. Les manières dont l'essence d'un peuple menace de se retirer peuvent passer par l'éloignement spirituel par rapport à son mythe fondateur, telle une croyance collective devenue caduque. Un Empire qui chute, un État qui capitule, une démocratie qui s'effrite, un royaume qui devient une république sont autant de figures du retrait de ce qui constitue essentiellement un peuple. La mémoire du peuple doit porter sa provenance comme condition de possibilité de son affirmation dans le temps, comme supériorité.

La provenance provient toujours et s'établit comme mouvement qui porte ce qui se retire en tant que trésor qui unifie un peuple, le protège et le conserve. L'homme est par essence souci parce qu'il est porteur d'une essence périssable. Le souci en tant qu'existential rapporte l'homme à l'essence du temps dans ses trois dimensions *ek-statiques*, passé-présent-futur. Dans ce rapport au temps, nous portons une essence finie, celle qui porte son néant aussitôt qu'elle vient à l'existence. La détresse nous assaille en tout temps, car notre mémoire dépose en nous la conscience de la mort. Une essence peut mourir, comme une langue meurt, un monde disparaît – meurt, parce que nous sommes fondamentalement mortels. Et la mort, elle seule, nous met en présence de ce que nous sommes et nous rapporte authentiquement à nous-mêmes. En conséquence, le souci comme tâche du Dasein au temps de la détresse consiste à œuvrer en vue de la restauration d'une essence en proie au péril. Pareille tâche est d'autant plus noble qu'elle délivre le Dasein de son commerce quotidien afin de le rapporter à ce qui n'est rien d'étant. Ce rien d'étant est bel et bien l'être.

²⁵⁹ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 84.

§.4 La mort comme seule possibilité qu'à le Dasein de se rapporter authentiquement à son être.

Le souci comme structure existentielle dans laquelle le Dasein se rapporte extatiquement aux trois extases de temps a été délimité en tant que moment dans lequel ces extases se rencontrent. Cette délimitation temporelle de l'essence de l'homme a débouché sur la thèse selon laquelle, le Dasein-au-monde est du même coup temporel, c'est en cela qu'il peut mettre en route une histoire. Pour notre part, nous défendons la thèse de la mémoire comme quatrième structure du temps, et le souci comme tâche, non plus comme structure existentielle, consiste à restaurer la mémoire du peuple, son histoire.

La thèse de la restauration de la mémoire d'un peuple au détriment de l'intérêt philosophique qui vise l'universel nous a permis de montrer que la pensée heideggérienne est elle-même pétrie de considérations idéologiques. Et la détresse, dans ce cas, s'illustre chez Heidegger par l'abandon du questionnement philosophique au profit de la défense de la supériorité raciale. Notre méditation au sujet du souci a pointé du doigt le besoin de relever cette essence en berne, ce peuple pris en étau, qui voit tout venir, la mort de leur culture et la mutation de leur essence.

Mais de la mort, nous en parlons encore très approximativement. Pour nous autres vivants mortels, nous abordons cette thématique, très souvent, en opposant la mort à la vie comme deux manières dissemblables de notre être. Puisque nous voulons, au cours de notre travail de recherche, déterminer la totalité de notre être, en saisir l'essence, la thématique de la mort paraît plausible dans la mise en route de l'ensemble de notre existence. Mais, la mort, est-ce un mal ou un remède ? Une question qui ne peut tenir la route, puisque la pathologie et le remède ne peuvent être appréciés que par le vivant. Les raisons de mourir ne peuvent être valables que si le mort lui-même témoigne de leur bien fondé. La mort ne peut avoir de témoignage, ni de jugement qui puisse la déterminer comme un refuge face aux maux.

Face à la mort nous sommes dans la détresse parce que nous éprouvons la mort comme la perte de la vie, ce bien précieux. Le bien, quelque chose dont la possession est un avantage. Mourir c'est perdre ce bien, c'est le voir partir. La dépossession de la vie reçoit le caractère négatif : il a perdu la vie. Mais la perte de la vie rend l'homme accessible ; on ne le saisit plus que comme une chose dans l'espace – on détermine le temps qu'il a passé sur terre, l'activité qu'il affectionnait. On peut maintenant faire sa biographie. On saurait que c'était un homme de bien, ou quelqu'un d'infrequentable. L'impressionnant moment commence lors de la mort : l'homme perd de sa mobilité et devient une simple masse de chair et d'os. Mais ce corps immobile suscite toujours le besoin de lui redonner la vie : une autopsie, une anatomie pathologique, afin de déterminer les raisons de la mort. Les raisons de la mort ? C'est-à-dire ce qui l'a déclenchée.

Par ailleurs, la compagnie des vivants à l'endroit du mort se montre davantage par l'organisation des funérailles, le deuil et la commémoration comme manières de continuer à partager le monde avec le défunt. De la sorte, les vivants pensent toujours être avec le mort par une sorte de souci mutuel. Qu'en est-il du défunt ? Il demeure insensible à tout ce qui se dit sur lui, et même à la manière dont la mort lui est survenue. Les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent pas s'ils sont morts. La mort n'est en effet que le malheur des vivants. « La mort, écrit Heidegger, se révèle bien comme une perte, mais plutôt comme celle qu'éprouvent ceux qui restent²⁶⁰ ». Ceux qui restent n'accèdent pas de la même manière que le mourant à cette perte. Les vivants assistent à la mort des autres, car ils sont incapables d'y prendre part. La mort est assurément ce pouvoir-être fondamental du Dasein mais qu'il est incapable de réaliser individuellement.

Il ne peut non plus accéder à ce dernier au moyen d'un autre Dasein. L'expérience de cette perte est toujours subjective. Chacun l'expérimente pour soi, mais sans en avoir la conscience. Nous avons l'obligation de porter la mort comme une charge personnelle. Cette charge qui se soustrait à toute sollicitation d'aide peut, à certains moments avoir l'apparence d'être portée par l'autre. On dit qu'il est mort à sa place. Et pourtant celui qui a accepté de subir la perte de la vie pour l'autre ne le décharge pas définitivement ; car viendra un temps qu'il va, lui aussi mourir. Face à la mort, nous sommes toujours mis devant l'impasse. Cette impasse est celle de la fin en nous. Cette fin commence aussitôt que nous commençons à exister. Cette *co-originarité*, l'origine ambivalente, du début et de la fin en l'homme ne pourrait en effet déterminer la fin comme la cause du malheur. Le malheur commence quand le Dasein arrive à l'existence. Ceux qui n'existent pas ne peuvent connaître la fin. La fin du Dasein, comment peut-on l'entendre ?

« Il y a dans le Dasein une « non-entièreté » constante qui trouve sa fin dans la mort, c'est indéniable²⁶¹ ». Cette non-entièreté est une donnée constitutive qui demeure inaliénable dans le Dasein aussi longtemps qu'il vit. L'existant, le mortel attend toujours d'être comblé. Le Dasein est en ce sens un restant en attente. Ce qu'il attend lui est par contre refusé aussi longtemps qu'il existe.

Le paradoxe de notre être réside dans le fait que nous sommes en attente de ce qui participe de notre être. En ce sens que ce qui est fondamentalement à nous, participe de notre existence sur le modèle du manque. Mais un manque que nous ne souhaitons pas combler ; car aussitôt qu'il est comblé, nous perdons la vie. Ce manque, admettons qu'il soit considéré

²⁶⁰ M. Heidegger : *Être et Temps*, op.cit., p. 292.

²⁶¹ M. Heidegger : *Être et Temps*, op.cit., p. 296.

comme une dette, c'est-à-dire ce que la nature nous doit, une fois qu'elle sera remboursée dans sa totalité, sans reliquat, la somme totale de notre être est notre fin. Quand la vie de l'autre couvre ses frais, l'affliction nous assaille. Nous sommes toujours dans le deuil partout où la vie s'accomplit. Devant la mort, nous disons son temps est arrivé. Cette manière de désigner la mort illustre bel et bien que nous sommes des étants dont l'être est défini par l'attente.

Mais cette attente, en général, nous pensons repousser son accomplissement. Alors que notre longévité dépend du temps de ce qui est attendu. Et nous disons maintenir la vie, plutôt que de dire retarder l'attente. Comme si la vie courrait vers sa fin, et la fin est définie comme une limite extérieure à la vie. Ce qui pourtant est une manière très approximative de penser la mort. Elle n'est pas posée comme la fin de la vie, si tant est que la fin est entendue comme ce qui met un terme à la vie. La fin des choses n'est pas forcément leur mort, au sens strict du terme. La fin de la pluie peut illustrer sa disparition, alors qu'elle peut retomber dans les minutes qui suivent sur les mêmes étants. Ce que ne peut la mort, c'est-à-dire tuer doublement la même personne à sa prochaine venue.

La fin d'une rue peut désigner son arrêt, alors qu'un tel arrêt vous laisse toujours en présence de la rue qui finit. Et un produit que l'on consomme porte l'étiquette de la fin, mais assurément pas de sa mort. Car un produit d'usage quotidien finit, mais ne meurt pas. Puisqu'il ne porte pas sa fin comme accomplissement fondamental de son être. La mort est pour ainsi dire l'achèvement. Car tout ce qui demande d'être achevé se tient dans l'ouverture de ce qui manque et se montre toujours comme une partie en attente de son accomplissement. Et son achèvement met fin à l'impossibilité de poursuivre une telle œuvre. C'est dans cet horizon de finitude que la vie humaine se tient. Quand elle s'achève, elle n'attend plus rien.

Mais la détresse, est-ce le fait d'être des étants dont l'être demeure inachevé, ou le fait d'entendre l'accomplissement de cet inachèvement comme le péril de notre être ? Cette question à deux volets. Car elle reprend dans un premier temps la définition que nous proposons de la détresse, un peu plus haut, comme privation (*die Not*), et elle paraît désigner cet inachèvement comme le mal ontologique de notre être. Étant donné que le pouvoir de mourir est dans l'élément de l'attente. Mais l'attente elle-même est ce que nous sommes foncièrement. Nous sommes par moment dans l'oubli du caractère déficient de notre être, et nous disons tout avoir pour survivre, ou encore nous pouvons tout. Et pourtant dans le pouvoir de tout que nous reconnaissons à notre être s'énonce déjà le pouvoir de survivre et celui de mourir, ce dont les dieux ne disposent pas. Ce qui manque toujours aux dieux, admettons qu'ils soient des êtres éternels, c'est la possibilité d'être et de ne plus être. Et si la

détresse est la privation tout court, les dieux étant privés de la mort, ils sont aussi dans la détresse. Car ils sont dispensés de mourir. Mais pour les dieux, on peut toujours se demander si c'est un manque, une privation voulue ou subie. Dieu est en effet fermé à toute ouverture qui néantise. Nous disons, par rapport aux mortels qu'il est complet, parfait, alors que nous sommes imparfaits, finis. Et pourtant, ontologiquement, nous disposons, nous mortels, de ce que les dieux n'ont pas. Ils n'ont pas la puissance de la mort. C'est dire que si la détresse est le fait que nous soyons des étants dont l'être est toujours en attente, c'est-à-dire des êtres manquants, les dieux aussi à leur manière sont dans la détresse ; car ils sont condamnés au manque, il leur manque de mourir, quand bien même nous n'éprouvons pas le manque de la même manière. Mais tout manque illustre toujours une privation, que l'on se prive soi-même ou que l'on subisse cette privation. N'étant pas dans le voisinage de dieux, nous ne pouvons guère affirmer s'ils meurent d'envie de mourir ou non. Tout n'est pas possible aux dieux, puisque la mort leur est impossible.

Notre manque est le fait qu'en existant, notre être ne se manifeste pas entièrement. La non-entièreté de notre être dispose de la pulsion de survie. Nous survivrons toujours comme nous sommes inachevés. Est-ce à dire que le manque, vu sous ce prisme, est la condition de possibilité de la survivance ? Car les dieux vivent toujours parce qu'ils manquent toujours de mourir. Tout être complet, nous le faisons constater, au regard du rester en manque comme pulsion de survie, marque sa fin, meurt. Comme un fruit mûr tombe, un être accompli marque sa fin.

Toute fin désigne donc le recueillement de la totalité de l'ensemble des parties d'un organisme, ou d'un système. Que signifie la mort alors ? Est-ce qu'on peut la vouloir comme issue à la détresse ? Souvent nous l'abordons comme le comble de notre existence, pour ne pas reprendre la pensée de Jean-Pic de la Mirandole qui dit que « ...la mort, si l'on peut appeler la mort cette plénitude de la vie dont la méditation constitue, les sages l'ont dit, l'étude de la philosophie²⁶². » Les sages ont assigné à la méditation philosophique la thématique de la mort, autrement dit, la problématique de notre finitude. Finitude pas forcément au sens de ce qui est limité mais aussi en tant que donnée complète, plénitude. Quand elle remplit notre être de sa part qui manquait, elle signe la disparition de toutes nos douleurs. Pour le défunt, la mort constitue la frontière que son malheur ne peut franchir. Elle nous fait entrer dans une tranquillité qu'aucune brusquerie ne peut plus effrayer. Pourquoi sommes-nous affectés face à la venue de la mort dans le Dasein de l'autre ? Comment

²⁶² J-P. De la Mirandole : « *Sur la dignité de l'homme.* » *Œuvre philosophiques.*, Paris, PUF, 1993, p. 25.

regarder la mort afin qu'elle ne nous afflige plus ? Si nous avons pitié de ceux qui meurent c'est parce que nous ne prenons pas la mort comme disparition qui nous fait retourner dans le secret de ce qui précède notre naissance. Personne ne se soucie de ceux qui ne sont pas encore nés. Car quand nous jouissons de la vie, nous n'avons pas connaissance de ceux qui ne sont pas encore nés et ne peuvent venir à l'existence. Et nous ne pouvons pas penser cette impossibilité de naître comme un malheur auquel nous devrions compatir.

La mort n'est pas une ruine, puisque celui qui perd la vie ne manifeste pas cette dépossession comme un paquet de malheur qui s'abat sur lui. Elle n'est pas non plus un bien, car celui qui meurt ne dit pas accéder à la région où le mal est absent. C'est en cela qu'elle n'est rien du tout. La nature laisse échapper la vie du bien et du mal au moyen de la mort. Avant la naissance et après la mort, l'homme se remet à ce qu'il était avant d'être. C'est pourquoi l'avant et l'après de notre existence tirent leur origine commune dans le pouvoir de *ne pas être* du néant.

La mort, ce problème existentiel nous échappe doublement. Elle n'a pas le témoignage du défunt, ni celui du survivant. Est-ce son inconnaissance qui nous écœure ? Elle ne comble pas nos lacunes quand bien même elle se manifeste. Elle nous embarque dans son vaisseau et planifie à notre insu le temps de sa venue. Étant pleinement-là, notre agitation grandit davantage car nous ne savons rien d'elle. Aucune clause temporelle, c'est-à-dire le savoir de la possibilité de mentionner le temps de sa venue. Ce n'est donc pas à tort que Vladimir Jankélévitch allègue qu'« un événement, fût-il connu sous tous ses aspects et dans des moindres détails, je ne le connais pas si j'ignore dans quelles circonstances, et à quel moment il a eu lieu ; *si je ne sais pas quand, je ne sais rien*²⁶³. » Le moment du temps dans lequel elle se produit nous est caché.

Nous ne connaissons que dans l'ordre du temps. Par ailleurs, le lieu de l'espace nous demeure aussi inconnu. Où et quand va-t-il se produire ? Cette question demeure sans réponse. Sauf si l'on admet une réponse négative : nous ne savons rien, et donc nous ne saurons le dire. La mort est un *je-ne-sais-quoi*. C'est ainsi que nous ne pouvons nous en échapper. Car l'on évite que le danger dont on sait le lieu et le moment où il surgit. Cette région fermée aux survivants est du même coup insondable à ceux qui y accèdent. Elle nous arrive n'importe *quand* et n'importe *où*. Or ce qui arrive partout et n'importe quand doit toujours concerner tout le monde. C'est pourquoi nous pourrions parfois dire que la mort est la mort de tous, car elle n'épargne personne. Le phénomène de la mort nous dérobe le temps où

²⁶³ V. Jankélévitch : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. "2. La méconnaissance. Le malentendu."* Paris, Seuil, 1980, p. 21.

il survient. Les hommes connaissent à l'avance qu'ils mourront, mais ignorent l'heure. Comme Platon le faisait déjà remarquer dans le *Gorgias* : « Il faut d'abord, ajouta Zeus, que les hommes cessent de connaître à l'avance l'heure de leur mort²⁶⁴. » Nous sommes certains de ne point connaître l'heure de notre mort, de même que nous ignorons le jour où l'espérance de retour sera manifeste. Nous sommes privés de l'immortalité et nous sommes délaissés face à la mort, et, nous ignorons même la date de notre mort. La peine mortelle qui nous a été infligée nous plonge dans l'angoisse perpétuelle, car nous ne savons pas quand nous allons la purger. C'est ainsi qu'en existant, la mort traverse toutes les activités qui occupent notre temps. Elle est dans le plaisir comme dans la douleur. « Et de même, lorsqu'on augmente progressivement l'intensité d'une sensation ou d'une perception, on rencontre la mort²⁶⁵ ».

La thèse de Jankélévitch donne à voir que la mort se tient aux extrémités de notre perception ou de notre sensation. C'est dire qu'on ne peut pas mourir sans au préalable éprouver une sensation de douleur, ou de joie, à des degrés insupportables. Comme si la mort ne survient que parce qu'elle est stimulée, alors qu'elle survient parce qu'elle est déjà-là et nous frappe à notre insu. Car on ne mourait pas si la mort n'existait pas. La douleur ne la précède pas, encore moins la joie, elle vient avant toutes les deux, s'il faut l'inscrire dans une progression temporelle de nos affects et de nos différentes préoccupations.

Mais elle ne vient pas pour demeurer, car elle est incapable de se maintenir, elle est en proie à elle-même. C'est en cela qu'elle veut signer l'alliance avec la vie. Mais la vie se préserve de sa corruption. Aussitôt qu'elle tente son union avec elle, la vie la tient en dehors de ses frontières et se pose comme son antonyme. On a eu coutume de dire que c'est cette lutte des contraires qui maintient la vie, mais souvent nous refusons de déterminer la vie comme moyen des contraires, c'est-à-dire le lien à travers lequel les termes incompatibles tentent leur cohabitation, et échouent toujours. La mort est l'apparente négation de la vie. Cette négation n'est pas la subordination de la vie au néant, mais le retrait de la vie face à la mort ; ce retrait n'est pas la mort, mais la vie en tant qu'elle se dérobe. La vie ne se réduit jamais au pouvoir de la mort, sinon cette dernière, l'ayant conquise, l'exhiberait comme une victime capitulée. Car « mourir, n'est-ce pas quitter ce monde²⁶⁶ ? ». La mort désigne pour ainsi la fin de notre être-au-monde. Mais quitter ce monde pour le Dasein, c'est commencer à

²⁶⁴ Platon : *Gorgias*. tr. fr. Monique Canto-Sperber, in : « *Œuvres complètes*, » Paris, Flammarion., sous la direction de Luc Brisson., 523d.

²⁶⁵ V. Jankélévitch : *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux. "L'aventure mortelle."* op.cit., p. 153.

²⁶⁶ M. Heidegger : *Être et Temps*, op.cit., p. 291.

exister comme tout étant qu'on peut rencontrer dans le monde ; comme toute chose là-devant. Sortir du monde s'apparente à une nouvelle manière d'être au monde. Cette mutation dans son rapport au monde causée par « la mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est²⁶⁷ ». La mort appartient à l'être du Dasein à titre de ce qui n'est pas encore. Ce ne pas encore est en quelque sorte une possibilité d'être qui entre dans la constitution de la vie du Dasein. Cette guise qui définit le Dasein comme un étant déficient peut être considérée comme un excédent.

Car, le Dasein ne peut être saisi dans la totalité de son être aussi longtemps que la mort se manifeste comme un phénomène constamment hors de lui. Et si l'existence du Dasein se définit comme ce qui est constamment hors de soi, c'est par parce qu'elle est foncièrement tournée vers la possibilité de ne plus être du Dasein. Cette possibilité de ne plus être appartient à l'être du Dasein sur le mode du « restant en attente.²⁶⁸ » Cette constante attente qui caractérise l'existence du Dasein permet de saisir la structure entière de l'existence comme quelque chose en attente d'être accompli. C'est pourquoi, dans l'attente d'être accompli, le Dasein dans son rapport à « la mort²⁶⁹ » « a rendez-vous avec lui-même dans le pouvoir-être *le plus propre*²⁷⁰ ».

Avoir rendez-vous avec soi-même signifie que le Dasein se rapporte authentiquement à ce qui lui est donné en propre. Cette possibilité qui ne peut lui être usurpée le rapporte véritablement à lui-même et dénoue tout rapport qu'il entretient avec les autres Dasein. La mort, cette possibilité extrême à laquelle le Dasein ne peut échapper, l'esseule. Dans ce pouvoir-être, le Dasein se découvre à lui-même. Il se découvre comme un étant ontologiquement fragile à la mort. « La mort, écrit Heidegger, est la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein²⁷¹. » La mort limite toutes les autres possibilités qui constituent l'être du Dasein. Il est le possible face auquel le Dasein se montre impuissant. La mort est pour ainsi dire le pouvoir-être que le Dasein ne peut dépasser. Cette impuissance face à la mort est pourtant la manière d'être la plus propre du Dasein. Le Dasein voit dans la mort le néant de son être. Cette considération de la mort comme néant de l'être semble

²⁶⁷ *Ibidem.* p.299.

« La mort est une guise d'être que le Dasein assume dès qu'il est. » (M. Heidegger : *Être et Temps.*, tr. fr., E. Martineau., p. 197.)

²⁶⁸ *Ibidem.* tr. fr. F.Vezin., p. 304.

²⁶⁹ *Ibidem.* p.305.

²⁷⁰ *Ibidem.* p. 305.

²⁷¹ *Ibidem.*

reconduire encore l'interprétation de la mort comme négation de la vie. Ce qui ne peut être qu'absurde. Car « la mort est, au sens le plus large du mot, un phénomène de la vie²⁷² ».

Dans son cours de 1936-1938, soit neuf ans après la parution d'*Être et Temps*, Heidegger revient sur les mésinterprétations inhérentes à la question de la mort dans *Être et Temps*. Il précise que « la mort n'est pas entendue comme néant [...]. C'est exactement l'inverse : la mort comme suprême attestation de l'*estre*²⁷³ ». Être au sens insigne du terme c'est être-pour-la-mort. Et être pour la mort, c'est « être en rapport à la mort²⁷⁴ ». Jusque-là nous n'avons pas encore rendu clair le sens de cette expression. Si nous entendons la mort comme détermination de l'être du Dasein, nous devons en effet évoquer par la suite les raisons pour lesquelles Heidegger allègue que la mort n'est pas en soi la négation de l'être-là.

Le Dasein en tant qu'être-pour-la mort ne se perd pas dans la mort comme un corps soluble qui se dissout dans un liquide. Car « être le là contient en soi l'être en rapport à la mort ; c'est même avec cette contenance seulement qu'il est pleinement, abyssement, *être le là*²⁷⁵. » Pour parvenir à la saisie entière de l'être du Dasein, il faut l'entendre comme un étant qui contient en soi le pouvoir d'être et de ne pas être. C'est dans son rapport à l'être et au non-être que le Dasein se définit.

La mort est un possible que le Dasein ne peut expérimenter concrètement. Car elle ne se manifeste que potentiellement, aussi longtemps que le Dasein existe. L'impossible expérience de ma propre mort m'empêche donc d'accéder à la saisie véritable du Dasein qui est mien. Par conséquent, quand le rapport à la mort se concrétise, le Dasein ne peut être cerné. L'ambition de restaurer l'essence de l'homme en partant de la thématique de la mort se heurte à cette limite indépassable. La mort, cet horizon indépassable que nous n'atteignons qu'une fois que nous avons cessé d'exister, désigne la finitude de notre être. Mais pourquoi avoir recouru à la problématique de la mort ? C'est dans le but de restaurer l'essence de l'homme contrairement à la détermination métaphysique de l'homme comme animale rationnelle.

Le questionnement de la métaphysique n'a pu déterminer l'essence de l'homme comme le milieu dans lequel le clivage s'instaure entre être et ne pas être. C'est en cela que la définition métaphysique de l'homme passe à côté des considérations fondamentales de son

²⁷² *Ibidem.* p. 300.

²⁷³ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance., op.cit.,* p. 325.

²⁷⁴ *Ibidem.* p.325.

²⁷⁵ *Ibidem.* p. 326.

être. Le rapport authentique du Dasein à son être que Heidegger appelle de ses vœux ne s'accomplira que si le questionnement philosophique détermine le Dasein comme milieu ontologique dans lequel l'être et le non-être se rencontrent. Cette rencontre est en même temps le clivage entre l'être et l'étant. C'est parce que le Dasein est l'unique étant qui a le pouvoir-être d'être et de ne pas être qu'il peut établir la différence ontologique ; qu'il peut distinguer l'être de l'étant. Quand nous disons « l'être *n'est pas*, et malgré cela nous ne pouvons le poser comme l'égal du néant. Mais il faut d'un autre côté se résoudre à poser l'être comme rien – si du moins « rien » signifie : rien d'étant²⁷⁶ ». Le Dasein est *le-là de l'être* dans la mesure où il a la possibilité de se rapporter à ce qui est et à ce qui n'est pas, c'est-à-dire à l'étant et à l'être.

Dire que l'être n'est pas signifie que l'être n'est pas un étant. C'est parce qu'il se rapporte à la mort que le Dasein peut se rapporter à ce qui n'est pas étant. La problématique de la mort a été élaborée dans notre recherche afin de sortir l'essence de l'homme de la détresse. Cela peut paraître paradoxal ! Car, comment appréhender la mort, cet événement tragique, comme possibilité de sortir l'essence de l'homme de la détresse ? Il est question, en abordant la thématique de la mort, d'établir le rapport authentique que le Dasein entretient avec son être. Cette dimension ontologique dans laquelle nul autre étant n'interfère rapporte le Dasein à une réalité différente des étants intramondains. Dans sa correspondance avec cette réalité distincte de l'étant, le Dasein baigne dans l'entente ontologique. Car il se rapporte à ce qui n'est rien d'étant – à l'être. C'est parce que l'essence de l'homme n'a pas été pensée comme cet entre-deux entre l'étant et l'être dans la métaphysique des temps modernes, que la philosophie n'a pu mettre en évidence la distinction entre l'être et l'étant. Le *Da-sein*, parce qu'il se rapporte différemment à l'être et à l'étant, il peut à présent bâtir la maison de l'être – l'ontologie.

Mais où doit-il trouver le matériau afin de construire cet édifice ? Le Dasein doit-il inventer de toute pièce une nouvelle doctrine ? Cette tâche que le Dasein assume au temps de la détresse doit être menée dans la proximité de la poésie. Heidegger opère ici, pour reprendre le mot de Otto Pöggeler : « la métamorphose de la pensée²⁷⁷ ». Cette démarche est « une lutte toujours poursuivie pour réviser son point de départ²⁷⁸ ». Le point de départ du chemin de pensée de Heidegger est la question l'être. La révision de ce point de départ exige désormais que le discours sur l'être se déploie dans la poésie et abandonne l'ontologie comme

²⁷⁶ *Ibidem.* p. 327.

²⁷⁷ O. Pöggeler : *La pensée de Heidegger.*, tr.fr., Marianna Simon, Paris, éd., 1967, Aubier-Montaigne, p. 222.

²⁷⁸ *Ibidem.*

point de départ. Dans la métamorphose de la pensée, la métaphysique comme fondement de l'étant doit être rapporté à l'ontologie. La métaphysique devient la pensée post-métaphysique ou pensée de l'être ; et l'ontologie doit par ailleurs être rapportée à la poésie. Le philosophe devient le penseur²⁷⁹ et la poésie désigne le foyer dans lequel se déploie l'essence de l'être. Le Dasein par ailleurs reçoit la dénomination du mortel ou du terrestre. L'être lui-même devient le sacré. Et le dire poétique s'en charge comme ce qui est digne de question.

²⁷⁹ « Mais il est certain que les penseurs grecs savaient et devaient nécessairement savoir ce qu'il en est de cette cécité ontologique des hommes ; sinon, ils n'auraient pas été des penseurs, c'est-à-dire qu'ils n'auraient pas été ceux qui ont un savoir concernant l'Être. » Être penseur c'est avoir le savoir de l'être. (M. Heidegger : *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique. tr. fr.*, J-F. Courtine, Françoise Dastur, Marc De Launay et D. Pradelle., Paris, éd. Seuil, 2019, p. 27.

Conclusion du deuxième chapitre.

Nous venons de voir que l'essence de l'existence du Dasein au monde est souci. Si la critique du sujet moderne adressée par Heidegger débouche sur cette nouvelle essence, c'est parce qu'avec le Dasein, l'essence de l'homme est thématifiée dans son ouverture à l'être. Cette dimension ontologique que Heidegger dévoile dans cet étant concède à ce dernier la tâche de poser la question de l'être au temps de la détresse. Le Dasein est celui qui doit poser la question de l'être. Cette question est sa tâche au temps de la détresse. Dans ce chapitre, nous avons vu que la tâche du Dasein au temps de la détresse consiste à insérer dans le dire l'histoire du peuple allemand. Cette histoire qui se substitue à l'histoire de la philosophie traduit, à notre sens, le véritable déclin du questionner.

Mais pourquoi le Dasein est-il le seul étant à qui incombe de poser la question de l'être ? Pourquoi tous les autres agents du discours tels que : l'ego cartésien, le je pense kantien, l'Esprit-absolu hégélien et le Surhomme nietzschéen n'ont pu poser cette question ? C'est parce que le Dasein est le seul étant qui possède dans son être la possibilité d'être et de ne pas être, de se rapporter à ce qui est et ce qui n'est pas – à la mort – qu'il possède la primauté ontologique face à tous autres les étants. La mort est ainsi déterminée comme étant la possibilité extrême du Dasein. Cette possibilité par laquelle le Dasein se rapporte authentiquement à son être est la possibilité de l'impossibilité du Dasein. Dans ce pouvoir-être, le Dasein se démarque de tout rapport à l'étant et entretient un rapport insigne avec son être. Ce rapport est ce qui le rapporte au rien, c'est-à-dire à ce qui n'est rien de l'étant – à l'être. C'est grâce à ce pouvoir-être que le Dasein peut établir la différence ontologique, c'est-à-dire qu'il peut saisir l'étant dans sa différence avec l'être.

Ce rien qui l'angoisse le place en présence du vide ontologique qu'il possède en lui à titre de possibilité d'être. Si la conquête de l'essence de l'homme le rapporte au rien, il va de soi que l'on pense ce rien qui achève le Dasein comme l'urgence du questionnement de notre temps. L'étant doit être à présent rapporté à ce rien dans l'autre commencement. Mais ce rapport ne consiste pas à dissoudre l'étant dans le rien. Ce rapport vise à distinguer l'étant d'avec l'être. Cette distinction ne sera possible que si la métaphysique (questionnement de l'étant) se rapporte à (l'ontologie) l'histoire de l'être. C'est seulement dans ce rapport que l'être pourrait nous envoyer le signe de sa manifestation et nous appeler à correspondre avec lui à partir de ce signe.

Deuxième partie.

Dépassement de la métaphysique et de l'ontologie. Le recours à la poésie de Hölderlin pour nommer le dernier dieu.

Chapitre I.

Le dépassement de la métaphysique et le rapport de l'ontologie avec la poésie : le signe avant-coureur de sortie de la détresse.

Introduction du premier chapitre.

Il est question, dans ce chapitre, d'un double dépassement : celui de la métaphysique et de l'ontologie. Le premier consiste à rapporter la métaphysique à l'ontologie. Tandis que dans le deuxième, c'est l'ontologie qui se rapporte à la poésie. Le philosophe est en effet en quête du site dans lequel le dernier Dieu peut être accueilli. S'il recourt en dernière instance à la poésie afin d'accueillir le dernier Dieu, cela signifie que la puissance spirituelle conquise grâce au chant poétique doit structurer l'État (*Staat*). Car les dieux en retrait doivent désormais configurer la cité dans l'autre commencement. Voilà pourquoi la pensée et la poésie ne prendront une forme réelle que si le politique se soumet à l'injonction de la parole du penseur et du poète. L'irruption du penseur et du poète dans la politique atteste que la détresse que connaît le peuple allemand ne trouve sa solution que dans la réforme de l'Esprit.

Le Führer ou le politique n'est que le porte-parole que le destin envoie à son peuple. Mais ce saut dans la politique, s'il ne peut donner entière satisfaction, il reste tout de même une dernière lueur d'espoir. C'est en effet dans la sérénité que celle-ci point. Cette dernière issue à la détresse appelle le penseur à accueillir plutôt qu'à questionner. Dans la sérénité, la prétention à légitimer la primauté de l'essence de l'homme sur la nature est bannie. Ce pas de côté vis-à-vis de l'attitude métaphysique est considéré comme une décision d'aller vers une nouvelle humanité. C'est pourquoi le dépassement de la métaphysique traduit une transformation profonde de notre essence, laquelle transformation passe par la réforme du logos.

§1. La fin de la métaphysique ou acheminement vers la question de l'être.

Le dépassement de la métaphysique reçoit à présent le nom de l'ontologie. Cela va sans dire que le questionnement doit à présent prendre en charge l'être au détriment de l'étant. De fait, dépasser la métaphysique, c'est aller vers ce qui sauve. Le dépassement ici désigne le fait de surmonter "überwinden". Le dépassement "Ueberwindung" n'est pas le fait de laisser derrière soi, ou de juger d'une idée caduque ou surannée. Le dépassement de la métaphysique ambitionne à présent la question de l'être. Nous avons vu au court de notre premier chapitre les différents secteurs dans lesquels la métaphysique déploie sa menace. C'est pourquoi nous avons délimité la métaphysique comme le foyer dans lequel le péril surgit. Mais nous parlons encore de manière trop approximative quand nous déterminons le foyer et le péril comme deux choses de nature différente. Si nous caractérisons la métaphysique comme un questionnement fondé sur l'étant, nous pouvons par-là comprendre que l'étant en tant qu'il dirige et fonde l'édifice de la métaphysique en constitue le péril par excellence.

Par conséquent, la menace issue de la technique tire son origine dans le questionnement de la métaphysique. Et tout effort qui consiste à questionner en direction de ce qui sauve se doit de remettre en question le fondement qui à présent constitue un danger pour celui qui questionne. Pareille mise en question du danger place celui qui questionne dans la disposition de l'attente de ce qui sauve. Car c'est en questionnant le danger que le salut se manifeste dans son absence. Ainsi, dans la proximité de ce qui menace réside ce qui sauve. Ce sont les deux vers de Hölderlin, que Heidegger reprend, qui nous donnent à entendre le voisinage qui se noue entre le danger et le salut.

« Mais, là où il y a le danger, là aussi Croît ce qui sauve²⁸⁰ ».

Dans ces vers le poète signe l'origine commune du danger et du salut. Puisque nous avons déjà entendu le danger comme ce qui menace notre essence, il ne nous reste plus qu'à délimiter ce qu'est le salut. Mais ces deux vers auxquels nous recourons présentent une difficulté. Car ils posent en premier le danger et en second lieu le salut ; tout en leur attribuant une origine commune. L'origine du danger est la même que celle du salut. Danger et salut sont *co-originaux* et croissent dans le sol de la métaphysique. C'est pourquoi en voulant dépasser la métaphysique, on ne peut envisager de l'écarter purement et simplement. Car en elle résident la menace et la promesse du salut. Mais que veut dire sauver ? L'homme en détresse est en effet privé de salut, abandonné. Si le salut (*Wesen*) rime avec l'essence, sauver celui qui est en proie à la menace, c'est le reconduire à son essence qui se dérobe. Dans ces vers, ce qui sauve, Hölderlin dit qu'il croît. La métaphore de la plante pour parler du salut donne à voir que

²⁸⁰ M. Heidegger : « *La question de la technique.*, » *Essais et Conférences.*, *op.cit.*, p. 38.

la reconduction à l'essence confine à l'enracinement. Car ce qui sauve doit s'enraciner dans le même sol que le danger. C'est en cela que la provenance du salut est toujours un secret. Car ce qui s'enracine et croît garde le secret d'un tel processus dans son sol. Et tout l'édifice de la métaphysique réside sur un sol que son questionnement renonce à questionner. Cette absence de questionner le sol sur lequel repose la métaphysique des Temps modernes est ce qui a conduit à coup sûr à ériger un sujet certain de lui-même.

La préoccupation fondamentale ne repose plus sur ce qui menace mais elle doit jeter à présent un regard profond sur le fondement commun de la menace et du salut. Maintenant que nous questionnons en direction de la métaphysique afin de la dépasser, nous avons jugé bon de repenser l'essence de la technique comme le dernier rejeton de la métaphysique. Cette essence dans laquelle le danger ménage son site n'est autre que l'accomplissement de la métaphysique des Temps modernes. C'est pourquoi il faut partir de l'endroit d'où elle a atteint son extrême puissance afin de parvenir, en le parcourant à rebrousse poils, à son foyer de déploiement. Penser l'essence de la technique alors que le questionnement vise à présent le dépassement de la métaphysique n'est donc pas une digression ou bien une confusion thématique. Car la technique en son essence est la métaphysique achevée. Et l'essence de la technique comme lieu du péril est en effet l'essence de la métaphysique, le foyer d'où provient le péril. Ce qui sauve est l'essence, il faut donc procéder à l'entente de l'essence pour pouvoir délimiter le sol dans lequel elle croît.

Être sauvé c'est être rapporté à son essence. L'essence est le *quid* de la chose. La quiddité de la chose est ce que la chose est. L'essence de la chose est ce qui est unique à une espèce. Elle est donc le genre commun et renvoie à ce qui est universel. De ces différentes acceptions de l'essence, nous pouvons constater que ce qui est dit au sujet de l'essence est bel et bien ce qui est commun à un genre déterminée. Elle précède toute singularité et se dissimule dans chacune d'elle. Comme nous voyons dans toute espèce d'arbres singuliers qu'un arbre. Cette unité variée dissimule l'essence et ne montre plus que les arbres dans leur singularité respective.

Mais au sein de l'histoire de la métaphysique, l'enracinement du salut ne se dissimule pas de la même manière que se dissimule l'universel. Le salut se dérobe parce que le mode du dévoilement de la métaphysique au sein de la technique moderne le met en retrait et le maintient dans un silence insoupçonné. Le danger au sein de la métaphysique des Temps modernes comme essence de la technique moderne est dû au fait que le dévoilement qui *provoque* s'impose comme l'unique mode du dévoilement et oblitère tout autre type de

dévoilement. Car « l'Arraïsonnement est un mode « destinal » du dévoilement, à savoir le mode provoquant. Le dévoilement *pro-ducteur*, la *ποίησις poiésis*, est aussi un pareil mode « destinal. »²⁸¹ ».

Dans cette thèse Heidegger met en évidence deux modes de dévoilement ; le premier provoque et le second produit. Les deux, en toile de fond, sont les modes du destin. Les deux sont envoyés par le destin '*Geschickaft*.' C'est le destin qui se manifeste dans ces deux modes. Mais si l'essence de la technique est Arraïsonnement, celle-là ne désigne pas un genre à l'intérieur duquel tous les étants de même nature appartiennent. L'essence ici n'est pas un réceptacle, mais une manière d'être ; la manière dont une institution peut administrer sa puissance. Comme lorsque nous disons les affaires de l'État '*Staatswesen*', nous désignons par-là la manière dont l'État nous les dispose, la loi qui nous autorise ou nous interdit leur accès. Par cet exemple que nous reprenons à Heidegger, nous remarquons que ce dernier disculpe l'homme de la destruction du monde, car la responsabilité échoit au destin qui envoie les différents modes de dévoilement. Le destin appelle l'homme et l'accorde irrésistiblement à cet appel. Mais le destin est double si nous considérons les deux modes de dévoilement ; celui qui provoque et met en péril, et celui qui produit. Leur origine commune est toujours en retrait. Mais comment nous accorder à ce qui sauve ? Comment ce qui sauve réside-t-il dans le voisinage du péril ? « L'irrésistibilité du commettre et la retenue de ce qui sauve passent l'une devant l'autre comme, dans le cours des astres, la trajectoire des deux étoiles. Seulement leur évitement réciproque est le côté secret de leur proximité²⁸²».

La métaphore stellaire imprime l'idée de constellation. Dans cette constellation, nous sommes mis en présence du danger et du salut. Certes, nous ne sommes pas encore sauvés, mais la simple vision du salut peut déjà nous procurer une lueur d'espoir. Dans l'attente, nous avons sous les yeux le danger et le salut. Ce qui sauve, quand bien même sa manifestation se déploie dans une région qui nous échappe, mais, parce qu'il nous jette une lueur d'un vif éclat, nous éveille et nous remplit d'espoir. Dans ce spectacle du danger et du salut, quelque chose nous émerveille. Ce qui émerveille est en effet l'extrême proximité du salut et du danger. Mais les métaphores que Heidegger emploie pour parler de la manifestation, originellement commune du salut et du péril nous met en présence d'une difficulté. Car tout au début de ce chapitre, la métaphore de l'enracinement de l'essence qui procure le salut donne à voir que ce qui sauve croît de la terre. Alors qu'ici, le danger et le salut se manifestent dans le ciel.

²⁸¹ M. Heidegger : « *La question de la technique*. » *op.cit.*, p.40.

²⁸² *Ibidem*. p. 45.

Heidegger dit que *l'irrésistibilité du commettre et la retenue de ce qui sauve passent l'une devant l'autre comme, dans le cours des astres, la trajectoire des deux étoiles.*

La constellation illustre tout simplement leur voisinage. Dans cette mise en scène du mouvement des étoiles, Heidegger résout une difficulté : celle de la présence voisine – de la proximité du salut et du danger. Qu'est-ce qui en effet caractérise leur proximité ? C'est l'**évitement**. Dans leur proximité, le danger et le salut s'évitent. C'est dans cet évitement que réside le secret de leur proximité. Cette proximité qui repose sur l'évitement demeure encore un secret au questionnement de la métaphysique. Un tel secret, aussi longtemps qu'il ne sera pas questionné, n'aura de cesse de jeter le voile sur la promesse du salut. C'est pourquoi « *l'action humaine ne peut jamais remédier immédiatement à ce danger. Les réalisations humaines ne peuvent jamais, à elles seules, écarter le danger. Néanmoins, la méditation humaine peut considérer que ce qui sauve doit toujours être d'une essence supérieure, mais en même temps apparentée, à celle de l'être menacé*²⁸³ ».

Cette incapacité à remédier à la menace qui pèse sur l'homme en recourant aux seuls pouvoirs de la raison humaine laisse entendre que ce qui sauve et ce qui menace se soustraient aux compétences humaines. Il y a lieu de constater que Heidegger pense au-delà de l'action humaine. Mais à quoi renvoie le destin qui sauve ? Il est encore une énigme. Si l'action humaine chancelle dans la marche vers le destin qui sauve, quelle autre entité peut-elle aider l'homme dans une telle entreprise ? Faute de nommer le destin, Heidegger se lance à la délimitation du concept de *technè*. Autrefois, ce dernier renvoyait aussi à la *pro-duction* de la vérité dans les beaux-arts. La technique ne désignait pas que la machine, mais aussi les arts. Les arts dans leur docilité appellent à une production qui rapporte l'homme docilement à la nature. La production du beau, la *poiésis*, était le nom générique pour désigner l'action humaine dans son rapport à la production. Mais le recours aux différentes acceptions du vocable de technique constitue-t-il l'issue véritable à la détresse ?

C'est ce que tente de faire Heidegger. Sachant qu'il avait déjà allégué que l'homme ne peut remédier à un tel danger, car il est d'une essence supérieure. Cet autre destin qui sauve ne point que si nous pensons autrement, c'est-à-dire si nous dépassons le questionnement de la métaphysique. Car une « une telle pensée perçoit cette aube (*Ereignis*) unique à laquelle répond l'expropriation de l'étant, où s'éclairent la détresse de la vérité de l'être et par

²⁸³ *Ibidem.* p. 45-46.

conséquent les premières émergences de la vérité et où, dans un adieu, elles jettent une lumière sur la condition humaine²⁸⁴ ».

Le dépassement de la métaphysique constitue un espoir pour l'humanité. À mesure que ce dépassement soit considéré comme l'abandon de l'étant au profit de l'être. Cette pensée qui doit questionner l'être envisage nullement de fonder l'étant. Cet autre commencement qui consacre la fin de la métaphysique n'est pas ce que l'homme peut fonder au gré des règles de sa raison. Car celui-ci advient de lui-même. Et ce que l'on préconise ce n'est point la tâche qui le fonde, mais la pensée qui l'accueille et qui remercie du même coup le questionnement de la métaphysique, car loin de vouloir fonder l'étant, le nouveau mode du dévoilement ne se contente plus que de *percevoir*. Une telle pensée qui nous accorde à la mesure du trésor à venir doit penser l'avenir en partant de la préhistoire de la métaphysique. Cette préhistoire de la métaphysique est celle que nous désignons comme histoire de l'être. L'autre commencement n'est pas un nouveau monde qui n'a jamais existé. L'autre commencement a déjà existé et s'est mis en retrait. C'est pourquoi ceux qui sont tournés vers l'avenir doivent questionner ce retrait comme attestation de l'abandon de l'étant par l'être. Nous envisageons de sortir de la détresse en dépassant la métaphysique. Et ce dépassement prend le nom de l'histoire de l'être. Si la question de l'être est ce dont dépend la sortie de la détresse, cette question mérite d'être posée à nouveau frais. Pour le moment, elle n'est envisagée que comme simple dépassement. Car « le dépassement de la métaphysique est pensé dans son rapport à l'histoire de l'être²⁸⁵ ». Toute tentative qui consiste à questionner au sujet de l'être entreprend de dépasser la métaphysique. L'histoire de l'être n'est plus que le pendant de la métaphysique ?

Cette ambition de rapporter la métaphysique à l'ontologie constitue la tâche du Dasein au temps de la détresse. C'est pourquoi dans le dépassement de la métaphysique, l'être advient dans le questionnement comme « l'avènement (*Ereignis*).²⁸⁶ » L'être comme avènement est le signe qu'au sein de la métaphysique quelque chose de nouveau point. Et l'avènement comme détermination de l'être au sein de la métaphysique, en tant que signe, consiste à « montre[r] le chemin²⁸⁷ ». Le chemin qui conduit au salut demeure en retrait aussi longtemps que le signe avant-coureur attende de recevoir de la pensée la part requise d'une éclaircie qui puisse se manifester comme le signe d'un nouveau chemin. Voilà pourquoi l'avènement en tant que signe de

²⁸⁴ M. Heidegger : *Dépassement de la métaphysique.*, op. cit., p.90.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*. p. 115.

quelque chose de nouveau est un changement de registre au sein de la métaphysique. Car le signe accorde le regard et l'attention à ce qui est effectivement absent.

Ce changement qui a lieu à l'intérieur de la métaphysique n'indique le chemin que si et seulement si « s'éclaire l'Avènement (*Ereignis*)²⁸⁸ ». Car « aucun changement n'arrive sans une escorte (*Geleit*) qui d'abord montre le chemin. Mais comment s'approcherait-elle, si ne s'éclaire l'Avènement (*Ereignis*) qui, appelant l'être de l'homme et lui accordant présence et protection, le saisit dans la vue (*er-äugnet*), c'est-à-dire dans le regard (*er-blick*), et qui, dans ce regard, conduit certains mortels sur la voie de l'habitation pensante et poétique²⁸⁹ ? ».

Le dépassement de la métaphysique est décidément un changement de registre. L'étant doit être rapporté à l'être. Ce changement n'a lieu que si une escorte d'hommes s'emploie à montrer le chemin qu'il faut désormais emprunter. Mais pour que cette escorte arrive à montrer le chemin, il faut que l'être se manifeste de lui-même et appelle l'homme dans sa présence. Être appelé dans la présence de l'être, c'est être délivré de la vérité de l'étant. C'est en répondant à l'appel de l'être comme avènement que le dépassement de la métaphysique a lieu. Mais ceux qui escortent est une minorité qui saisit l'avènement comme ce qui dirige le regard. Ce qui dirige le regard éclaire d'un vif éclat « certains mortels sur la voie de l'habitation pensante et poétique²⁹⁰ ».

Ce qui dirige le regard met l'homme sur la voie et l'achemine d'un pas ferme dans la proximité du penseur et du poète. En tant qu'avènement, l'être n'est que le signe qui se produit et qui montre le chemin. C'est pourquoi le dépassement de la métaphysique est considéré comme un acheminement vers ce qui est plus haut et plus digne : la pensée et la poésie. C'est désormais dans l'union du penseur et du poète que les derniers dieux pourront se manifester ; de telle sorte qu'avec eux apparaisse un nouveau monde. La poésie et la pensée sont à présent les deux modes de dévoilement que préconise Heidegger afin de tourner le dos au dévoilement de la métaphysique qui nous engage dans la voie qui provoque et qui dévaste la nature. En toile de fond, le dépassement de la métaphysique signifie l'abandon d'un mode de dévoilement au profit d'un nouveau mode de dévoilement. Car notre rapport au monde et à l'étant en général est caractérisé par la manière dont nous dévoilons l'étant. Voilà pourquoi avec un nouveau mode de dévoilement adviendra un nouveau monde. Dans la proximité du penseur et du poète, nous abandonnons la pensée calculante au profit du règne parlant. C'est

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ *Ibidem.*

²⁹⁰ *Ibidem.*

en effet dans le dict poétique que nous pourrons accorder à notre essence une habitation paisible afin de résider dans la faveur qui régit la Terre et le Ciel.

§2. Poésie de la détresse et détresse de la poésie. La nécessité de recourir à la poésie de Hölderlin pour nommer le dernier dieu.

La question du dernier Dieu pose implicitement celle du premier Dieu. Ce qui d'entrée de jeu exige qu'un état de lieu relatif à la question des dieux d'autrefois puisse être fait avant toute méditation visant le dernier. Car envisager le dernier c'est déjà, d'une manière ou d'une autre, affirmer l'absence du premier. Ce besoin de Dieu dans la poésie de Hölderlin pourrait être considéré comme absence de l'être. La poésie de Hölderlin est à ce titre le lieu où l'homme moderne fait l'expérience de l'absence des dieux. Éprouver pareille absence, c'est être en attente du dernier Dieu.

Ainsi, le dernier Dieu doit-il être un Dieu de la foi ? Heidegger²⁹¹ n'entend pas fonder une religion des croyants en posant la question de Dieu. Le dernier Dieu exclut la foi, et pourtant il est porteur d'espoir. Dans l'interview qu'il avait accordée au *Spiegel* le 23 Septembre 1966, en réponse à la question du journaliste qui voulait savoir si le questionnement philosophique était encore capable d'entreprendre une action définie pour sortir de la détresse, Heidegger répond en mentionnant l'impuissance de la philosophie et de toutes les préoccupations humaines.

Il allègue que c'est « seulement un Dieu peut encore nous sauver² ». L'exclusion radicale de recourir au pouvoir de la raison humaine résonne dans cette pensée de Heidegger. Si Dieu seul est celui qui apporte le salut, « il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin, que nous ne faisons pas, pour dire brutalement les choses, que « crever » ; mais si nous déclinons, que nous déclinons à la face du dieu absent²⁹² ».

L'unique *possibilité* qui est à notre pouvoir, Heidegger le dit bien, est de *préparer* la disponibilité pour l'apparition de Dieu. Cette préparation aura lieu dans la pensée et dans la poésie. Heidegger reconduit deux domaines dans lesquels les compétences de l'homme se révèlent dans le dire : la pensée (le nouveau nom de la philosophie) et la poésie. Cette union du penseur et du poète est au fond la nécessité pour le philosophe de penser ce qui résonne dans le chant du poète Hölderlin. C'est pourquoi notre propos va explorer en premier le dict poétique de Hölderlin avant de discuter la thèse de Heidegger relative au site de l'apparition du dernier Dieu.

²⁹¹ « Si j'avais la foi, je fermerais à clé l'atelier. » Heidegger : (Gollwitzer u. Weischedel, *Denken und Glauben*, Kohlhammer, 1965)., Cité par F. Fédier « *Heidegger et Dieu.*, » *Heidegger et la question de Dieu.*, Paris, Puf, p. 57.

²⁹² M. Heidegger, « *Martin Heidegger interrogé par le Spiegel.*, » tr.fr., J. Launay, : *Écrits politiques 1933-1966.*, Paris, Gallimard, 1995, p.260.

Si Hölderlin, en annonçant le dernier Dieu, nous place dans la disponibilité de son attente, Heidegger quant à lui accueille ce Dieu dans la pensée post-métaphysique, c'est-à-dire au sein de l'ontologie. Mais si l'apparition de Dieu doit être inféodée à quelque disposition humaine, c'est dire que le Dasein, celui à qui il incombe d'édifier l'histoire de l'*estre* (*Seyn*) a déjà, du même coup, préfiguré le concept de Dieu auquel il œuvre en l'attendant. Or, *pré-figurer*, c'est se faire d'avance une figure de Dieu, fût-il conceptuellement. C'est en effet réduire Dieu à une construction purement humaine. Une telle tentative frise l'idolâtrie. L'ontologie heideggérienne vise à instaurer à l'intérieur de l'Etat le site pour accueillir des nouveaux dieux. Cette ambition trouve dans la poésie de Hölderlin la part requise du sacré.

Hölderlin est le poète qui est tourné vers l'avenir. Il est donc celui qui doit préparer le peuple allemand à la disponibilité de l'attente des dieux. *Être tourné vers l'avenir, c'est être en attente de Dieu*. Ce Dieu en attente est celui que nous devrions nommer en parcourant le poème de Hölderlin. Si la parole du poète porte la promesse de l'attente du dernier Dieu, dans cette promesse même, le deuil des dieux d'autrefois se fait entendre. Les dieux d'autrefois ne sont pas dans un rapport d'opposition avec les dieux à venir, car le poète les nomme les uns après les autres, c'est-à-dire de manière successive. Cette succession résonne dans le dict poétique comme une décision qui doit nécessairement nier les dieux antiques. La *Germanie* est un poème qui pointe de façon décisive la rupture avec les dieux grecs. Nous y lisons :

Non, les Bienheureux qui appaurent, figures divines,

Sur la Terre antique, ceux-là

Je ne puis plus les invoquer, mais maintenant,

*Ô vives eaux de ma patrie, quand l'amour dans mon cœur élève Sa
plainte avec la vôtre, un autre désir pourrait-il le poindre,*

Ce cœur qui mène un deuil sacré ? Car le pays

Gît dans l'attente comme aux chaudes journées

Un ciel bas, Ô rivières désireuses,

Lourd de pressentiment, nous baigne aujourd'hui d'ombre.

Il m'apparaît plein de promesses, mais aussi

*De menaces, et je veux pourtant demeurer en sa présence Et
mon âme vers le passé ne doit point fuir auprès de vous,*

Ô Disparus à qui m'attache une ferveur trop vive !

Je n'ose contempler vos beaux visages, comme s'ils étaient ceux

De jadis, car c'est chose à peine permise, un risque

*Fatal, que d'éveiller les morts*²⁹³.

La strophe commence par une négation : « Non ». Cette négation affecte les Bienheureux ou figures divines qui apparurent dans l'antiquité. Ce « Non²⁹⁴ » nous transporte donc dans un lieu déterminé : la Grèce antique. Dans le troisième vers, la négation est portée par le « je ». La résolution à ne plus invoquer les dieux anciens, le poète le revendique à la première personne du singulier. Ce début de la strophe donne à voir que la *Germanie* est un chant qui porte la décision dont l'ambition consiste à rompre avec les dieux grecs. Or dans cette dérobade s'esquisse déjà des nouvelles attentes. Dans l'attente des nouveaux dieux, les dieux anciens ne sont présents que dans la mesure où nous nous devons de les nier. Être en attente des dieux à venir, c'est porter la négation comme possibilité de se rapporter aux dieux anciens.

Mais dans le poème résonne encore deux choses dont la subtilité mérite d'être tirée au clair. La première pointe la *Germanie* comme lieu du nouveau départ des dieux en attente et la Grèce comme berceau des premiers dieux. La seconde révèle le rapport de l'Homme d'aujourd'hui aux Grecs et à leurs dieux. Mais commençons par déterminer d'abord le lieu où la décision d'aller vers des nouveaux dieux se déploie avant de discuter le type de rapport que l'Homme moderne doit nouer avec les dieux grecs. Cet autre lieu, l'Allemagne, pour d'autres dieux, les dieux nouveaux, s'illustre dans le quatrième vers, dans lequel le poète marque son appartenance à sa patrie. « 'Ô vives eaux de ma patrie', quand l'amour dans mon cœur élève / Sa plainte avec la vôtre, un autre désir pourrait-il le poindre, / Ce cœur qui mène un deuil sacré ? ».

La patrie du poète, « *Vaterland* », introduit la plainte dans le cœur du poète, puis l'interrogation, après un long enjambement dont la teneur s'épuise à la fin du sixième vers par une interrogation. C'est dire que l'absence des dieux anciens remet en question l'essence de la patrie. Voilà pourquoi la nouvelle patrie comme site (*Staat*) en attente d'accueillir les

²⁹³ Hölderlin : « *La Germanie.*, » tr. fr., G. Roux, Œuvres, Paris, Gallimard., 1967, p.855.

²⁹⁴ Ce (Non) est un « Retour aux Allemands et adieu aux Grecs ! » d) "Le rapport de l'homme d'aujourd'hui aux Grecs et à leurs dieux" (M. Heidegger : *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin.*, op.cit., p.56.)³
« Ô Terre, cet amour que j'ai pour toi, » v.5. Cf. Hölderlin : « *Patrie.*, » tr. fr., G. Roux., op.cit., 885.

nouveaux dieux devient une interrogation. Le poète dans son cœur se plaint. Cette plainte cordiale est suscitée par l'amour. Mais l'amour³ pour qui ? La plainte du poète, jusqu'ici énoncée à la première personne, est jointe à la plainte commune : *la vôtre* (v.5). Dans cette plainte, Hölderlin se demande si un autre désir pourrait habiter les cœurs des Allemands. Un cœur qui désire encore doit être tourné vers des nouvelles espérances²⁹⁵. Mais comment le désir peut-il poindre « *ce cœur qui mène un deuil sacré ?* » (v.6).

Le deuil sacré décrit la situation du pays dans l'attente des dieux à venir. Ce cœur qui mène le deuil sacré plonge le pays dans l'attente. *Ce cœur qui mène un deuil sacré ? Car le pays/Gît dans l'attente...* (v.6-7.) La fin du sixième vers marque la situation globale du peuple allemand en faisant mention du pays. C'est en effet tout le peuple qui est en attente des nouveaux dieux. Dans l'attente, ce qui est destiné à ceux qui attendent remplit le cœur de la simple promesse et les prépare à recevoir la part promise. « *Car le pays / Gît dans l'attente comme aux chaudes journées / Un ciel bas, Ô rivières désireuses / Lourd de pressentiment, nous baigne aujourd'hui d'ombre.* » Dans ces vers, le poète compare l'attente dans laquelle *Gît le pays* aux « *chaudes journées.* » Mais la comparaison à des journées chaudes illustre les lieux que les dieux ont déserté. Ces lieux où les dieux anciens se sont mis en retrait sont dans la détresse. C'est aussi dans ces lieux que les dieux nouveaux peuvent à présent manifester le signe de leur prochaine venue.

Ainsi, faisant le deuil des dieux d'autrefois, ce pays en attente, « *lourd de pressentiment, nous baigne aujourd'hui d'ombre.* » Le poète en appelle à la négation des dieux grecs parce qu'il *pressent* l'arrivée des dieux nouveaux. Ce pressentiment, quand il devient lourd, porte une lueur d'espoir ; laquelle nous met dans la disposition de l'attente. Seul le poète, parce qu'il *pressent*, peut assumer la négation des dieux d'autrefois. « *Il m'apparaît plein de promesses, mais aussi / De menaces, et je veux / pourtant demeurer en sa présence / Et mon âme vers le passé ne doit point fuir auprès de vous.* » Qu'est-ce qui apparaît exclusivement au poète ? À lui seul apparaît plein de promesses. Cette individualisation de la promesse, « *m'apparaît* », donne à voir que seul le poète peut porter le poids de la promesse des dieux nouveaux et faire le constat de la trace des dieux d'autrefois. La menace de l'absence des dieux et la promesse des dieux nouveaux décrivent l'intériorité du poète qui est tourné vers l'avenir. Le poète est donc celui qui risque son dict entre le passé qui menace de se dérober et un futur lourd des promesses. Dans un tel litige, la parole sacrée du poète devient

²⁹⁵ « ESPÉRANCE ! Ô grâce active et bienfaisante... /... Ô noble médiatrice... / Entre mortels et puissances célestes. » Cf. Hölderlin, « *À L'espérance* », *tr. fr.*, R. Rovini., *op.cit.*, p. 786. L'espérance est la noble médiatrice entre les dieux et les Hommes.

le lieu où les dieux des peuples de différentes époques, « Grecs et Allemands », se succèdent. Ainsi, le poème est le lieu, le séjour de la transition des dieux. La deuxième strophe commence par une exclamation qui pointe davantage cette absence des dieux. « Ô dieux enfuis ! / Et vous aussi qui maintenez une présence plus réelle autrefois, les temps pour vous sont révolus ! / Je ne veux rien nier, rien implorés ici²⁹⁶ ». Les dieux d'autrefois sont à présent enfuis. Leur présence était autrefois effective, aujourd'hui, c'est leur absence qui fait encore parler d'eux. Mais pourquoi ces dieux se dérobent-ils à nous ? Parce que les temps²⁹⁷ pour eux sont révolus. Les dieux vivent dans le temps et sont soumis à la loi du temps qui passe. Hölderlin dit qu'il ne veut pas les nier, car la négation n'est possible que pour une chose dont l'être est à présent effectif. Le temps des dieux, faut-il l'entendre comme étant les époques qui séparent l'histoire des peuples de la Terre. Les peuples de la Terre et leurs commodités (leurs arts, leurs sciences, leurs mœurs) cristallisent l'esprit d'une époque. D'une époque à l'autre, l'esprit d'un peuple se décrit comme une nouvelle forme d'humanité. L'époque grecque avec toutes ses valeurs dépérit.

Ces dieux qui *maintenaient une présence plus réelle « autrefois »*, à présent, le poète ne veut pas les nier ni les implorer. Et pourtant le vers 28 et 29 dans la même strophe allèguent que « des dieux antiques, tels qu'ils furent / visitent à nouveau la terre²⁹⁸ ». Ces vers semblent introduire incidemment un paradoxe au regard des vers 17, 18 et 19 qui attestent que les dieux d'autrefois ne peuvent plus séjourner dans notre temps, car le temps pour eux est révolu. Mais comment ces dieux visitent encore la terre ?

Les dieux enfuis ne sont pas totalement absents à présent. Sur nous, leurs ombres planent encore. Ce qui demeure sur terre est leur absence. Cette absence est le signe d'une nouvelle venue. Ils nous visitent derechef par la trace de leur existence passée. Les dieux enfuis marquent notre temps de l'empreinte de leur absence. Les dieux d'autrefois est leur nouveau nom. Notre époque, pour qu'elle arrive à s'interroger sur la possible venue du dernier Dieu, elle doit commencer par insérer dans le dire le défaut des dieux, notre éloignement aux dieux d'autrefois, et ainsi assumer cet éloignement comme vérité de notre temps. Le règne de leur absence assombrit notre époque et jette du même coup une lueur d'espoir. Maintenant que

²⁹⁶ Hölderlin. « *La Germanie.*, » *op.cit.*, p.856.

²⁹⁷ « Le mot de « temps » signifie ici l'âge dont nous-mêmes faisons encore partie. Avec la venue et le sacrifice du Christ a commencé, pour l'expérience historique de Hölderlin, la fin du jour des dieux. Depuis que les trois alliés « substantiels », Héraclès, Dionysos et le Christ ont quitté le monde, le soir de cet âge décline vers sa nuit. La nuit du monde étend ses ténèbres. Désormais, l'époque est déterminée par l'éloignement du dieu, par le « défaut de dieu. » (M. Heidegger : « *Pourquoi des poètes ?* » *tr. fr.*, W. Brokmeier in : *Chemins qui ne mènent.*, *op.cit.*, p. 323).

²⁹⁸ Hölderlin : *Ibidem.* p. 856.

nous pressentons la prochaine venue du dernier Dieu par sa trace passée qui demeure encore présente, « [...] ceux qui doivent y redescendre / Nous pressent et la troupe sainte là-haut / Des dieux-hommes au cœur de l'azur / Ne retardera plus sa venue²⁹⁹ ». Le dernier Dieu, assurément, aura la compagnie des dieux d'autrefois. Avec lui, et ceux qui étaient autrefois, envoient le signe de leur retour. Car la redescente n'est possible que pour qui la gradation ascendante s'est une fois déjà effectuée.

Mais pour l'instant, notre méditation vise seulement à montrer ceux qui œuvrent pour leur accueil. Hölderlin dit que les dieux qui doivent redescendre « nous » pressent. Qui sont - ils, ce fameux « Nous » ? Des dieux-hommes. Les dieux-hommes n'est pas ce Dieu en attente. Les dieux-hommes sont des demi-dieux. Car ils transmettent aux hommes, au peuple, le signe de la venue du dernier Dieu. Les dieux-hommes, parce qu'ils sont mi-hommes et mi-divins endurent la menace due à l'absence des dieux et préparent le site pour accueillir les dieux du futur.

Les demi-dieux³⁰⁰, cette troupe sainte « ne retardera plus sa (la venue du dernier Dieu) venue. » Heidegger fait remarquer que les « « *demi-dieux* » - ce sont, pourrions-nous dire, des êtres intermédiaires, entre les Hommes et les dieux³⁰¹ ». Les hommes ne peuvent se tenir en présence des dieux. Ils sont toujours pris d'effroi. Ils ne peuvent par ailleurs résoudre ni poser l'énigme de l'absence et de la venue des dieux. Car c'est énigmatiquement qu'ils parlent aux mortels et annoncent leur venue par des signes. Mais les poètes, parce qu'ils *pressentent*, ils interprètent ces signes comme la manifestation des dieux à venir et ils les gravent dans la mémoire du peuple.

Maintenant que l'être des demi-dieux vient d'être déterminé, le dernier vers de la deuxième strophe dit qu'il (le poète ou dieu-homme – demi-dieu) ne retardera plus la venue du dernier Dieu. Ces deux premières strophes commencent chacune par une négation : « Non » et « Ô Dieu enfuis ! (*enfuis* désigne ici l'absence des dieux. Les dieux qui ne sont plus ; « enfuis » désigne donc l'absence des dieux d'autrefois.) ». Le dict holderlinien constate l'absence des dieux antiques et donne à voir ce constat comme vérité de notre époque. Les deux derniers vers de la deuxième strophe promettent d'écourter l'attente des dieux. « Des dieux-hommes au cœur de l'azur / Ne *retardera* (c'est nous qui soulignons) plus sa venue ».

²⁹⁹ Hölderlin : *Ibidem*. p. 856.

³⁰⁰ « Ils viennent, (les dieux), mais sans être devinés, vers eux s'efforcent / Les seuls enfants : le bonheur est là trop aveuglant, trop clair. / L'homme les craint ; un demi-dieu sait les nommer à peine. » (Hölderlin : « Le Pain et le vin. » *tr.fr.*, G. Roux, in : *Œuvres, op.cit.*, p.811.)

³⁰¹ M. Heidegger : « *Les hymnes de Hölderlin.* » : *La Germanie et Le Rhin.*, *op.cit.*, p.208-209.

Dans le cœur endeuillé commence à pointe la promesse de la visite des dieux nouveaux. C'est pourquoi la troisième strophe commence par un « oui... » ensuite résonne dans l'hymne, *La Germanie*, l'écho du site apprêté :

Oui, le champ cultivé pour eux, quand préludaient

Des temps plus rudes, verdoie déjà ; l'offrande pour

Le sacrifice est prête ; autour des cimes prophétiques S'ouvrent

au loin les vallées et les fleuves, afin que l'homme³⁰² [...].

Ce « oui » en début de la strophe est un oui qui répond favorablement à l'adresse du dernier Dieu. L'annonce de l'alliance avec les nouveaux dieux fait maintenant écho dans le chant du poète. Au temps de la détresse, le poète avait déjà cultivé le champ pour les dieux à venir. Maintenant, il – le champ – *verdoie déjà*. C'est sur Terre que le poète aménage le site pour accueillir le dernier Dieu. Ces dieux doivent habiter sur la Terre. Mais aux dieux, les fruits de la Terre ne suffisent pas. Car il faut, qui plus est, apprêter aussi l'offrande. Voilà pourquoi à la promesse de faire goûter aux dieux les délices du travail des hommes, (le champ cultivé), l'offrande pour le sacrifice doit aussi être apprêtée. Le poète signe en effet, avec le dernier Dieu une "alliance tragique", pour ne pas reprendre à Christian Sommer son mot.

« C'est à l'époque de la « détresse », écrit Sommer, et de la « fuite des dieux », lorsque la « mémoire des célestes » s'épuise et que les « noms sacrés » énoncés par le poète (Hölderlin) ne sont pas entendus (sauf par Heidegger), que le dieu se rappelle au souvenir des mortels et choisit un « héros » comme instrument de sa propre épiphanie pour finir par le « fracasser (zerschmettern) » « selon la voie la plus rapide (kürzeste Bahn)³⁰³ » ».

Dans la mémoire des célestes est gravé le souvenir des mortels. C'est parce qu'ils ne peuvent se dérober à notre souvenir qu'ils n'ont de cesse d'envoyer l'adresse de leur retour. Bergers et hérauts du sacré, les dieux les saisissent (poètes et héros) comme ceux qu'ils requièrent pour se faire entendre. Étant tourné vers Dieu, Hölderlin se définit comme étant une offrande pour le sacrifice des dieux – le don de Dieu, pour le peuple allemand. Dans sa pensée Sommer esquisse une définition de Dieu. Qu'est-ce que Dieu ? Dieu est dans son être le *souvenir des mortels*. C'est parce qu'il doit toujours se *souvenir* des mortels qu'il doit toujours *revenir* à eux. Dieu se destine à un peuple et il est en cela leur destin. Dieu est donc le destin

³⁰² Hölderlin : « *La Germanie*. » *Œuvres*, op.cit., p.856.

³⁰³ C. Sommer : *Mythologie de l'événement*, "8 L'alliance tragique," Paris, Puf, 2017, p.126.

des peuples. Mais se souvenir d'un peuple c'est déjà avoir en mémoire ce peuple, mieux, être la mémoire de ce peuple. Être la mémoire d'un peuple, c'est l'âme passée de ce peuple.

Le destin, c'est aussi déjà, ce qui constitue son essence (*Wesen*) et se manifeste en même temps comme promesse. Car, par destin, nous entendons ce qui est d'avance destinée mais qui demeure encore celé. *Le destin recèle le futur-antérieur d'un peuple*. Maintenant que l'alliance tragique est scellée entre Dieux et les Hommes par la voix d'un seul, le héros doit nommer ce Dieu en attente. Ce Dieu qui appelle le poète et qui doit le sacrifier³⁰⁴, Hölderlin l'accueille dans son poème intitulé : *L'unique*¹. L'unique ne désigne pas ce dernier Dieu contre les dieux grecs. L'unique n'est pas le monothéisme qui doit nécessairement congédier le polythéisme. L'unique est le dernier Dieu qui doit faire son entrée dans la constellation des dieux grecs. L'unique est le dieu qui fait défaut quand on vénère les dieux d'autrefois. La parole du poète concernant le dernier Dieu est, on ne peut plus claire. Nous y lisons :

Mon Seigneur et mon Roi !

Ô toi mon Maître !

Qu'y a-t-il, qu'à l'écart ainsi

Tu sois resté ? Et lorsque j'interrogeai, d'entre les antiques

Esprit, les héros et

*Les dieux, ah ! pourquoi cette absence ?*³⁰⁵

[...].

Le poète se plaint de son absence parmi les dieux grecs. « *Qu'y a-t-il, qu'à l'écart ainsi tu sois resté ?* ». Le vers. 33 le désigne comme le « dernier », le « joyau de la maison » (v. 34). Pourquoi le dernier Dieu est-il resté à l'écart ? Cet éloignement n'est pas du fait de du dernier Dieu lui-même. Car dès le début de la strophe 5, le poète fait un à un aveu.

³⁰⁴ « Il doit / s'en aller à temps, celui par qui l'esprit a parlé. / C'est d'hommes souvent que la Nature divine / Se sert pour se révéler divine, et alors / Leur race à la quête acharnée la reconnaît. / Mais une fois que le mortel dont ses délices / Ont comblé le cœur l'aura annoncée, / Oh ! laisse qu'elle brise le vase aussitôt / Afin qu'à nul autre usage qu'il ne serve, / Et que le divin ne tourne à quelque œuvre d'homme. / Laissez-les mourir, ces heureux, et sans attendre / Que par caprice, ignominie et vanité / Il se perdent, au bon moment laissez-les, libres, / S'immoler aux Dieux par amour. Telle est ma part. » (Hölderlin : « *La Mort d'Empédocle*. » tr. fr., Rovini., *Œuvres*, op.cit., p.528.)

³⁰⁵ Hölderlin : « *L'unique* » (première version), tr. fr., G. Roux., *Œuvres*, op.cit., p.864.

Mais je le sais, la faute

*Est de moi seul. Car une ferveur trop vive À
toi me lie, ô Christ !*

Et cependant tu es frère d'Héraclès³⁰⁶. [...]

L'unique qui restait à prendre part auprès des autres dieux, le poète vient de le nommer : le Christ ! Sa demeure auprès des dieux de l'Olympe était déserte. Son absence était le fait de cette distance à l'égard des dieux grecs. Ce dernier né des dieux, qu'il devienne frère de Dionysos, d'Héraclès, voilà ce que l'hymne doit désormais chanter. Avec lui, que tous les autres réapparaissent dans leur fraternité réciproque. Mais pourquoi les dieux doivent-ils réapparaître ? Si « le défaut de dieu signifie qu'aucun dieu ne rassemble plus, visiblement et clairement, les hommes et les choses sur soi, ordonnant ainsi à partir d'un tel rassemblement, l'histoire du monde et le séjour humain en cette histoire³⁰⁷ », alors, la poésie de Hölderlin, attendu qu'elle fait être les dieux, elle promet au peuple de la Terre une nouvelle histoire. Au sein de cette histoire, Heidegger allègue que l'humain doit trouver son séjour. L'histoire est le site dans lequel un peuple séjourne.

Mais comment séjourner dans l'histoire ? Comment un peuple accède-t-il à son histoire³⁰⁸ (*Geschichte*) ? Dans son cours de 1934, Heidegger définit l'histoire conjointement aux œuvres de l'esprit d'un peuple. C'est quand on est capable « [...] de donner une structure, de donner un ordre selon sa loi propre, de décider, le peuple dont on parle est historial, c'est le peuple en tant que de l'ordre de la connaissance, de l'ordre de la volonté, en tant que spirituel : c'est le peuple en tant qu'*esprit*³⁰⁹ ».

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ M. Heidegger : « *Pourquoi des poètes ?* » *op.cit.*, p.323-324.

³⁰⁸ « Un peuple n'est peuple *que* s'il reçoit sa part d'histoire en trouvant son Dieu, ce Dieu qui le force à se surpasser en allant bien au-delà de lui-même, et ainsi le replace en retour dans l'étant. » (M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance. "La pleine essence du peuple," op. cit.*, p. 455.

³⁰⁹ M. Heidegger : *Logique comme question en quête de la pleine essence du langage,* c) Le peuple en tant qu'esprit." *tr.fr.*, F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008, p. 85. (Dans ce cours de 1934 le concept de l'histoire est délimité en tant qu'œuvre de l'esprit, et l'homme étant par ailleurs artisan.) Alors que dans le cours de 1936-1938, « L'histoire n'est pas la prérogative de l'être humain. C'est au contraire le déploiement de la pleine essence de l'être même. L'histoire se joue seulement en l'entre-deux de la rencontre des Dieux et des hommes... » (M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance., op.cit.*, p.544.) Si dans le cours de 1934 l'histoire est l'attribut fondamental d'un peuple, entre 1936 et 1938, l'histoire requiert la rencontre d'un peuple avec Dieu. Cette évolution de la signification du concept de l'histoire donne à voir l'influence de la poésie du sacré de Hölderlin sur la pensée de Heidegger. La simple décision et la production des œuvres de l'esprit ne suffisent plus pour délimiter l'essence historique d'un peuple comme c'est le cas en 1934. Car en 1936-1938, l'histoire d'un peuple se déploie dans sa rencontre avec son Dieu. La dimension mythologique qui délimite désormais la notion de l'histoire chez Heidegger témoigne suffisamment de son rapport avec la poésie de Hölderlin.

Séjourner³¹⁰ dans l'histoire c'est être capable de se commander, de décider. Un peuple devenu esprit est un peuple historial. C'est donc l'esprit d'un peuple qui s'historialise, non pas l'homme dans sa singularité. Le projet heideggérien qui ambitionne de construire le mythe allemand en partant de la question de l'être trouve chez Hölderlin, le poète du peuple allemand, la mesure convenable du sacré. Le poète a pu nommer le dernier dieu aux côtés des dieux de l'Olympe. Il ne reste plus qu'au penseur (Heidegger) de faire *être* ce dieu. Le dernier Dieu est maintenant *Dieux*. Cet effacement du Christ³¹¹ dans sa singularité au profit de sa présence auprès des autres dieux annonce implicitement l'union du monothéisme et du polythéisme.

Heidegger conjoint à son projet *Seynsgeschichtlich (onto-historial)*, selon la lecture que lui consacre Christian Sommer, les Θεοί (dieux) qu'il rencontre chez Hölderlin. Pour que l'essence d'un peuple puisse s'historialiser, il faut que les penseurs et les poètes de ce peuple bâtissent aux dieux en attente leurs logis. C'est désormais dans la proximité de la poésie que l'ontologie doit se construire. C'est cette ontologie poétisée qui pourra disposer du matériau pour édifier aux dieux une demeure répond convenablement à l'essence de la déité. Ainsi, à l'intérieur de cette ontologie, les dieux peuvent venir à l'être. Être et dieux, telle est la prochaine tâche en direction de laquelle notre réflexion sera consacrée.

³¹⁰ « Cet empire (*Reich*) fleurit en Allemagne, il est en pleine croissance (...) alors que l'empire politique vacille, l'empire spirituel (*gestige Reich*) s'est formé toujours plus solidement et plus parfaitement (...) C'est à lui (sc. à l'Allemagne, *dem Deutschen*) que se destine le haut, / Et de même qu'il se trouve au milieu des peuples d'Europe, / de même est-il noyau de l'humanité (...) chaque peuple connaît son jour dans l'Histoire, mais le jour des Allemands est la moisson de toute l'époque. » (Schiller 1801, cité par Christian Sommer : *Mythologie de l'événement. Heidegger et Hölderlin.*, *op.cit.*, p. 51.) (note de bas de page n°3).

³¹¹ « [...] le Christ de Hölderlin n'étant justement pas « l'unique », *der Einzige*, car coexistant avec d'autres dieux ou demi-dieux. L'hymne, en effet, souligne la pluralité des figures (semi)-divines excluant de fait l'attribut unigenitus du Christ. » Ch. C. Sommer : *Mythologie de l'événement. Heidegger et Hölderlin.*, *op.cit.*, p.95.

§3. L'ontologie comme site du déploiement du dernier Dieu.

Le dernier Dieu ainsi nommé dans le dire poétique doit être pensé à la lumière de la question de l'*est*re (*Seyn*). Être comme préalable pour poser la question de Dieu, telle est l'injonction à laquelle notre propos va répondre. Ce rapport instaurateur, Dieu instauré par l'*est*re, trouve ses lettres de noblesse dans l'œuvre de Heidegger, précisément, dans le cours qu'il professe entre 1936-1938.

Si *Être et Temps* ne pose pas encore de manière décisive cette dépendance du théologique (Dieu) à l'ontologie (Être), il n'en demeure pas moins que Heidegger des années 27 relevait déjà l'incapacité du questionnement de la métaphysique à établir la différence ontologique, entre Dieu – fût-il un étant suprême – et l'Être. Baignant ainsi dans la confusion entre Dieu et l'être, ou prenant Dieu pour l'être, Heidegger laisse entendre que la métaphysique faisait de l'*ontothéologie*³¹². C'est cette influence de la théologie sur l'ontologie que Heidegger combat de toutes ses forces afin de distinguer par voie de conséquence l'être de Dieu. En plus de cette distinction, Heidegger renverse la perspective en affirmant la primauté de l'être sur tout étant, y compris sur Dieu. Ce primat de l'être sur Dieu n'est en effet que la prééminence de l'ontologie sur la théologie.

Outre cette confusion que Heidegger tente d'écarter, il fait constater par ailleurs que la notion de théologie elle-même fait désormais référence à la foi ou à la doctrine d'une église. Alors qu'« à l'origine *θεόλογος, θεολογία*, désignaient les récits mythiques ou poétiques sur les dieux, sans référence à des articles de foi ou à la doctrine d'une Église³¹³ ». Il n'est donc pas incongru de parler des Dieux en excluant la foi. Ce Dieu qui doit donner au peuple allemand leur histoire, Heidegger le nomme : Dieu à l'extrême. « Le Dieu à l'extrême. Tout autre par rapport à ceux qui ont été et ne cessent d'avoir été, tout autre, par rapport même au Dieu christique³¹⁴ ».

Pour entendre ce Dieu, il faut commencer par délimiter ce que c'est que l'extrême. L'extrême n'est pas ce qui vient en dernière instance ; un temps dont les moments se succèdent. L'extrême n'est pas ce qui gît à l'extrémité d'un chemin et se saisit comme

³¹² « Le trait fondamental de la métaphysique s'appelle l'onto-théo-logique. Nous sommes désormais, semble-t-il, en état d'expliquer comment Dieu entre dans la philosophie (...) Le propos originel de la pensée se présente à nous comme la Chose primordiale, et la *causa prima*, qui correspond à cette fondation en raison qu'est le retour à l'*ultima ratio*, au dernier compte à rendre. L'être de l'étant, au sens du fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu. Il faut que la métaphysique pense loin et vise Dieu, parce que le propos de la pensée est l'être et que ce dernier se déploie comme fond... » (M. Heidegger : « *Identité et différence.*, " *La constitution ont-théo-logique de la métaphysique*" ». tr. fr., A. Préau, in : *Question I et II.*, Paris, Gallimard, 1968, p. 294.

³¹³ *Ibidem*. p. 288.

³¹⁴ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, op.cit., p. 459.

dernière possibilité. L'extrême n'est pas la chose qui se laisse saisir au moyen du temps, c'est-à-dire la simple chose temporelle. Mais, l'extrême, « il est lui-même ce temps avant-coureur ; non pas un arrêt, mais tout au contraire le commencement [...] ce commencement qui prend à ce point les devants qu'il est ce qu'il y a de plus difficile à rejoindre³¹⁵ ».

Le Dieu à l'extrême est le temps. Mais le temps non pas comme une suite des durées, c'est-à-dire le temps comme écoulement. Le temps en tant qu'un éternel commencement. Ce commencement, au sens le plus profond, est un commencement qui se *de-vance*. Il n'est pas le commencement qui va vers des bornes du futur. Dans ce commencement, la fin est d'emblée donnée. C'est un commencement qui coexiste avec sa fin. La fin non pas en tant qu'arrêt, mais la fin qui marque un nouveau commencement. Dieu à l'extrême, parce qu'il est le temps, il reçoit clairement l'attribut³¹⁶ fondamental de l'être. C'est pourquoi « le Dieu au plus loin a besoin de l'estre³¹⁷ ». Cette thèse heideggérienne, du fait qu'elle affirme la dépendance de Dieu à l'être, donne lieu à un paradoxe. Car c'est Heidegger lui-même qui attestait que la théologie n'a pas besoin de l'être. Il affirme : « si j'écrivais encore une théologie, ce que parfois je suis tenté de faire, l'expression « être » ne devrait pas y figurer. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être³¹⁸ ».

Ces deux thèses soulèvent une difficulté dans le propos du philosophe. Ce va et vient entre l'être et Dieu à l'extrême est médié par le temps. Comment penser Dieu en partant du même attribut fondamental de l'être qu'est le temps ? Heidegger insinue que « préparer l'apparition du Dieu à l'extrême, c'est prendre le risque ultime de la vérité de l'estre³¹⁹[...] ». Autrement dit, questionner au sujet de l'être c'est préparer la venue de Dieu. Si la question de l'être éveille du même coup l'attente de Dieu, est-ce à dire que la question de l'être se confond avec la mise en route d'une méditation visant l'essence divine ? L'être en sa vérité n'est pas quelque chose de saisissable, encore moins Dieu. Mais c'est quoi le vérité de l'estre ? Pourquoi le questionner à propos doit-il risquer celui qui questionne ? « Arriver à penser l'estre, nommer sa pleine essence, ce n'est rien d'autre que le risque d'aller aider les Dieux

³¹⁵ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 461.

³¹⁶ « [...] la pensée du temps dans *Sein und Zeit* n'est nullement un contre-mouvement dans le cadre de la question de l'être comme « question directrice » de la métaphysique. [...]. Mais elle découvre que la pensée de l'être se rapporte énigmatiquement à celle du temps en tant que celui-ci est encore non pensé. » (J. Beaufret : *Leçons De Philosophie* (2). "Qu'est-ce que *Sein und Zeit* ?" Paris, Seuil, 1998, p. 365.)

³¹⁷ M. Heidegger : *Ibidem*. p.464.

³¹⁸ M. Heidegger : « *Dialogue avec Martin Heidegger, le 6 Novembre 1951* », tr. fr., J. Greisch, in : *Heidegger et la question de Dieu.*, op.cit., p. 366.

³¹⁹ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, op.cit., p. 468.

loin au-dehors à estre³²⁰ ». Heidegger affirme que penser l'estre c'est nommer sa pleine essence. Mais nommer sa pleine essence c'est prendre le risque d'aider les Dieux. Les dieux sont en effet au-dehors de l'estre. Le questionner risque en dehors de tout appui que procure l'étant afin d'accueillir les dieux dans l'être. La pleine essence de l'estre met en péril celui qui questionne parce qu'il le précipite dans la région où « [...] un savoir non définitif affirme et tient ferme le *hors-fond* et par là justement aussi la pleine essence de l'estre³²¹ ».

La pleine essence de l'être reçoit dans cette thèse la détermination de ce qui offre un fondement. Ce fondement est le lieu où toute possibilité d'appui fait défaut. Ce fondement est le hors-fond. Le hors-fond – *Ab-grund*, et lui seul, possède l'offre de toute fondation ontique. Ceux qui prennent part à cette tâche exécutent l'aspiration ultime des dieux. Les dieux requièrent les mortels pour accéder à l'estre. « Aspirant à l'abîme, ces fondateurs contribuent à faire accéder les dieux à l'abîme : à l'être comme néant qui n'est rien d'étant³²² ».

Ceux qui sont tournés vers l'avenir, c'est-à-dire ceux qui sont en attente des dieux, accueillent les dieux au sein de la vérité de l'estre. Tout étant trouve alors son fondement à partir de ce hors-fond qui sans cesse se retire. Le hors-fond est le chaos. Il est la béance primordiale à partir de laquelle l'espace et le temps trouvent leur origine et leur fondation. Ce vide incréé est le sacré. « La terre sacrée, celle qui est l'abîme où disparaissent la solidité et la particularité de toute base et où pourtant tout se retrouve sans cesse pour l'aube d'un nouveau devenir³²³ ». Le sacré est l'abîme. Il est du même coup le lieu où tout fondement s'ébranle pour que s'esquisse un nouveau départ. C'est le devenir dans le périr. « Mais qu'est-ce que le chaos ? N'est-ce un nom pour désigner les forces du devenir, trop riches ou trop diverses pour être limitées à la vie³²⁴ ? ».

L'ontologie ou la post-métaphysique ouvre la voie à une explication qui décloisonne toute limite au sein de la vérité de l'être, ce hors-fond recueille tout. Décloisonner les limites ne signifie pas faire tomber les différences, mais cela consiste à maintenir dans une union différenciée le tout de l'étant où chaque étant reflète son contraire.

Dans ce recueillement tout se présente dans une co-familiarité. « La terre et le ciel, les divins et les mortels se tiennent, unis d'eux-mêmes les uns aux autres, à partir de la simplicité

³²⁰ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 522.

³²¹ M. Heidegger : *Ibidem*. p. 522.

³²² C. Sommer : *Mythologie de l'événement. Heidegger et Hölderlin.*, op.cit., p.140.

³²³ M. Heidegger : « *La Germanie et le Rhin* ». *Les hymnes de Hölderlin.*, op.cit., p. 105.

³²⁴ M. Haar : *Nietzsche et la métaphysique.*, Paris, Gallimard, 1993, p.180.

du Quadriparti uni. Chacun des quatre reflète à sa manière l'être des autres³²⁵ ». Dans sa pensée, Heidegger remarque la Terre et le Ciel, les hommes et les divins. Le *lien* qui tisse cette union de la région terrestre et céleste, ainsi que les habitants de ces deux régions, Heidegger le nomme Quadriparti uni. Le Quadriparti est le centre. Jean Beaufret affirme à propos qu'« au lieu de la primauté ou de la primatie divine, Heidegger nomme donc une *Quadrité* ou plutôt l'*Uniquadrité* des quatre dont le centre n'est aucun des quatre. Mais quel est le nom d'un tel centre ? Heidegger le nomme das *Heilige* que nous pouvons provisoirement traduire par le *Sacré* [...] C'est donc le terme de Chaos qui nomme ici le centre lui-même³²⁶ ».

Dieu se laisse saisir comme une contrée de la vérité de l'estre. Car, ce qui requiert l'attention, ce n'est ni Dieu, ni l'homme, mais le lien qui les unit. Ce lien, le Chaos, est « l'antique confusion. C'est le *tohu-bohu* de la Bible qui d'autre part concorde avec le *pêlemêle* d'Anaxagore³²⁷ ». Ce lien, est ce que le poète, Hölderlin, appelle de tous ses vœux à être sa parole : « Mais le jour luit ! Je l'ai vu poindre à la cime de mon attente. Ah ! que ce que je vis, le sacré, soit mon dire³²⁸ ! ».

Ce Chaos préexiste à tout étant. Il est la faille originelle au sein de laquelle tout étant s'éclot. Cette éclosion hors retrait, l'*alétheia grec*, est l'avènement, l'*Ereignis allemand*, à partir duquel les terrestres s'unissent aux dieux. Mais cette faille, pour autant qu'elle permet aux terrestres d'accueillir les célestes et de fonder tout étant dans le hors-fond, c'est-à-dire sur la vérité de l'estre, elle appelle celui qui questionne à maintenir ouvert cette brisure. Cet ouvert-hors retrait, ce *Da* - ce là, doit passer en premier comme ce qui est digne de question mais aussi comme l'unique possibilité qui offre aux dieux un site approprié. Que deviennent Terre et Ciel, Hommes et Dieux ? Des fragments qui sont unis par le centre – le Chaos. C'est pourquoi Jean Beaufret conclut que la théologie de Heidegger « [...] repose dans la pensée de l'*Uniquadrité*³²⁹[...] ». Si l'*Uniquadrité* est le chaos – le sacré, c'est dire que la théologie de Heidegger requiert l'être. Car, ce n'est plus le sacré³³⁰ qui appartient à Dieu, c'est plutôt dieu qui appartient au sacré. Par ailleurs, le sacré n'est plus l'attribut de Dieu, mais la vérité de l'estre – sa pleine essence. Ainsi, « y a-t-il un rapport entre l'être et Dieu ? Il faut répondre oui [...] Heidegger ne prétend nullement soumettre Dieu à l'être. Il se contente de signaler

³²⁵ M. Heidegger : « *La chose.* », *Essais et Conférences.*, tr. fr., A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p.213.

³²⁶ J. Beaufret : « *Heidegger et la théologie.*, » in : *Heidegger et la question de Dieu.*, op.cit., p. 48-49.

³²⁷ J. Beaufret : *Ibidem. op.cit.*, 49.

³²⁸ Hölderlin : « *Comme au jour du repos.* » tr. fr., G. Roux., *Œuvres.*, op.cit., p.834.

³²⁹ J. Beaufret : *Ibidem. op.cit.*, p. 54.

³³⁰ « Le Sacré n'est pas sacré parce que divin ; c'est plutôt parce que selon son ordre il est sacré, que le divin est divin. Hölderlin nomme bien aussi sacré le Chaos dans cette strophe. Le Sacré est l'être de la Nature. » Cf. M.

sobrement que chaque fois qu'il sera question de penser Dieu, il faudra préalablement penser l'être³³¹ ».

Si Fédier, Beaufret et Sommer posent l'être comme ce qui doit être en premier pensé y compris quand il faut penser Dieu, Marion, quant à lui, fait feu de tout bois pour renverser cette position. Ce dernier construit sa riposte en partant de cette thèse de Heidegger que nous citons : « L'être et Dieu ne sont pas identiques, et jamais je ne tenterai de penser l'essence de dieu au moyen de l'être [...]. Si j'écrivais encore une théologie, ce que parfois je suis tenté de faire, l'expression « être » ne devrait pas y figurer. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être³³² ». Cette thèse, aussi claire qu'elle paraît, permet à Marion de se défaire de la pensée de l'être pour penser Dieu.

Si cet énoncé tourne le dos à l'être quand le questionner doit ambitionner Dieu, il ouvre du même coup d'autres échappées que Marion tente d'explorer. Mais ce dernier pointe avant tout l'échec annoncé quand l'homme questionne Dieu à partir de l'être. Car tant que Dieu reste sous l'emprise de l'être, « il faut donc ajouter à ce qu'on nomme ainsi Dieu des guillemets – « Dieu » –, qui indiquent moins un soupçon qu'une délimitation³³³ ». Dieu meurt aussi longtemps que l'homme tente de le saisir à partir d'un prisme. Si la pensée de l'être doit nécessairement être édifiée par le Dasein, afin qu'à partir de cet édifice Dieu vienne à l'être, cette subordination de la présence de Dieu au travail de l'homme doit déjà restreindre la déité aux compétences humaines. Ainsi, de Dieu, on parvient à « Dieu. » Les guillemets marquent ici les limites que le Dasein lui affecte. Marion fait remarquer que « si meurt « Dieu », la faute revient à ceux qui l'ont tué ; mais l'homme, pour tuer « Dieu », n'a nul besoin d'athéisme forcené ni du terrorisme des voyous ; il lui suffit de désert sa propre lieutenance de l'Être³³⁴ ».

Aussitôt que le Dasein cesse d'être à l'écoute de l'être, Dieu meurt. C'est dire que la visée de l'être en tant que telle régit de part en part l'essence de Dieu. Un tel « Dieu », soumis aux dispositions et à la disponibilité de l'être de l'homme n'est plus qu'une idole. Car toute visée de Dieu qui préfigure des concepts opérateurs à partir desquels l'essence de Dieu se laisse saisir attribue à « Dieu » une fonction ou une grandeur déterminée. Cette manière de se rapporter à Dieu passe toujours à côté des catégories qui fondent la déité. Marion fait fond sur

³³¹ F. Fédier : « *Heidegger et Dieu.* », *Heidegger et la question de Dieu.*, op.cit., p. 62-63.

³³² M. Heidegger : « *Dialogue avec Heidegger le 6 Novembre 1951.* » tr. fr., J. Greisch, in : *Heidegger et la question de Dieu.*, op.cit., p. 366.

³³³ J-L. Marion : « *La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu.* » in : *Heidegger et la question de Dieu.*, op.cit., p. 71.

³³⁴ M. Heidegger : « *Comme au jour de fête.* », tr. fr., in : M. Deguy et F. Fédier, in : *Heidegger et la question de Dieu.*, op.cit., p.356.

la catégorie de l'*impensable* et le concept de *saturation* pour montrer notre impuissance à penser Dieu. Comment accueillons-nous Dieu dans la pensée ? « [...] l'impensable n'entre dans le champ de notre pensée qu'en s'y rendant impensable, par excès, c'est-à-dire en la critiquant : raturer Dieu, en fait, indique et rappelle que Dieu rature notre pensée parce qu'il la sature³³⁵ ».

Dieu entre en nous sans clamer une identité donnée. La mesure de Dieu surpasse notre pouvoir de connaissance. Par conséquent, il se montre à nous sous le mode de la démesure. S'il faut le nommer définitivement, on dirait : Dieu est impensable. Et il échappe à toute visée cognitive. Connaître Dieu c'est l'identifier à un concept, le cerner dans une région afin de le penser en partant de cette délimitation. Nietzsche annonce « la mort de Dieu » parce qu'il pense qu'il s'étouffe en tant que simple valeur morale, et il le redécouvre par-delà le bien et le mal, c'est-à-dire qu'il pose la question de Dieu au-delà des frontières de la morale.

Heidegger à son tour se démarque du concept métaphysique de Dieu³³⁶ (l'ontothéologie) qui le confond avec l'être afin de le rapporter à l'histoire de l'être, par le biais de la différence ontologique. Cette tentative post-métaphysique pense Dieu dans sa différence avec l'être. Cette visée de Dieu dans la pensée post-métaphysique est dans une certaine mesure la mort du Dieu métaphysique. Si avec Nietzsche le « Dieu moral meurt », avec Heidegger le « Dieu métaphysique » doit aussi mourir, car le questionner doit désormais s'enquérir de l'Être afin de penser concomitamment l'essence de Dieu. Mais avec Marion, le concept « moral de Dieu », le concept « onto-théo-logique », ainsi que sa « visée ontologique » doivent céder la place à l'ultime voie, celle qui est digne de mener cette quête : *ἀγάπη*. « *agapê* ». Car il faut désormais « *penser Dieu, hors de la différence ontologique, hors de la question de l'Être, aussi bien, au risque de l'impensable, indispensable, mais indépassable. Quel nom, quel concept et quel signe pourtant demeurent encore praticables ? Un seul sans doute, l'amour, ou comme on voudrait dire, tel que saint Jean le propose – Dieu (est) ἀγάπη (1 Jean 4, 8)*³³⁷ ». Seul l'amour, indique Marion, peut libérer Dieu de toute construction humaine. L'amour porte les promesses spéculatives susceptibles de se rapporter à Dieu, dignement. Car l'amour est sans condition. Dieu par amour peut se donner, quand bien même l'homme n'ait pas encore esquissé quelque disponibilité pour répondre à son appel. Ce qu'offre l'amour ou ce qui

³³⁵ J.-L. Marion : *Ibidem*. p. 89.

³³⁶ « C'est le même Dieu qui est mort ainsi : le Dieu moral, le Dieu des consciences. L'autre figure du Dieu ancien, le Dieu métaphysique, le Dieu des arrières mondes. (...) Nietzsche attache sans doute plus d'importance à la fin de la morale qu'à la fin de la métaphysique (...) La fin du Dieu moral entraîne d'ailleurs la fin de la métaphysique., » Cf. M. Haar : *Nietzsche et la métaphysique., op.cit.*, p. 196.

³³⁷ J.-L. Marion : *Ibidem*.

s'offre par amour revêt fondamentalement la caractéristique du don. Dieu en tant qu'Amour est don. Or le don n'a point besoin de séjour pour l'accueillir ni d'un interlocuteur pour qu'il puisse répondre à son adresse. Car répondre requiert un échange, alors que le don ne peut être un échange.

Dieu en tant qu'amour – don, transgresse toutes les conditions préalables que pose l'ontologie ; à savoir : si l'Être est accessible en sa vérité... alors Dieu aussi devient accessible dans sa déité. Aucune disposition humaine ne doit constituer la nécessité de sa venue. Dieu pour Marion ne relève pas de l'ordre de l'être, mais de l'amour. Dieu *n'est pas*, Dieu *aime*. Dieu en tant qu'Amour règne au-delà de toutes les restrictions. L'amour aime parce qu'il aime. L'amour est sans raison, il se manifeste sans protocole. Seul l'amour déjoue l'être, puisqu'il peut aimer le rien. Dieu-Amour ne peut se refuser à nous, car il se manifeste irrésistiblement comme don.

Ce mot « Dieu-Amour » résonna dans l'oreille de Zarathoustra quand il devint mature. C'est en ces mots que le diable fit à Zarathoustra la confidence concernant l'attribut fondamental de Dieu. « Un jour le diable me parla ainsi : « Dieu aussi à son enfer : c'est son *amour* pour les hommes. Il y a peu, je l'entendis dire ce mot : « Dieu est mort, Dieu est mort de sa *compassion* pour les hommes³³⁸ ». Ce Dieu sauveur, si l'ontologie ne peut préparer son apparition, comment, en se rapportant à lui par l'amour, ce dernier peut-il procurer le salut au peuple de la Terre ?

Alors que nous méditons au sujet du dernier Dieu, il nous est arrivé de parler des Dieux. Nous sommes alors passés du monothéisme au polythéisme. Et pourtant parler du polythéisme comme aboutissement du projet heideggérien c'est encore viser de manière trop approximative l'ambition du philosophe. Car la religion que promeut Heidegger relie l'homme moderne à l'antique conception du monde, laquelle conception est antérieure à l'existence de la religion judéo-chrétienne. Si Heidegger renoue avec la conception grecque de la théologie, il convient donc de préciser que cette nostalgie est marquée du sceau de l'ambivalence. Car « le Dieu à l'extrême possède un aspect suprêmement unique ; il se tient au-dehors de la détermination comptable que repère les dénominations : « *mono-théisme* », « *pan-théisme* », « *a-théisme* ». Il n'y a de « *monothéisme* », ainsi que de toutes les sous-espèces de théisme, que depuis l'« apologétique » judéo-chrétienne, dont la métaphysique a hérité comme d'un présumé doctrinal. Avec la mort de Dieu c'en est fini de tous les théisme³³⁹ ».

³³⁸ F. Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra*. "Quatrième partie.," tr. fr., G.-A. Goldschmidt., Paris., Librairie Générale de France. p. 279.

³³⁹ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, op.cit., 468.

Les « ismes³⁴⁰ » dont Heidegger est frileux ont marqué de leur empreinte la théologie quand apparut le judaïsme, lequel s'est cristallisé plus tard dans la figure du Christ. Sa naissance a influencé de fond en comble la théologie grecque. Heidegger donne à voir que c'est parce que le judaïsme s'est constitué en une doctrine du Dieu unique « monothéisme » que sont nés le panthéisme, le polythéisme, l'athéisme.

Mais avec la mort de Dieu, Heidegger allègue que toutes les dénominations comptables de Dieu disparaissent. Mono et polythéisme se dissolvent dans une religion où les dieux jusqu'ici nommés sont maintenant défigurés. Le Dieu à l'extrême est tout autre que les dieux d'autrefois, et même le Dieu christique. Car « parler des « Dieux » ne signifie pas ici que l'on soutient péremptoirement le fait d'une pluralité plutôt que d'une singularité ; cela veut au contraire indiquer une indécision quant à l'être des Dieux : est-ce l'être d'une pluralité plutôt que d'une singularité³⁴¹ ? ».

Cette indécision permet de ne point attribuer au dernier Dieu une nature définie d'avance. Donc la pluralité ne renvoie pas au polythéisme, d'autant plus que ce dernier naquit comme une simple sous-espèce du monothéisme. Au sujet de l'identité de ce Dieu ou Dieux, plutôt que d'esquisser une réponse, Heidegger s'y interroge encore. Cette interrogation dans sa pensée redouble clairement la nature indécise du dernier Dieu. L'ignorance de l'être du dernier Dieu impulse le questionnement. Mais ce Dieu dont l'être ne peut être d'avance délimité a pourtant besoin de l'*estre*. Avoir besoin de l'*estre* pour les Dieux³⁴², c'est éprouver l'urgence de l'être comme ce qui ne relève pas de leur nature.

Mais de l'*estre*, nous n'en parlons dignement que si nous sommes capables d'accomplir un saut dans la région où son histoire se déploie dans sa pleine essence. Cette région au sein de laquelle l'*estre* se déferle dans sa vérité doit être la pensée qui pense l'*estre* comme urgent besoin des Dieux. Cette pensée reçoit son nom dans cette thèse de Heidegger qui suit : « Mais si l'*estre* est ce dont le Dieu en est besoin, et si l'*estre* ne trouve sa vérité qu'en la pensée qui parvient jusqu'à lui, si cette pensée est bien la philosophie (à l'autre commencement), alors « les dieux ont besoin de la pensée historique de l'être, c'est-à-dire de la philosophie³⁴³ ».

³⁴⁰ « On se méfie certes depuis longtemps des « ...ismes ». Mais le marché de l'opinion publique en réclame sans cesse de nouveau. » Cf. M. Heidegger : « *Lettre sur l'humanisme.*, » tr. fr., R. Munier., *Question III et IV.*, Paris, Gallimard, 1966, p. 70.

³⁴¹ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, op.cit., p. 497.

³⁴² « « Les Dieux » sont en besoin de l'*estre* non comme de ce qui leur est propre, et où ils trouvent eux-mêmes leur assise. Il faut l'*estre* « aux Dieux » pour que par lui, qui ne leur appartient pas, ils s'appartiennent pourtant à eux-mêmes. » Cf. M. Heidegger : *Ibidem.* p. 498.

³⁴³ M. Heidegger : *Ibidem.* p. 498.

Dans cette thèse, l'être est défini comme ce qui manque aux Dieux, ce dont ils ont besoin. Par ailleurs, l'estre, parce qu'il ne reçoit sa pleine essence qu'au sein de la philosophie, il est au sens insigne du terme la philosophie même. Car philosopher est la pensée de l'estre. Seule la pensée – la philosophie – au temps de la détresse est capable de donner au Dieu de la métaphysique la part de déité qui lui fait défaut. Mais donner au Dieu de la métaphysique la part qui lui manque ne consiste pas à greffer à Dieu des nouveaux attributs. Il faut plutôt lui retirer les oripeaux métaphysiques qui le présentent sous la bannière d'un étant : inconditionné, infini, absolu, suprême³⁴⁴.

La philosophie dans l'autre commencement doit investiguer au sujet de Dieu ou des Dieux en partant de l'*indécision* comme manière d'être des Dieux. Si de Nietzsche Heidegger hérite de la « mort de Dieu », chez Hölderlin il rencontre le sacré. C'est donc l'alliance entre monothéisme et polythéisme qu'envisage le poète (en désignant Christ comme frère d'Héraclès), qui lui permet de forger le caractère indécis du Dieu à l'extrême. Qui est-il, ce Dieu à l'extrême ? « Le Dieu à l'extrême. Tout autre par rapport à ceux qui ont été et ne cessent d'avoir été, tout autre, par rapport même au Dieu christique³⁴⁵».

Où doit-on l'accueillir ? Dans la pensée post métaphysique – dans l'ontologie. La théologie requiert donc l'ontologie, pourvu que cette dernière ne se constitue pas en une doctrine de foi. Car c'est « la foi qui n'a pas besoin de la question de l'être³⁴⁶. » mais Dieu, lui, a besoin de l'être. Puisque Dieu doit apparaître pour sauver le peuple allemand, il faut donc que la parole du poète (Hölderlin) et la pensée du philosophe (Heidegger) puissent désormais préparer le peuple pour l'accueillir. C'est dans cette optique que la détresse comme abandon de l'étant par l'être débouche sur un projet politique. Voilà pourquoi le moment qui va suivre sera consacré au National-Socialisme comme issue à la détresse.

³⁴⁴ « (Quand il est traité *métaphysiquement*, le Dieu ne peut qu'être représenté comme étant suprême, comme premier fondement et première cause de tout ce qui est, comme l'in-conditionné, l'in-fini, l'absolu...) » (M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, *op.cit.*, p. 497.)

³⁴⁵ M. Heidegger : *Ibidem*. p.459.

³⁴⁶ M. Heidegger : *Dialogue avec Heidegger. Le 6 Novembre 1951.*, *op.cit.*, p. 366.

§ 4. Le National-Socialisme ou acheminement vers le « salut ».

Ce que la pensée et la poésie ont conquis théoriquement, la politique se doit de le réaliser à l'intérieur de l'État (*Staat*). Accueillir les dieux au sein de l'État par le chant patriotique du poète Hölderlin consiste pour ainsi dire à « instituer la patrie (*Vaterland*)³⁴⁷ » en proie à la détresse. Cette nouvelle institution de la patrie par la poésie de Hölderlin correspond au projet historial de Heidegger. Ce trio formé par le penseur – Heidegger – le poète – Hölderlin et le politique Hitler, constitue aux yeux de Heidegger, un nouvel espoir pour le peuple allemand. Heidegger est convaincu que la poésie de Hölderlin peut « encore aujourd'hui devenir une puissance³⁴⁸ » capable de configurer des nouvelles grandeurs.

Ce qui est en effet recherché dans l'essence de la poésie, c'est la puissance. Pourquoi Heidegger recourt-il au concept de puissance ? La puissance à l'œuvre dans le dict poétique est à distinguer de la domination telle qu'elle se déploie dans la métaphysique. Ici, il est plutôt question de la puissance de la poésie. Le poème n'est plus un simple texte de lecture. Dans la poésie, il faut voir désormais l'âme du peuple en action. L'action dans le dict poétique est le signe appropriant par lequel un peuple accueille les dieux. En ce sens, « la poésie est l'écho de ces signes répercutés dans le peuple³⁴⁹ ». Et la poésie de Hölderlin porte l'écho qui place le peuple dans la sphère de ces signes. Son dict poétique n'est donc pas une puissance qui affirme l'autorité d'un étant sur d'autres étants. Cette puissance consiste à rapporter au peuple le signe de la manifestation des dieux capables de rassembler le peuple allemand.

La poésie de Hölderlin, pour Heidegger, est la possibilité de restaurer l'essence du peuple. Elle est le lieu dans lequel le peuple rencontre ce qui est propre à lui. C'est ainsi que ce projet se confond avec un projet politique. Car le poète est de fait attribué à un peuple. On aura donc tort de penser que Heidegger est devenu membre du Nationalisme-Socialisme sans avoir au préalable une vision politique qui cadrerait avec ses aspirations de penseur. Le projet politique heideggérien dont l'impulsion fut poétiquement donnée par Hölderlin s'esquisse dans la *Lettre* que ce dernier a envoyée à Casimir U. Böhlendorff le 04 Décembre 1801. Il écrit : « rien n'est pour nous plus difficile à apprendre de savoir user librement du *nationel*. Et je crois que la clarté de l'exposé nous est à l'origine aussi naturelle que le feu du ciel aux Grecs [...] chez nous c'est l'inverse [...]. Mais ce qui nous est propre, il faut l'apprendre comme ce qui nous est étranger. C'est en cela que les Grecs nous sont indispensables.

³⁴⁷ C. Sommer : *La mythologie de l'événement. Heidegger et Hölderlin.* "2. L'« Esprit du National-Socialisme. »" *op.cit.*, p. 42.

³⁴⁸ M. Heidegger : *Les hymnes de Hölderlin. La Germanie et le Rhin.* "§ Entrée dans la sphère de la puissance de la poésie." *op.cit.*, p. 32.

³⁴⁹ *Ibidem.* p. 42.

Pourtant, c'est justement en ce qui nous est *essentiel* que nous n'atteindrons jamais leur niveau, car, répétons-le, le plus difficile c'est le *libre* usage de ce qui nous est propre³⁵⁰».

Dans le chœur poétique de Hölderlin résonne l'appel à l'usage libre du *national*. Il s'esquisse ici un appel au patriotisme. Dans cette phrase, le poète fait remarquer que le libre usage de ce qui est propre aux allemands est ce qu'il y a de plus difficile. Ce qui est propre aux allemands se montre comme ce qui leur est étranger. Ce paradoxe, il le résout en recourant aux Grecs. Hölderlin fait remarquer que la faiblesse du peuple allemand à être égal aux Grecs est due à son incapacité à saisir ce qui est propre lui comme ce qui est plus proche de lui. Ce qui est propre à lui, il le saisit comme le lointain. Cette essence en retrait est le destin du peuple allemand, ce qu'il possède en propre (*das Eigene*). Ce libre usage du national doit devenir la vocation du peuple allemand. Dans ce sens, l'essence du peuple allemand est naturellement donnée pour être reçue comme une tâche à accomplir. Cette tâche doit concerner la philosophie, la poésie et la politique. De telle sorte que ce qui est naturellement donné devienne ce qui doit être politiquement institué au sein de l'État. Heidegger voit dans cette essence qui n'est pas encore politique une puissance susceptible de configurer philosophiquement et poétiquement l'État.

Il plie la *Lettre à Böhlendorff* à « un usage méta-politique en examinant la reformulation de cette dialectique du « national » en « loi de l'historialité » du peuple dans le cadre du national-socialisme émergent.³⁵¹ », remarque Sommer. Le feu du ciel ou le pathos sacré qu'évoque le poète en renvoyant aux Grecs signifie désormais la « violence de l'être » (*Gewalt des Seyns*). L'histoire de l'être appelle les Allemands³⁵² à transformer ce qui est naturellement donné. L'essence du peuple Allemand réside dans la puissance originelle dont la conquête exige le combat. Cette essence qui est donnée à accomplir (*aufgegeben*), à conquérir par le combat (*erkämpfen*), Heidegger l'entend comme étant l'essence historique du peuple. Elle est la possibilité par laquelle un peuple accède à son histoire et s'affirme. Cette essence qui se destine au peuple allemand est le foyer à partir duquel tout ce qui est antique tire son origine et se réalise. Ainsi, ce « national – socialisme³⁵³ » en tant qu'essence encore en retrait « requiert le national-socialisme réel et lui reste attaché *aussi longtemps* que Heidegger nourrit

³⁵⁰ Hölderlin : *Lettre à Casimir Ulrich Böhlendorff*. tr.fr., Denise Naville., *op.cit.*, p. 1003.

³⁵¹ C. Sommer : *Mythologie de l'événement*. Heidegger et Hölderlin., *op.cit.*, p. 42.

³⁵² « La faiblesse des Allemands étant de n'avoir pas de « destin », ils ont besoin d'*ύβρις* ou de ce que le cours appelle « surpuissance de l'estres (Seyn) » ou les Beiträge « l'excès (Übermass) dans l'essence de l'estre. » *Ibidem*. p. 43.

³⁵³ *Ibidem*. p. 45.

l'espoir assurément démesuré, (*ὄβρις !*) que sa mise en œuvre institutionnelle sera assurée [...]»³⁵⁴ ». Heidegger appelle donc de ses vœux le peuple allemand à réaliser cette puissance qu'il découvre dans la poésie de Hölderlin afin de l'ériger en une puissance politique. Le penseur de l'histoire de l'être croit découvrir dans la poésie ce qui anticipe le devenir du peuple allemand. Cet instant « énorme (*ungeheureur Augenblick*) vers lequel se trouve aujourd'hui poussé le national-socialisme, est le devenir d'un nouvel esprit de la Terre en général³⁵⁵ ». La nouvelle histoire de l'être doit pouvoir déterminer le fondement politique du nouvel État. Cette institutionnalisation des puissances encore cachées est un appel à l'érection d'un État puissant. Ce dernier n'est point édifié par la volonté délibérée du peuple. Car il est considéré comme étant l'aboutissement, longtemps attendu, de l'Esprit du peuple.

Il n'était donc pas question pour Heidegger d'entendre le nationalisme-socialisme comme mouvement politique indépendamment de la philosophie et de la poésie. L'adhésion de Heidegger au mouvement avait pour objectif de le « subordonner à la philosophie comme principe, en prétendant plier cette *Weltanschauung* national-populaire (*uölkisch*), vers son principe ou *Grund* métapolitique : *Sein*³⁵⁶ ». Au-delà du mouvement, Heidegger érige l'Esprit du peuple. Cet esprit est un projet auquel ce peuple est destiné à prendre en main. De telle sorte que le fondement du mouvement n'a rien de politique au sens courant du terme. Car ce fondement est considéré comme étant la possibilité par laquelle le mouvement a pu trouver sa configuration. Dans son essence, Heidegger entend le national-socialisme comme la manifestation réelle de l'Esprit du peuple. C'est en cela que le nation-socialisme est un Esprit. Cet Esprit doit désormais conquérir la Terre en général.

Cette conquête de la Terre par l'Esprit est la manière dont l'être de ce peuple habite la Terre. Car l'Esprit est celui d'un peuple dont l'essence accède à l'histoire par les arts. Si l'essence du peuple allemand doit désormais être l'Esprit de la Terre en général, cet Esprit de la Terre traduit la venue des dieux d'un peuple sur la Terre. Cette religion dont les dieux ne sont plus transcendants correspond à la conception grecque du monde. Le nouvel Esprit de la Terre doit configurer un nouveau monde. Ce nouveau monde s'éclot dans le dire poétique qui doit transmettre au peuple de la Terre la nouvelle puissance de son essence encore en retrait. C'est donc au poète qu'incombe désormais la tâche de délimiter l'habitation de l'homme sur la Terre. Car, « riche en mérite, mais poétiquement toujours³⁵⁷ », « Sur terre habite l'homme³⁵⁸ ».

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ M. Heidegger : *Wesen der Wahrheit*. (1933/34), GA. 36/37, p. 148., cité par C. Sommer : *Ibidem*., p. 45.

³⁵⁶ *Ibidem*. p. 46.

³⁵⁷ Hölderlin : « *En bleu adorable*. » *tr. fr.*, A. du Bouchet., *Œuvres*, *op.cit.*, p. 939.

³⁵⁸ *Ibidem*.

Comment habitons-nous la terre ? Hölderlin répond : poétiquement. La Terre résonne dans le chant poétique comme lieu un lieu d'habitation. Et le chant poétique comme manière de l'habiter. Si la poésie ne survole plus la Terre, elle esquisse désormais le projet dans lequel l'homme transforme son rapport à l'étant en totalité. Voilà pourquoi « quand Hölderlin parle d'habiter, il a en vue le trait fondamental de la condition humaine³⁵⁹ ».

Dans les vers de Hölderlin résonne encore quelque chose dont le ton mérite d'être accordé à notre écoute. Le poète évoque d'abord les pleins mérites de l'homme puis les confine dans la poésie. *Riche en mérite, mais poétiquement toujours, sur terre habite l'homme.* Comment l'art poétique peut-il faire habiter l'homme la Terre. Celui qui habite doit avant tout « bâtir » (*bauen*). Si la parole de Hölderlin est un habiter qui fait signe vers le bâtir, dans cette parole, « l'habitant se trouve tiré hors de la sphère de l'intimité, du foyer au sens de centre, pour être livré à la lointaine opacité d'une terre et à la lumineuse distance d'un monde³⁶⁰ ». Dans cette manière d'habiter la terre, l'homme doit désirer le plus lointain comme ce qui lui est propre. Ce lointain est le lieu du séjour des dieux, duquel procède la mesure de notre essence.

Cette essence lointaine qui point dans la parole du poète est la « terre natale, le *Geburtsland*, le « pays » (*Heimat*), la patrie (*Vaterland*) célébrée comme la demeure *élémentale*³⁶¹ ». La patrie imaginaire que poétise Hölderlin est pour Heidegger une grandeur historique à laquelle toute écoute attentive doit s'accorder. Cette essence encore non politique ouvre l'espace de jeu dans lequel un nouveau monde se configure. De telle sorte que la terre natale dans le dire poétique hölderlinien devienne la condition déterminante de toute réalisation ontique, précisément, le sol sur lequel fait fond le national-socialisme. Ce mouvement politique pour Heidegger constitue un nouvel espoir, une issue à la détresse, car il a été prédit dans le chœur patriotique du poète comme le *plus propre* dont le libre usage est encore difficile. Ce mythe pour qu'il devienne réel, il faut au peuple allemand un Führer. Le Führer n'est pas celui qui règne, mais celui qui porte la parole, qui conduit le peuple. Car *Für* signifie devant, *vor*. « *Für* veut dire ici en faveur de, pour la défense³⁶² » d'un groupe de gens ou d'un peuple. Le Führer montre le chemin et réalise le destin du peuple. La tentative philosophique d'aller vers un nouveau commencement correspond avec la révolution politique que les nazis préconisent. La promesse du règne millénaire du peuple allemand sur toute la

³⁵⁹ M. Heidegger : « *L'Homme habite en poète.* » tr. fr., André Préau, in : *Essais et Conférences.*, op.cit., p. 226.

³⁶⁰ M. Haar : *Le chant de la terre. "Habitation Ekstatique : Hölderlin et Saint-John Perse."* éd., de l'Herne., op.cit., p. 270.

³⁶¹ *Ibidem.* p. 271.

³⁶² M. Heidegger : « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* » tr. fr., A. Préau, op.cit., p. 117.

terre qu'Hitler proclame, s'accorde avec l'essence puissante qui résonne dans le dire poétique de Hölderlin comme destin. Heidegger est convaincu que le tournant que la pensée a connu doit forcément se répercuter sur toute préoccupation d'ordre ontique.

La révolution de la pensée doit donc être déterminante à la politique. Cette triade hiérogamique (poète, penseur et politique) qui porte le destin de tout un peuple est celle qui doit donner forme à l'Esprit – l'essence du peuple allemand. Mais dans cette triade, la politique doit être inféodée au travail du penseur. Car l'action politique n'est que le rejeton de cette essence longtemps en retrait dans la parole poétique de Hölderlin.

Dans son allocution aux travailleurs du 22 Janvier 1934, Heidegger, dans ses responsabilités de recteur, appelle ses compatriotes allemands à considérer le travail comme une chance mais surtout comme un devoir, « comme le demande le *Führer* de notre nouvel État³⁶³ ». Le penseur de la détresse trouve dans le travail un schème dont la portée dépasse les simples rencontres collégiales. Du point de vue ontique, le travail affranchit du manque (*die Not*), comble les besoins physiologiques et réunit le peuple autour des différentes tâches. Ainsi donc, « créer du travail, [...] c'est être constructif, et pour tout dire bâtir le nouvel avenir de notre peuple³⁶⁴ ». L'enthousiasme de Heidegger à l'endroit de Hitler procède du schème métaphysique que crée le travail. La réunion autour du travail devient l'essence à venir du peuple allemand. Car la création du travail, renchérit-il, doit rendre aux « compatriotes » qui étaient « sans travail ni revenus la *capacité d'exister* au sein de l'État et en vue de lui, et par là même en vue du peuple tout entier³⁶⁵ ».

Travailler c'est donc exister en tant que membre de l'État. Et être membre de l'État, c'est être utile à tous les autres compatriotes. Ce socialisme qu'incarne le programme politique hitlérien est aux yeux de Heidegger le signe de la manifestation du Dieu rassembleur. Le destin appelle le peuple à s'unir autour des tâches à accomplir. Cette essence déterminée par le travail est ce qui permet de « devenir fort pour exister à part entière comme compatriote au sein de la communauté du peuple allemand³⁶⁶ ». C'est donc dans le travail que chaque citoyen puise la force nécessaire pour exister. La dispensation de la force de chaque membre de la communauté réside dans ce qu'il est capable de faire. Mais pour être capable d'accomplir sa tâche, il faut que celle-ci se manifeste à chaque travailleur comme quelque chose qui appelle à son accomplissement.

³⁶³ M. Heidegger : « *Allocutions aux travailleurs. Lundi 22 Janvier 1934.* » in : *Écrits politiques 1933-1966.*, tr. fr., F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 136.

³⁶⁴ *Ibidem.* p. 137.

³⁶⁵ *Ibidem.*

³⁶⁶ M. Heidegger : « *Allocutions aux travailleurs. Lundi 22 Janvier 1934.*, » tr. fr., F. Fédier, *op.cit.*, p. 136.

Dans sa correspondance à Ernst Jünger qui préfigure dans la « Contribution à la question de l'être » dans *Question I et II* ; laquelle s'intitule : *De la ligne*, Heidegger pense le *Travailleur* de Ernst Jünger comme la figure d'une nouvelle humanité. Ce qui émerge dans cette interprétation de la « représentation métaphysique qui est celle du *Travailleur* se distingue de celle de Platon et même de celle des modernes, à l'exception de celle de Nietzsche³⁶⁷ ». La double distinction de la figure du travailleur n'est pas une simple discontinuité historique au regard de la nouvelle définition qu'elle reçoit chez Jünger. Elle désigne tout au plus une dissension dans la trame de l'histoire de l'être.

Platon et les modernes cristallisent successivement la dispensation de l'être ; alors que Nietzsche en constitue l'achèvement, c'est-à-dire le stade final auquel cette dispensation est destinée. Si cette nouvelle figure du travailleur confine à la doctrine de Nietzsche, c'est dans la mesure où la pensée de Nietzsche est un accomplissement à partir duquel s'esquisse un nouveau commencement. Cet accomplissement qui transite vers une nouvelle émergence « constitue la source de donation de sens³⁶⁸ » ; or « la puissance présente au préalable et qui ainsi marque toute chose de son empreinte, c'est la forme en tant que forme d'une humanité : « la forme du travailleur³⁶⁹ ». La nouvelle détermination du travail n'est point réductible à la production que peut un individu dans sa singularité. Dans sa pensée, Heidegger relie le travailleur à la forme d'une humanité. Pareille forme est donatrice de sens. En conséquence, grâce au travail, l'humain dans sa singularité accède à une nouvelle humanité. De fait, le travail dans sa forme est « puissance préalable ». La nouvelle humanité dont l'essence réside dans le travail procure à une telle humanité une position privilégiée au sein de l'étant.

Si la forme suffit à définir le travailleur, ce dernier n'est plus considéré selon ce qu'il produit, mais il tient sa dignité du fait de son appartenance formelle au corps des travailleurs. Et « tout travailleur, dans notre peuple, doit *savoir* pourquoi et en vue de quoi il est là où il se tient. C'est seulement grâce ce *savoir* vivace et toujours présent que sa vie va pouvoir s'enraciner dans le tout que forme le peuple, et dans le destin de ce peuple³⁷⁰ ». C'est le *où* de son travail qui doit servir de fondement et fixer les enjeux. Et la connaissance du lieu où l'on se tient quand on travaille est la possibilité pour chaque allemand d'appartenir ou de s'enraciner dans l'esprit du peuple.

³⁶⁷ M. Heidegger : « Contribution à la question de l'être. » « De la ligne. », tr. fr., Gérard Granel., in : *Question I et II., op.cit.*, p. 212.

³⁶⁸ *Ibidem.*

³⁶⁹ *Ibidem.*

³⁷⁰ M. Heidegger : « Allocutions aux travailleurs. Lundi 22 Janvier 1934. », in : *Écrits politiques 1933-1966., op.cit.*, p. 136.

Un tel savoir, s'il passe en premier, c'est parce qu'il établit la concorde du peuple allemand. Ce savoir, en attente d'être conquis, doit en premier lieu interroger le lieu dans lequel il se déploie : l'universitaire³⁷¹. Voilà pourquoi Heidegger au cours de son allocution s'interroge en ces termes : « Que signifie donc le fait que vous soyez ici rassemblés avec nous dans l'amphithéâtre de l'université³⁷² ? ». L'interrogation relative au rassemblement porte en effet sur l'université comme lieu dans lequel l'esprit acquiert sa pleine noblesse. L'université doit pour ainsi dire redéfinir les nouveaux enjeux sociaux, mais avant tout, il faut qu'elle puisse se redéfinir elle-même. La réforme de l'université vise par-delà la simple institution.

L'interrogation portant sur l'université vise au fond le socle sur lequel la science repose. Porter au concept un tel socle est une démarche qui nous met en présence de la « véritable menace³⁷³ » qui pèse sur « la science moderne³⁷⁴ ». La science moderne baigne en effet dans l'« absence de fondement et de sol³⁷⁵ ». Le nouveau sol sur lequel elle repose l'a longtemps émancipé du fondement ontologique. La dépendance à la méthode constitue la menace à l'intérieur de la science. Le choix de la méthode au détriment de l'être dirige la science sur la voie du progrès scientifique. Ce tournant à l'intérieur de la science est de loin provoqué par la demande de l'industrie³⁷⁶ et des politiques en vogue³⁷⁷. Heidegger préconise de renverser la perspective. Car « cette menace *interne* connaît de nos jours une aggravation *essentielle*, du fait de l'état de *détresse insigne* où se trouve notre peuple³⁷⁸ ». La perte de fondement dans la science culmine au déracinement que connaît le peuple. Voilà pourquoi l'issue à la détresse préconise une nouvelle politique au sein de l'université. Cette réforme doit affranchir l'université de la domination politique et de toute forme d'organisation technique.

Et s'interroger sur le fait que « vous soyez [*ici*] rassemblés avec nous dans l'amphithéâtre de l'université » résonne comme une préoccupation dont l'intérêt est porté sur l'ici (université) en tant milieu fédérateur. Ce rassemblement dans le milieu universitaire «

³⁷¹ « [...] prendre tout d'abord en considération la situation et le contexte (« université ») ». Commencement d'une élaboration qui s'engage dans les sciences. Travail scientifique et cours suivi à l'école. » (M. Heidegger : *Pensées directrices.*, *op.cit.*, p. 159).

³⁷² M. Heidegger : « *Allocutions aux travailleurs. Lundi 22 Janvier 1934.*, » in : *Écrits politiques 1933-1966.*, *op.cit.*, p. 136.

³⁷³ M. Heidegger : *Pensées directrices.*, *op.cit.*, p. 181.

³⁷⁴ M. Heidegger : « *Allocutions aux travailleurs. Lundi 22 Janvier 1934.*, » in : *Écrits politiques 1933-1966.*, *op.cit.*, p. 136.

³⁷⁵ M Heidegger : *Pensées directrices.*, *op.cit.*, p. 181.

³⁷⁶ « Que la science soit prise en charge par l'industrie, cela signifie que « la science », en tant qu'organisation prise dans sa forme d'accomplissement, s'affranchit de l'université ». *Ibidem.*, p.182.

³⁷⁷ « Parce que les sciences et leurs méthode sont absolument soumises à l'exécution du plan quadripartite, cette tendance à la technicisation et à l'organisation qui sévissait en science connaît une confirmation tout à fait exceptionnelle [...] ». *Ibidem.* p. 181.

³⁷⁸ *Ibidem.* p.181.

devient le signe qu'une volonté nouvelle, une volonté commune est là, celle de lancer un *pont vivant* entre le travailleur manuel et le travailleur intellectuel³⁷⁹ ». La nouvelle volonté qui se déploie dans le milieu universitaire passe donc par la réforme de l'université. Heidegger tente de décloisonner les couches sociales en reliant le travail manuel aux compétences intellectuelles. Et cette volonté de jeter ce pont ne peut plus échouer « parce que, grâce à l'État du socialisme national, toute notre réalité allemande est rendue autre³⁸⁰ ». Le changement essentiellement opéré par le nouvel État socialiste doit réformer toutes les institutions. La révolution de l'État doit ébranler les vieilles méthodes afin d'édifier des nouveaux cadres de vie.

Heidegger est beaucoup plus porté par la volonté de trouver l'élément fondateur dans lequel toute initiative s'enracine. L'université est à ce titre considérée comme le sol³⁸¹ (*Boden*) sur lequel tout se tient. Voilà pourquoi les travailleurs de l'université doivent penser à nouveau frais le concept de « savoir », de « science », de « travailleur » et de « travail », afin de leur procurer des significations nouvelles ; de telle sorte qu'à partir de ces significations s'ouvrent des nouvelles perspectives. Penser à nouveau frais le savoir au sein de l'université, c'est plaider pour la réforme de l'université. Dans ces nouvelles délimitations du corps social, Heidegger tente de bâtir l'unité du peuple allemand sur l'action que chaque citoyen peut mener. Car dans le travail, l'intellectuel et le paysan ne sont plus que des partenaires. Le savoir cesse d'être la saisie intellectuelle d'un étant ou le fait de posséder les principes susceptibles de déterminer le réel.

« Savoir, écrit Heidegger, cela veut dire, [...] être à la hauteur de la tâche qui chaque fois nous est assignée – que cette tâche, à la vérité, soit de labourer le champ, d'abattre l'arbre, de creuser le fossé, d'interroger la nature quant à ses lois, ou de faire ressortir l'histoire en sa puissance destinale. Savoir veut dire : être maître de la situation dans laquelle nous sommes placés³⁸² ».

Savoir c'est triompher sur sa tâche. Car « nous ne faisons plus la différence entre « gens cultivé » et « gens sans culture³⁸³ » ». Que l'on soit paysan ou intellectuel, chacun à sa manière se rapporte sagement à son travail. Car, comme l'intellectuel, le paysan aussi peut

³⁷⁹ M. Heidegger : « *Allocutions aux travailleurs. Lundi 22 Janvier 1934.* » in : *Écrits politiques 1933-1966., op.cit.*, p. 136.

³⁸⁰ *Ibidem.* p. 138-139.

³⁸¹ « La première occurrence du terme « sol » (*Boden*) apparaît en référence au contexte universitaire, lequel peut favoriser le développement d'une « nouvelle éducation ». (Francesco Alfieri : *Analyse historico-critique se passant de tout commentaire., op.cit.*, p. 109).

³⁸² M. Heidegger : « *Allocutions aux travailleurs. Lundi 22 Janvier 1934.,* » in : *Écrits politiques 1933-1966., op.cit.*, p. 139.

³⁸³ *Ibidem.*

se mouvoir seulement dans l'apparence du savoir de l'étant qu'il prend en charge. S'il faut distinguer ce savoir de tout autre savoir, il convient d'établir la distinction entre un savoir approximatif ou apparent et le savoir véritable de la chose à laquelle on s'affaire. Le travail n'est plus ce qui sépare la société en classe. « Travailleur et travail, au sens où le socialisme national entend ces mots, voilà qui ne sépare pas en classes, mais au contraire lie et unit les compatriotes et les catégories sociales dans l'unique grande volonté de l'État³⁸⁴ ».

Ce savoir qui n'était pas encore accessible à l'ensemble du peuple est à présent ce qui détermine la nouvelle essence du peuple allemand. Cette essence qui dispense la force à chaque travailleur et unit le peuple autour des diverses tâches que chaque Allemand se doit d'accomplir est le destin que l'histoire administre au peuple allemand. Ce destin fut préparé dans le chœur patriotique de Hölderlin, accueilli dans le travail pensif du penseur Heidegger, à présent, il est en cours de réalisation dans le programme national socialiste d'Adolphe Hitler. C'est cet État du travail qui doit assurer au peuple allemand sa durée et sa grandeur. Et « pour l'homme de ce vouloir *inouï*, pour notre *Führer* Adolf Hitler, un triple *Sieg Heil* ³⁸⁵ ». Ce triple hommage « *Sieg Heil* » à Hitler qui clôt l'allocution n'est pourtant pas le faible qu'il confesse à la personne d'Adolphe Hitler, lequel deviendra par la suite un assassin de masse. Ce triple hommage est motivé par la volonté inouïe que Heidegger trouve dans le programme politique d'Adolphe Hitler, lequel promet au peuple allemand le travail et tente du même coup de les conduire dans la direction de son destin. Ce programme qu'il était en passe de réaliser n'a pas pu se concrétiser dans la durée et dans toute sa grandeur.

La raison fondamentale de cet échec pour Heidegger n'a rien à voir avec un échec politique réel. Pour Heidegger, l'échec du national-socialisme est avant un échec tout métaphysique. Dans son cours de 1935, soit un an après sa démission du Rectorat, Heidegger revient sur les raisons métaphysiques de cet échec. Le renvoi à Platon dans ce cours s'articule autour des notions de l'idée, du devoir et de la valeur. Heidegger est convaincu que la bonne délimitation des catégories de l'être chez les Grecs est déterminante pour l'autre commencement de l'histoire de l'être du peuple allemand. Mais, parce que cette interprétation de l'être chez les Grecs a été faussée, le national-socialisme comme mouvement porteur d'espoir baigne dans cette fausse entente de l'idée, de la valeur ; et s'approprie ces concepts de manière confuse. Que signifie au fond l'idée ? « L'idée des idées, l'idée la plus haute, est pour Platon l'*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, l'idée du bien³⁸⁶ », affirme Heidegger. La plus haute idée désigne le

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 141

³⁸⁶ M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique*. "Être et devoir," *op.cit.*, p. 199.

bien. Le bien *αγαθον* ne signifie pas ce qui est « convenable moralement, mais le vaillant, ce qui réalise et peut réaliser ce qui convient³⁸⁷ ». Le bien suprême n'est donc pas une idée morale absolument admise. Le bien des biens – l'Idée suprême – est ce qui fait être toutes les autres idées et porte dans son essence ce qui peut être convenable moralement. Cette idée n'est point ultime et suprême parce qu'elle est morale, mais, elle est suprême et ultime, parce qu'elle peut réaliser ce qui est convenable ou ce qui est morale.

L'essence de cette idée réside dans l'acte de réguler et de commander. Et pourtant elle n'est pas à confondre avec la loi telle qu'elle régule la conduite des individus au sein de la société. Cette idée est en effet l'être. L'être comme puissance primordiale ou suprême ne peut être saisi comme le bien moral. L'être précède la partition qui s'instaure entre le bien et le mal. Et pourtant cette interprétation de l'être comme idée du bien va céder la place à la saisie de l'être comme idée morale, « en posant au-dessus de l'être quelque chose dont on peut dire à tout moment que l'être ne l'est pas encore, mais *doit* être³⁸⁸ ». Si le devoir peut désormais précéder l'être et parfois même l'instituer, c'est parce qu'il a été opposé à l'être. Cette opposition procède de la délimitation de la nature comme ce qui est « déterminable et déterminé par la pensée physico-mathématique³⁸⁹ ». Ce secteur de l'étant se situe désormais en face d'une entité déterminée « par la raison et comme raison, l'impératif catégorique³⁹⁰ ». La raison ayant acquis la suprématie face à la nature doit soutenir sa prétention. Cette prétention est celle d'établir la loi et d'instituer tout ce qui *doit* être.

Le devoir ne peut « émaner que de ce qui, en soi-même, est fondé à élever une telle exigence, de ce qui a en soi une *valeur*, de ce qui est soi-même une valeur³⁹¹ ». La valeur, dans la mesure où elle fonde le devoir, se laisse saisir comme ce qui ne peut être. Les étants sont, alors que les valeurs, « elles valent³⁹² ». L'interprétation de l'idée platonicienne comme valeur nous plonge dans une cécité ontologique, à tel point que la métaphysique des valeurs légitime cette fausse interprétation comme vérité de notre époque. Ce concept fait désormais autorité en « économie politique³⁹³ » et croit fournir à la société un sol ontologique conséquent. C'est en effet cette philosophie des valeurs qui est mise « sur le marché aujourd'hui comme philosophie du national-socialisme, et qui n'a rien à voir avec la vérité interne et la grandeur

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Idem*. p. 200.

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ *Ibidem*. p. 200.

³⁹¹ *Ibidem*. p. 201.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ibidem*.

de ce mouvement (c'est-à-dire avec la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne) fait sa pêche dans les eaux troubles de ces « valeurs » et de ces « totalités »³⁹⁴ ».

Heidegger glose sur la philosophie du National-Socialisme. La critique vise l'esprit du parti dans sa grandeur et dans sa vérité. Ce mouvement qui devrait être une issue à la détresse, parce qu'il n'a pu établir la correspondance entre l'homme moderne et l'essence de la technique, sombre lui-même dans la détresse et devient à ce titre une figure de la détresse. Sous la plume de Heidegger, la philosophie des valeurs ou le concept de valeur n'a jamais trouvé grâce. Cet étant sans l'être – la valeur – fut institué par l'homme à l'époque où l'histoire de l'être a connu son déclin. À l'époque du déclin de l'être, tout étant est estimé à l'aune de l'utilité et de la valeur. Le véritable étant est ce qui vaut. Si la critique de Heidegger s'adresse au fondement philosophique du parti, c'est parce que le penseur de l'être considère que toute préoccupation à l'époque moderne ou toute entreprise de l'homme n'est que le rejeton de l'oubli de l'être. Et si la philosophie des valeurs baigne dans l'oubli de l'être, c'est dire que le national-socialisme, parce qu'il fait fond sur cette doctrine, n'a pu s'affranchir des atavismes métaphysiques ; et ne pourra par conséquent sortir le peuple allemand de la détresse.

La vérité interne et la grandeur du mouvement national-socialiste résident dans l'essence de la métaphysique et de la technique des Temps modernes. Or l'essence de la métaphysique à l'époque de son achèvement traduit la volonté de puissance comme dernière figure de l'oubli de l'être. Cette essence est celle que Heidegger appelle de ses vœux à congédier quand il critique la métaphysique des Temps modernes. Comment Heidegger s'est-il mis en quête de nouvelle puissance alors qu'en critiquant la métaphysique des Temps moderne, il allègue que la destruction de la Terre correspond à la réponse à l'appel de l'être comme volonté de puissance ? Cette rencontre avec la technique moderne déterminée planétairement et l'essence de l'homme moderne comme *vérité et grandeur* du mouvement national-socialiste détermine le schème entre la puissance de l'esprit et l'action politique.

Heidegger tente de délimiter l'histoire de la pensée afin que cette dernière soit déterminante à l'action politique. Cette histoire à l'aube de son existence est grecque. Dans l'autre commencement elle est allemande. L'héritage spirituel que le peuple allemand reçoit est une tâche dont l'accomplissement requiert que le premier sol en retrait soit accordé à la tonalité du sol à venir. La référence à *Œdipe-Roi* dans le cours de 1935 « comme le sauveur et

³⁹⁴ *Ibidem.* p. 202.

le maître de l'État, dans l'éclat de la gloire et la grâce des dieux³⁹⁵ » désigne bel et bien la relation insigne entre la poésie mythologico-dramatique et la politique. Œdipe, le maître de l'État (*le Führer*, si on peut se permettre) accède au pouvoir par la grâce des dieux. Mais « ce chemin qui va de ce début de gloire à cette fin d'horreur est un combat [...]»³⁹⁶ ». Cette poésie détermine pour ainsi dire l'essence de l'être grec comme la puissance primordiale qui s'exauce dans le combat. Œdipe fut élevé à la gloire par une nécessité invincible qui l'a détourné de toute ambition émanant de sa volonté propre. Cette gloire qui voile l'horreur du meurtre de son père et le déshonneur de sa mère le déguise comme maître et sauveur de l'État. Si pour les Grecs le combat est la loi de l'être, celui-ci n'est pas à confondre avec une lutte armée.

Ce combat³⁹⁷ est le combat pour l'être, il est le combat pour la vie, si tant est que par l'être – esse – nous entendons la vie dans sa plénitude. Dans ce combat, les dieux désignent les uns comme maîtres, les autres comme valets. Le « [...] terme (lutte) est ensuite référé au national-socialisme, mais voici que Heidegger nous dit un peu plus loin dans quel sens il entend la lutte, la qualifiant d'« anticipatrice » : par l'« endurance » et le danger, autrement dit par le savoir³⁹⁸ ! ». Heidegger plaide pour un national-socialisme spirituel, celui dont les ressorts procèdent de l'histoire de l'être. Et pourtant ce qui est à l'œuvre dans le parti est manifestement le contraire de toute fantaisie métaphysique que Heidegger entend lui reconnaître. Heidegger s'est-il trompé ou bien a-t-il été incompris ? Et si Hitler fut désigné par les dieux parmi le peuple de la Terre comme le Messie, parce qu'il n'a pu correspondre à la grandeur de la mission que les dieux lui ont procurée, il faut en conséquence le considérer comme un faux Messie.

³⁹⁵ *Ibidem.* p. 115.

³⁹⁶ *Ibidem.*

³⁹⁷ « Un plus ample approfondissement du terme **lutte** ou **combat** (*Kampf*), décliné en « lutte spirituelle » (*geistiger kampf*) [...] ou à entendre comme préparant « ce qui est à venir en son devenir » » (Francesco Alfieri : *Les cahiers noirs. Analyse historico-critiques se passant de tout commentaire.*, tr. fr., P. Davide, in : *Martin Heidegger. La vérité sur les cahiers noirs.*, Paris, éd. Gallimard, 2016., p. 81.

³⁹⁸ *Ibidem.* p. 81.

§5. Le recours à la sérénité comme issue à la détresse.

C'est en hommage à Conradin Kreutzer, auteur compositeur allemand, que Heidegger rédige le texte de la sérénité. L'appel à la sérénité résonne comme la résolution à prendre conscience de notre incapacité à penser. Heidegger se défait de son enthousiasme politique pour se remettre pleinement à la pensée. Pour sortir de la détresse de notre temps, seule la voie de la pensée constitue l'ultime possibilité. Cette possibilité que nous n'explorons pas encore sereinement nous appelle à ne pas laisser la pensée en « friche³⁹⁹ ». « Mais seul peut rester en friche, renchérit-il, un sol qui est en soi fertile, par exemple un champ. Une autoroute sur laquelle rien ne pousse, ne sera jamais en jachère⁴⁰⁰ ».

La métaphore du champ pour caractériser la pensée est tout de suite opposée à un édifice fait des mains d'hommes : l'autoroute. Heidegger nous met en présence de ce qui peut croître de lui-même⁴⁰¹ et de ce dont l'être ne peut s'éclorre et s'épanouir de lui-même. Le soin porté à une autoroute qui se dégrade est un réaménagement, sans quoi, elle devient impraticable. Mais le champ, quand bien même nous ne prenons pas soin de lui, n'a de cesse de produire. Et ce que peut produire un champ à notre insu est ce qui nous est naturellement donné. Car « ce que nous possédons, sciemment ou non, c'est cela seul que nous pouvons perdre ou dont nous pouvons nous défaire⁴⁰² ».

³⁹⁹ M. Heidegger : « Sérénité. » *tr. fr.*, A. Préau, « Questions III. », *op.cit.*, p. 135.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ « À l'âme appartient le discours qui s'accroît lui-même ». Cf. Stobée, *Anthologie III.*, 1, 180 (III, p. 130), cité par Marcel Conche, *in* : *Fragments d'Héraclite.*, *tr. fr.*, Marcel Conche, Paris, PUF, 1986. p. 354. « Ce que l'on dit de ceux que l'on honore, leur « logos », le dieu le fait croître, dit Pindare. Le faire croître est aussi au pouvoir des poètes, de ceux qui chantent les victoires des victorieux ». Il faut entendre le discours qui croît de lui-même en contraste avec la pensée calculante. Car la pensée qui calcule s'emploie à des proportions ou à des mesures constantes, alors que le discours qui croît de lui-même correspond au processus vital auquel se soumet tout organisme vivant. Le texte de la sérénité est en ce sens une opposition réelle entre ce qui dépend du pouvoir de l'homme et ce qui est donné naturellement. Mais ce discours, dans la mesure où il appartient à l'âme, il est universel. Il n'est pas à confondre avec un théorème propre à un auteur, lequel théorème pourrait être remis en question et banni du commerce des idées. Le discours qui appartient à l'âme est d'autant plus universel qu'il par ailleurs « le logos éternel, vivant dans une intelligence [...], ». C'est en effet ce logos qui « fonde la sagesse vivante qui permet au philosophe de penser et de réagir avec justesse dans les situations diverses qu'apporte le renouvellement indéfini de la vie, et également de devenir un guide pour les autres, un conseiller et un législateur pour les cités ». *Ibidem*. Le discours qui croît de lui-même est le fondement sur lequel la sagesse qui régule les rapports entre les humains repose. C'est au fond sur cette sagesse que la cité trouve son fondement. Pareil discours se dérobe au pouvoir de l'homme, c'est en cela que la sagesse qu'il délivre s'adapte au renouvellement indéfini de la vie. Cette sagesse traduit pour ainsi dire la vie dans son permanent renouvellement. Au temps de la détresse, ce logos fait défaut. Voilà pourquoi au temps de la détresse, seul le poète constitue un « guide pour les autres ». Mais le poète en tant que guide pour les autres est lui-même réglé à la mesure du discours qu'il reçoit.

⁴⁰² M. Heidegger : « Sérénité. » *tr. fr.*, A. Préau, « Questions III. », *op.cit.*, p.135.

Sommes-nous à mêmes d'affirmer que la réflexion a perdu sa vivacité à notre époque ? Cette pensée doit-elle entreprendre des vastes projets dans lesquels l'étant sera davantage planifié ? Assurément non ! La pensée dont on se défait tous les jours, et celle dont l'exercice est toujours délicat, « doit aussi, comme le paysan, savoir attendre que le grain germe et que l'épi mûrisse⁴⁰³ ». Pourquoi cette pensée est-elle similaire à l'activité du paysan ? La pensée qui laisse être ce qui se manifeste est un mode de dévoilement qui se distingue de la pensée calculante.

Pour sortir définitivement de la détresse, nous devrions nous défaire essentiellement du dévoilement qui menace notre présence sur la Terre. Voilà pourquoi le texte de la sérénité oppose la pensée calculante à la pensée qui médite ; et la manière du paysan de produire à la manière dont les industries modernes produisent. Si nous arrivons à entendre cette double opposition, alors, nous pouvons nous interroger sur l' « habitation paisible de l'homme entre la terre et le ciel⁴⁰⁴ ». Afin que cette habitation demeure paisible, nous allons recourir dans un premier temps au travail du paysan. Comment le paysan, dans son activité, se rapporte-t-il à la nature ? C'est en commentant le poème de Hölderlin que Heidegger nous met en présence de l'activité du paysan.

Comme au jour de fête⁴⁰⁵ quand un paysan

Va voir le champ au matin ; quand

De la nuit brûlante sont tombés, rafraîchissants, les éclairs

Tout ce temps, et au loin encore gronde le Tonnerre,

Et qu'en ses rives rentre le fleuve

Et le sol reverdit

Et la vigne ruisselle du céleste et réjouissant pleuvoir,

Dans le calme soleil⁴⁰⁶ :

⁴⁰³ *Ibidem*

⁴⁰⁴ *Ibidem*

⁴⁰⁵ M. Heidegger : « *Comme au jour de fête.* » *tr. fr.*, M. Deguy et F. Fédier. *in* : « *Approche de Hölderlin.*, » Paris, Gallimard, 1962, p. 65.

⁴⁰⁶ « *Comme au jour de repos un paysan s'en va/ Voir ses champs au matin, quand de la haute nuit brulante/ Sans relâche ont jailli des éclairs glacés, et sourdement / L'orage à l'horizon s'apaise et gronde encore, / Le fleuve descend à ses rives ; une fraîcheur/ D'herbe verdit au sol, et la pluie du ciel, porteuse / De joie, goutte à chaque cep, et les arbres du bosquet luisent/ Debout dans la paix du soleil.* » Hölderlin : « *Comme au jour du repos.* » *tr. fr.*, Gustave Roud, « *Œuvre.*, » *op.cit.*, p. 833.

Hölderlin nous transporte dans le champ du paysan ; au matin du jour de fête. Dans la nuit du jour de fête, il eut une intempérie. Sa présence le matin dans le champ consiste à s'enquérir des dommages que l'orage a pu causer sur sa récolte. Les tonnerres qui grondent au loin rappellent au paysan la terreur passée et la constante menace à laquelle l'homme et son activité sont exposés. Après l'orage, le champ n'est point dévasté ni inondé par les eaux de ruissèlement, car le sol verdoie. C'est ainsi que « le fuit et l'homme, protégés, sont dans la faveur qui régit ciel et terre et accorde ce qui demeure⁴⁰⁷ ». Ce poème de Hölderlin qui décrit l'activité du paysan dans la première strophe est une image que Heidegger reprend afin de contraster avec la production humaine qui procède des machines.

La production industrielle est régie par l'homme. Pareille production procure à l'homme ce qui est éphémère et remplaçable à l'infini, alors que ce que produit la nature demeure. L'activité du paysan le soumet à des lois naturelles ; au climat et à la croissance naturelle de ce qu'il cultive. C'est dans l'activité du paysan que l'homme reçoit la protection de la nature. La loi qui régit le ciel et la terre accorde à l'homme ce qui demeure. Et ce qui demeure, deviendra un jour la véritable demeure de l'homme. L'issue à la détresse n'est possible que si l'homme met fin à la violence que la machine exerce sur la nature. La pensée de Heidegger autour des années 1950 se démarque radicalement des solutions purement théoriques et spéculatives. Ici, la critique de la technique n'est plus rapportée à l'histoire de l'être.

La critique de la technique vise la transformation réelle de l'activité de l'homme moderne. Cette transformation n'est possible que si nous arrivons à accomplir le transport à l'intérieur du champ du paysan, si nous abandonnons la machine au profit de l'outil ; et si nous quittons le cosmos pour habiter le monde. C'est de ce qui naît de la terre et qui croît suivant la loi de la nature que viendra le salut de l'homme moderne. L'habitation de l'homme n'est protégée que si son activité se soumet aux lois de la *Nature*. Voilà pourquoi dans la deuxième strophe, le mouvement intérieur de la première strophe repose sur le mot *Nature*.

Ainsi dans un climat bénévole se tiennent-ils

Eux qu'aucun maître n'éduque, mais

Dans ses bras légers

Elle, merveilleusement toute présente

La puissante, la belle divinement, la Nature

⁴⁰⁷ M. Heidegger : « *Comme au jour de fête.*, » *op.cit.*, p. 68.

[...] ⁴⁰⁸

Le « comme » qui marque le début de la première strophe compare le paysan au poète dans la deuxième strophe par le mot « ainsi. » Car semblable au paysan, les « poètes » se tiennent « debout sous les cieux favorables. » Le paysan et le poète vivent dans la faveur du ciel et de la terre. Ils vivent en effet dans l'harmonie qui régit le ciel et la terre. C'est parce que l'activité du paysan est un faire dont la loi dépend de la nature que sa demeure lui sera accordée paisiblement.

De la même façon, les poètes, « eux qu'aucun maître n'éduque », c'est-à-dire, eux dont l'activité n'est point régie par les principes humains, sont éduqués par la nature. Les poètes, « de leur propre fond, ils ne tiennent aucun pouvoir⁴⁰⁹ ». Dans l'éducation que procure la nature, le zèle humain tendu vers son activité est banni. Comment cette éducation s'opère-telle ? La « nature, elle, *éduque, merveilleusement toute présente*⁴¹⁰ ». Les poètes sont mis en demeure de la présence merveilleuse de la nature. Cette présence se déploie dans toute l'œuvre humaine. Dans la poésie, cette présence constitue la beauté divine. Le mot Nature donne son ton à tout le poème. L'omniprésence de la Nature est ici délimitée comme l'essence de la beauté divine. Cette omniprésence est ce qui rend présent tout ce qui se manifeste en tant que réel. La Nature, tant qu'elle est présente en tout, aussi longtemps qu'elle traverse toute présence réelle, elle se soustrait du même coup à toute intrusion humaine qui tend à la dompter. C'est pourquoi, « toute présente, la Nature s'appelle bien la puissante⁴¹¹ ».

C'est à l'intérieur de la puissance de la Nature que Heidegger érige la future demeure de l'homme. Mais cette puissance n'est pas à confondre avec celle que l'homme exerce sur la nature par le biais de la machine. Elle n'est pas non plus un potentiel qui se greffe à la nature. C'est en effet la Nature qui est dans son essence puissante. Elle déploie sa belle divine puissance dans sa présence à l'intérieur de tout ce qui est réel. Mais sa belle divine présence ne signifie pas que la Nature est une déesse. Car dans son omniprésence, elle est présente y compris dans les dieux. Parce qu'elle est omniprésente, elle est divinement belle. La présence

⁴⁰⁸ M. Heidegger : « *Comme au jour de fête.*, » *op.cit.*, p. 65.

⁴⁰⁹ M. Heidegger : « *Comme au jour de fête.*, » *op.cit.*, p. 69.

Tels vous voici, debout sous les cieux favorables, / Vous non formés par un seul maître, ô vous qu'élève / Aux lacs légers de sa magique omniprésence, / Belle divinement, puissante, la Nature ! » (Hölderlin : « *Comme au jour du repos.* » *tr. fr., Gustave Roud, « Œuvre.*, » *op.cit.*, p. 833.)

⁴¹⁰ *Ibidem.*

⁴¹¹ M. Heidegger : « *Comme au jour de fête.*, » *op.cit.*, p. 69.

de la Nature en tout être correspond au mode de son règne. Le règne puissant de la Nature est sa présence indéfectible en tout être. Cette présence captivante au charme divin envoie aux terrestres une lueur d'espoir. Car « la Nature toute « présente captive et délivre⁴¹² ». La puissance de la nature qui enchaîne l'homme le délivre du même coup. C'est dans cette unité de ce qui captive et de ce qui délivre que les dieux se manifestent et envoient aux terrestres le signe de leur venue. Car la présence des dieux éveille toujours « l'apparence de la captivation et de la délivrance⁴¹³ ». La captivation de la Nature est en effet une épiphanie, elle est en soi délivrance. Mais cette délivrance ne peut s'apparenter à tout secours réel. Cette délivrance résonne « (dans l'abandon mystique)⁴¹⁴ » dans lequel l'essence de tout un peuple a rompu avec ses forces cachées.

Et les poètes, parce qu'ils sont attentifs à la présence belle et divine de la Nature, parce qu'ils correspondent avec l'essence de ce qui délivre ; puisent dans cette essence-même la puissance requise qu'ils transmettent au peuple de la Terre. Cette disposition réglée sur la puissance de la Nature sort l'homme de la sphère de la règle et de la puissance venant de son propre fond afin de l'accorder au puissant règne de la Nature. Ce mouvement hors du monde (cosmos) accordé au projet de l'homme pour aller vers ce que préconise la Nature se nomme : éducation. Heidegger opère ici un grand renversement. Car l'éducation est par définition le mouvement qui conduit l'homme de la Nature vers la culture.

Ce chemin inverse qui conduit l'homme de la culture à la Nature est en effet le destin du poète au temps de la détresse. Au temps de la détresse, Heidegger transporte l'homme à l'intérieur de l'activité du paysan : dans le champ. Ce transport dans le champ au travers du dict poétique esquisse implicitement le projet d'établir un nouveau rapport avec la Nature. Dans cette nouvelle relation avec la Nature, l'homme n'est plus celui qui fait la loi. Car « la Nature entoure les poètes⁴¹⁵ ». La Nature place l'homme pour ainsi dire dans le tréfonds de son essence. C'est seulement dans la transformation de son rapport à la Nature que l'essence de l'homme se soustrait à la menace et aspire à la protection. À présent, dans la familiarité de la Nature, le poète peut transmettre aux terrestres le signe de la présence et de l'absence de la Nature.

Aussi dans les saisons où elle semble dormir

Au ciel ou parmi les plantes ou les peuples,

⁴¹² *Ibidem.* p. 70.

⁴¹³ *Ibidem.* p. 71.

⁴¹⁴ *Ibidem.*

⁴¹⁵ *Ibidem.*

Le visage des poètes porte également le deuil,

Ils semblent être seuls, et pourtant pressentent toujours⁴¹⁶.

Dormir c'est se reposer. Mais dans le sommeil, celui qui dort est absent au lieu de son repos. Dormir est en ce sens une manière d'être ailleurs, une sorte d'absence. Et si la Nature est omniprésente, comment peut-on penser cette absence ? Hölderlin indique que cette absence n'est qu'apparente. Et l'apparence de son absence se manifeste à certaines saisons de l'année. Heidegger allègue que « l'année signifie ici à la fois l'année des « saisons » et « les années des nations », les âges du monde⁴¹⁷ ». Dans certains âges du monde – époques – cette puissance qui délivre semble dormir. Ce sommeil apparent illustre pourtant une présence. La « Nature est éveillée, mais éveillée sur le mode du deuil⁴¹⁸ ». Cette présence en retrait de la Nature est l'essence même du deuil. Car celui qui est endeuillé demeure dans la proximité de ce qui lui a été retiré. C'est dans le voisinage de ce qui n'est plus que le véritable deuil est mené. Cette apparente absence qui est un mode de présence dirige la pensée des poètes vers le lointain, « l'éloigné, qui ne s'éloigne pas, mais est en voie d'advenir⁴¹⁹ ».

Le contraste entre le passé et le futur est ici mis en relief par le pressentiment de ce qui advient et le deuil dû à la perte de ce qui était. Cette promesse antérieure constitue en un mot le destin d'un peuple – sa mémoire. Et la mémoire ou l'essence en retrait d'un peuple n'est point accessible par la pensée calculante. Voilà pourquoi la poésie comme issue à la détresse constitue l'unique moyen afin d'accéder à l'essence d'un peuple. Il faut préciser en toile de fond que l'abandon de l'étant par l'être confine au mode du dévoilement de la métaphysique des Temps modernes. Ce mode de dévoilement requiert que tout ce qu'il prend en charge est mis constamment en demeure. De telle sorte que ce qui se dérobe à la règle qui régent l'étant sur le mode du présent constamment là-devant est laissé pour compte. Mais dans la sérénité, la pensée qui médite prend la place de celle qui calcule. Car elle seule peut voir la véritable demeure de l'homme à l'intérieur de ce qui croît de lui-même. Et l'activité du paysan constitue la riposte radicale face à la machine qui laboure et repousse très loin de l'homme la présence de la Nature. Dans la sérénité, le champ du paysan et le chant poétique sont les deux guises par lesquelles nous pourrions réenchanter notre harmonie avec la Nature.

⁴¹⁶ *Ibidem.*

« C'est pourquoi, lorsqu'elle semble au long d'une saison dormir / Dans le ciel, ou parmi les plantes ou les peuples, / Les poètes aussi s'endeuillent, ils paraissent / Abandonnés, et pourtant pressent le futur, / Comme il est pressenti par celle qui repose. » (Hölderlin : *Comme au jour de repos.*) « *Œuvre.*, » *op.cit.*, p. 833).

⁴¹⁷ M. Heidegger : « *Comme au jour de fête.* » in : « *Approche de Hölderlin.*, » *op.cit.*, p. 71.

⁴¹⁸ *Ibidem.*

⁴¹⁹ *Ibidem.*

L'issue à la détresse passe pour ainsi dire par la réforme du logos et par la transformation de notre rapport au monde. Ce projet heideggérien n'a pourtant pu être réalisé. Qu'est-ce qui a pu occasionner un tel échec ? Si le penseur de la détresse savait que l'homme ne pouvait venir à bout de cette menace, pourquoi a-t-il préconisé que l'humanité puisse abandonner la science au profit de la poésie ? Faut-il en effet mettre la machine au rencart au profit de l'outil ? Ce projet follement stimulant peut-il encore être porté aujourd'hui ? Ce projet, s'il porte une lueur d'espoir, il esquisse à ce titre des nouvelles attentes. Mais dans la disposition de nouvelles attentes, celui qui questionne se doit d'attendre, même toute une vie. Car le combat pour l'être est un combat à vie. Dans cette attente, la pensée qui médite accorde son dire à la mesure de ce qui vient. Et ce qui vient, parce qu'il n'est point mesurable, ce dernier ne peut être planifié par l'homme. Voilà pourquoi la pensée de la détresse, loin de prescrire la règle ou le précepte, ne fait que préparer l'homme à la grandeur incommensurable du trésor à venir.

Conclusion du premier chapitre.

Faut-il rompre définitivement avec la machine afin de mettre fin à la détresse ? Cette solution nous paraît invraisemblable. Dans ce chapitre, nous avons pu délimiter les sphères à l'intérieur desquelles le salut pourrait poindre. C'est en effet dans la proximité du penseur et du poète que la première lueur d'espoir point. Mais ce signe avant-coureur ne fait qu'annoncer à l'humanité ce qui pourrait advenir si le dict poétique devient le nouveau mode du dévoilement de l'étant en totalité. Ce que présage la pensée du philosophe est une éventualité dont la réalité est à peine envisageable.

Par ailleurs, le recours à Hölderlin et au National-Socialisme n'a pu apporter des solutions idoines à la détresse. Car la parole du poète Hölderlin n'a pas été suffisamment déterminante au programme politique d'Adolph Hitler. Faut-il donc entendre Hitler comme le faux Messie ? Assurément ! Voilà pourquoi la sérénité constitue la seule voie de recours pour sortir de la détresse. Mais dans la sérénité⁴²⁰ (*Gelassenheit*) notre attitude vis-à-vis de la nature est beaucoup plus passive qu'active. Car la pensée, plutôt que de questionner s'emploie en revanche à recueillir ce qui lui est donné ; à l'instar du paysan qui se soumet au pouvoir de la nature une fois qu'il a jeté la moisson. Cette attitude qui s'esquisse déjà dans l'*Ereignis* et qui prend forme dans la sérénité traduit un grand tournant dans l'ontologie de la détresse. De fait, dans la sérénité le penseur de la détresse se doit d'accueillir et d'écouter (*Andenken*), tout en se détournant du caractère transgressif du questionner. Or l'accueil et l'écoute sont radicalement à l'opposé de la pensée qui planifie et qui se donne à elle-même sa mesure.

C'est pourquoi dans la sérénité l'enthousiasme du questionner, y compris le questionner visant l'être, cède sa place au dire poétique. Seule la poésie est en dernière instance capable de réenchanter notre nouvelle harmonie avec la Nature. C'est seulement dans une harmonie paisible avec la Nature que notre séjour va trouver son équilibre et sa sérénité. La sérénité est pour ainsi dire la nouvelle loi de l'être. Et, au temps de la détresse, le penseur doit en effet prendre en charge la parole du poète.

⁴²⁰ « La « sérénité » n'est pas un affect parmi d'autres, manifestant l'état d'âme d'une subjectivité », (Cf Jean Greisch : « *Le chemin vers la sérénité.* » in : *Heidegger et la question de Dieu., op.cit., p. 195).*

Chapitre II.

L'attente du Messie dans le discours théologico-politique et politico-théologique en Afrique centrale.

Introduction du deuxième chapitre.

Sur les deux rives du fleuve Congo, deux Républiques émergent autour des années 1960. Ces deux États qui tirent respectivement leurs noms du fleuve Congo sont connus pendant la colonisation sous le nom de Congo Belge pour la République Démocratique du Congo (RDC) et de Congo Français ou Moyen Congo pour l'actuelle République du Congo. Dans ces deux pays, la lutte pour l'égalité entre les peuples d'Afrique et le colonisateur débouche d'abord sur l'émancipation religieuse avant de se traduire politiquement par l'indépendance. La lutte politique n'est donc pas parallèle à la lutte religieuse, mais en procède. La lutte religieuse qui s'incarne en Simon Kimbangu – considéré comme la figure du prophète noir – va conduire à l'invention d'un Christianisme noir.

Le Christianisme noir, ce mouvement religieux auquel le martyre de Simon Kimbangu, c'est-à-dire son emprisonnement et sa mort dans les geôles de la colonisation belge, a donné naissance dans les deux Congo, s'étend de nos jours en Afrique centrale et dans de nombreux pays occidentaux, comme la France, la Belgique, l'Angleterre, la Suisse, le Canada et les États-Unis, principalement dans les communautés congolaises installées dans ces pays. Le mouvement religieux issu du martyre de Simon Kimbangu que l'on nomme Kimbanguisme est considéré par certains fidèles comme étant le renouveau du catholicisme colonial, mais pour d'autres il constitue un élan fondamental pour renouer avec l'esprit des ancêtres. Les dieux des ancêtres, qui ont abandonné les Congolais durant la colonisation, envoient, à croire les Kimbanguistes, le signe de leur retour à travers la figure de Simon

Kimbangu et la lutte religieuse et politique qu'il a menée jusqu'à y donner sa vie. Dans la présente étude, nous voulons établir un rapprochement entre le messianisme africain et l'ontologie heideggerienne. Car la pensée de Heidegger est sans nul doute une longue explication avec le Christianisme⁴²¹. Etant donné que le Christianisme est considéré comme une forme de dénaturation de l'histoire de l'être. Voilà pourquoi l'explication avec le

⁴²¹ « Et qui pourrait méconnaître que tout ce chemin s'accompagne silencieusement d'une longue explication avec le christianisme – une explication qui n'est ni ne fut un "problème" rapporté mais le maintien de la provenance la plus propre – celle de la maison parentale, du pays natal et de la jeunesse – et *simultanément* la séparation douloureuse d'avec tout cela ? Seul qui fut ainsi enraciné dans un monde catholique effectivement vécu pourra pressentir quelque chose des nécessités auxquelles le chemin de mon questionnement fut jusqu'à présent soumis à des secousses telluriques souterraines. Les années marbougeoises y ajoutèrent l'expérience plus directe d'un christianisme protestant – mais déjà comme de tout ce qui devait être fondamentalement surmonté sans être mis à bas. Il ne convient pas de parler de cette explication la plus intime et qui ne porte pas sur des questions de dogmatique ou sur des articles de foi mais uniquement sur la question de savoir si le dieu nous fuit ou non, et si nous même pouvons encore véritablement, c'est-à-dire en tant que créateurs, en faire l'expérience. Et il ne s'agit pas non plus d'un simple arrière-fond "religieux" de la philosophie mais de l'unique question de la vérité de l'être qui seule décide du "temps" et du "lieu" qui nous sont historiquement impartis au sein de l'histoire de l'Occident et de ses dieux ». (Cf. M. Heidegger : *"Ein Rückblick auf den Weg"* (Retour sur le chemin) in : *Besinnung* (Connaissance), GA, Bd. 66, p. 415-416 cité par Didier Franck in *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieusement*, Paris, PUF collection Epiméthée., 2004, p. 9).

christianisme apparaît « [...] comme le fait de mener un combat (*bekämpfen*) contre « le catholicisme », en tant que celui-ci s'est converti en un sens politico-spirituel⁴²² ». Cette lutte, que mène Heidegger dans le but de renouer avec ce que la pensée a conçu, à l'origine, avec le magnifique commencement grec, n'est-elle pas similaire à celle que les peuples du Congo ont, avec le Kimbanguisme, mené à l'époque de la colonisation ? Car le combat pour l'émancipation religieuse au Congo a commencé par le désaveu du christianisme organisé en une institution politico-spirituelle dont le but était d'asservir les peuples d'Afrique.

De fait, les Kimbanguistes attestent que le véritable Dieu ne peut servir les intérêts égoïstes des hommes. C'est pourquoi la lutte contre le christianisme colonial se révèle être la lutte contre le nouvel ordre de l'esprit imposé par la colonisation. C'est au contact de la religion chrétienne étrangère aux mœurs africaines que le kimbanguisme a vu le jour. Si dans l'ontologie heideggérienne le peuple en détresse peut construire de nouvelles attentes en recherchant la trace du dieu absent, pareille disposition témoigne d'une forme de messianisme. C'est en effet de cette recherche du dieu absent dont parle l'explication silencieuse avec le christianisme que tente Heidegger. Pareille explication est un combat contre ce qui jette le voile sur ce que le peuple de l'Occident a en propre. C'est précisément le voile jeté sur son propre qui a conduit le peuple de l'Occident à la détresse. Une détresse comparable à la détresse dont les peuples d'Afrique ont fait l'expérience à travers la colonisation et l'imposition de la christianisation.

Dans l'histoire d'un peuple, toute transformation qui advient dans son essence le met en présence de sa grandeur passée. Or, la perte de ce qu'un peuple a en propre signifie la perte de sa mémoire et de son histoire. La nouvelle forme de l'humanité que les Kimbanguistes tentent d'instaurer résonne au fond comme une lutte contre ce qui n'est pas leur propre. Qui plus est, cette lutte résonne comme l'exigence de renouer avec leur essence, c'est-à-dire avec leur propre. C'est pourquoi on peut voir dans le courant kimbanguiste soit le renouveau du christianisme colonial, soit la reconduction radicale des peuples d'Afrique à leur propre, c'est-à-dire au Dieu des ancêtres – *Nzambi ya Mpungu* – absent tout au long de la colonisation. Ces interprétations du kimbanguisme ne sauraient, malgré leur divergence, rompre avec la figure de Simon Kimbangu comme attestation de la promesse du retour de Dieu. Quand bien même la figure de Simon Kimbangu ne peut être représentative de toute l'espérance en Afrique, elle demeure une réponse à l'appel de l'être dans toute l'Afrique en

⁴²² F-W von Hermann Francesco Alfieri : *Martin Heidegger. La vérité sur ses Cahiers noirs.*, tr.fr., Pascal David, Paris, Gallimard, 2018, p. 82.

raison du caractère exemplaire de l'espérance dans le retour du dieu des ancêtres qu'elle manifeste.

Il faut reconnaître que l'expérience de la fuite des dieux n'est possible que si le peuple en détresse éprouve cette détresse comme le retrait de ce qu'il a en propre. Voilà pourquoi pareille expérience n'est pas à confondre avec un athéisme quelconque. Cette nouvelle religion met le peuple d'Afrique dans la disposition de l'attente du salut. De fait, c'est cette attente qui traduit la détresse des peuples d'Afrique.

§1. Mythologie de l'émancipation religieuse et politique en Afrique.

L'Afrique a connu l'esclavage, la colonisation et le postcolonialisme. Ces trois moments historiques peuvent être considérés comme les figures de la détresse de l'homme noir. Cette détresse qui traduit la lutte pour l'émancipation religieuse et politique dont les peuples africains ont fait l'expérience, un homme l'incarne, c'est Simon Kimbangu. La lutte pour l'émancipation religieuse et politique de l'homme noir, Simon Kimbangu l'a incarnée jusqu'à y laisser sa vie. Ainsi, est-il devenu non seulement un combattant pour l'émancipation religieuse et politique et par conséquent pour la dignité de l'homme noir, mais également une figure prophétique qui n'a eu de cesse de lutter pour le salut de l'homme noir. La lutte de Simon Kimbangu pour le salut de l'homme noir et la mort qui s'ensuit symbolisent son sacrifice. Voilà pourquoi cette lutte incarne les trois figures de l'appel et du retrait de l'être au temps de la détresse.

Au temps de la détresse, c'est-à-dire à l'époque coloniale, Simon Kimbangu répondit à l'appel de l'être. Être noir au temps de la détresse, c'est être non seulement *pour* l'émancipation religieuse, mais c'est être aussi *pour* l'égalité et *pour* la dignité de l'homme. Le chemin qui mène de l'oppression à l'émancipation religieuse et politique est le chemin du combat. Le premier moment de ce combat pour l'émancipation religieuse et politique est l'annonce de la fin du christianisme colonial à travers son appropriation par les Africains et sa transformation en christianisme noir. Ainsi, le combat de Simon Kimbangu donna-t-il naissance à l'Eglise de Jésus Christ sur Terre par le prophète Simon Kimbangu. Simon Kimbangu figure ce prophète noir dont le combat et le sacrifice constituent la réponse à l'appel de l'être dont l'écho traduit la fin de la hiérarchie entre les peuples de la Terre.

Travailler à l'émancipation religieuse équivaut donc à mettre fin à l'oppression coloniale. La fin de l'oppression confine à l'égalité entre les peuples. *Être pour l'égalité* est une possibilité d'être des peuples de la Terre. Cette possibilité d'être n'est possible que si tous les peuples de la Terre prônent l'égalité comme une manière par excellence d'être au monde. De la lutte pour l'émancipation des peuples d'Afrique à l'affirmation de l'égalité comme essence de l'homme en général, Simon Kimbangu prêche aux oppresseurs (les colonisateurs) les valeurs humaines qui donnent à sa lutte une dimension universelle. Et le combat pour l'émancipation des peuples d'Afrique débouche sur l'affirmation universelle de l'essence de l'homme comme *être digne d'être préservé*. Cette essence qui appelle l'être humain à être égal à l'autre est un nouveau type de rapport dont les ressorts se trouvent dans la lutte en vue de l'émancipation religieuse. Au temps de la détresse des peuples d'Afrique, au temps de l'oppression de l'homme noir, seule la lutte pour l'émancipation religieuse constitue l'élan fondamental pour aller vers l'égalité entre les peuples. Grâce à cette lutte, l'opprimé

s'émancipe comme *être-pour l'égalité*. Cet *être-pour l'égalité* constitue le *but* du combat. La véritable altérité entre les peuples passe pour ainsi dire par la catégorie de l'égalité. Cet attribut constitue fondamentalement la manière d'être au monde des hommes.

La lutte de Simon Kimbangu vise à instaurer l'égalité comme la catégorie de l'être en général. C'est ce rapport de l'égalité entre les hommes qui permet d'instaurer la dignité de l'homme. Ces trois figures de l'être au temps de la détresse des peuples de l'Afrique configurent l'essence de la lutte. Lutter pour l'émancipation religieuse, c'est lutter en vue de l'égalité et de la dignité de l'homme. Être, c'est lutter pour la dignité de l'homme. La conquête de la dignité d'un peuple traduit en réalité la reconquête de son essence perdue. Cette essence perdue constitue le projet mythologique de Simon Kimbangu. Ce projet vénérable s'esquisse sous la forme d'une mythologie parce qu'il préconise que cette lutte est d'abord et avant tout une lutte religieuse. Et dans cette lutte, on vainc l'opresseur en le destituant de son pouvoir sacré. C'est ainsi que la figure du Christ est désormais introduite au Congo par Simon Kimbangu élevé par là même à la dignité de prophète. C'est cet événement qui donne son nom à l'Eglise d'obédience protestante créée au Congo après la mort de Simon Kimbangu. Une Eglise dont l'appellation officielle est la suivante : *Eglise de Jésus Christ sur Terre par le prophète Simon Kimbangu* (EJCSK). En effet, pour la dignité du peuple noir, pour le salut du peuple noir opprimé, il fallait penser la figure d'un prophète noir auquel devait échoir la mission de libérer le peuple noir non seulement de l'esclavage proprement dit, mais encore de l'esclavage colonial et postcolonial.⁴²³

De même que Jésus Christ fut crucifié pour le salut de l'homme, de même Simon Kimbangu fut assassiné pour la dignité de l'homme noir. Comme le Christ, il a survécu à la mort. Car plusieurs décennies après sa mort, le corps de Simon Kimbangu résiste toujours à la corruption et à la putréfaction. La mort et l'incorruptibilité du corps de Simon Kimbangu témoignent de son élection et de sa sainteté, puisqu'il a éprouvé la mort sans mourir, puisque

⁴²³ « Les archives coloniales belges signalent l'existence de divers mouvements politico-religieux d'inspiration kimbanguiste tout au long des décennies : le ngounzisme (1935), le salutisme (1936-38), le mpadisme ou kakisme (1936-46), le nzambi malembe (1948), etc. Vers la fin de cette époque clandestine, l'affaiblie fait montre d'une certaine tolérance vis-à-vis des attroupements qui ne représenteraient pas une menace pour l'ordre public. De 1956 à 1960, les adeptes de Kimbangu peuvent enfin envisager la création d'une Eglise kimbanguiste. Appartenant à diverses tendances, ils se réunissent autour du fils cadet du prophète, Diangienda Kuntima. On y trouve en majorité les « noyaux bakongo fidèles à Marie Mwilu (l'épouse du prophète), mais également les ngounzistes et les ex-salutistes, rejoints plus tard par les ex-déportés revenus dans leurs foyers dont bon nombre de mpadistes. L'ensemble des fidèles se situerait entre 60 000 et 100 000 membres pendant cette période de formation de l'Eglise kimbanguiste ». (Susan Asch, « Contradictions internes d'une institution religieuse. L'EJCSK du Zaïre » in *Archives de sciences sociales des religions*, n°52/1, 1981, p. 100-101).

son corps a échappé à la décomposition. Ainsi, une mythologie s'est-elle construite autour de l'universalité de son message à travers la capacité dont il a fait montre de vaincre la mort en préservant son corps de la corruption inhérente à la mort.

Le prophète Simon Kimbangu est, à l'image du Christ, toujours vivant, puisqu'il a vaincu la mort. C'est pourquoi cet envoyé de Dieu peut, au-delà du peuple noir, apporter la délivrance à travers la fin de tous les maux qui les accablent, à tous les peuples de la Terre. Ainsi, apparaît-il comme le consolateur du peuple en détresse. Car il est à présent auprès de Dieu après avoir vécu les souffrances des peuples de la Terre. A ces peuples, Simon Kimbangu apporte un message d'espérance. C'est pourquoi au temps de la détresse, le peuple d'Afrique appelle tous les peuples de la Terre à glorifier par le chant Simon Kimbangu, le véritable prophète, qui se trouve dans la proximité du Christ :

Refrain

Il y aura ceux qui resteront dans les pleurs.

Heureux sommes-nous de voir cette réalité.

Acclamons tous.

Chant.

A Alleluya, a a a Alleluya (2fois).

*Nous voulons chanter Jésus le Roi des Rois Et son
envoyé Kimbangu le Libérateur des opprimés.*

Refrain.

Venez-y vous tous le glorifier

Grâce à son sang versé pour nous.

Nous avons reçu Kimbangu le Consolateur

De tous les opprimés dans le monde

A a Alleluya, A a a Alleluya (2fois)

Nous te demandons la paix dans le monde⁴²⁴.

⁴²⁴ Chant inspiré : Bunia wa Mbongo. Dirigeant : Nsenvo). *Actes de la Conférence internationale sur Papa Simon Kimbangu.*, du 12 au 15 Février 2006.

Ce chant à la gloire de Simon Kimbangu commence par un chœur composé de trois vers. Les deux premiers vers opposent les affligés aux bienheureux : ceux qui sont en pleurs et ceux qui sont heureux. Ce chœur décrit la condition malheureuse de ceux qui n'adhèrent pas au message de Simon Kimbangu. Par opposition à ceux qui y adhèrent, c'est-à-dire aux hommes pieux, dont l'oreille est à l'écoute de l'appel du salut, ceux qui sont « en pleurs » sont précisément ceux-là qui rejettent le message de Jésus Christ qu'apporte le prophète Simon Kimbangu. Les pleurs qui témoignent de la détresse des impies contrastent avec le bonheur des fidèles *kimbanguistes* dont les cœurs sont remplis de joie du fait de leur espérance, c'est-à-dire de leur croyance dans le retour du Christ qu'annonce le prophète Simon Kimbangu. Etant entendu qu'un tel retour signifie le salut des fidèles. Mais ce salut inhérent à la parole prophétique de Simon Kimbangu, pour qui advient-il ? Il advient pour « Nous », par lequel commence le deuxième vers. Ce vers établit que ceux qui sont heureux, c'est « nous » qui avons « vu » cette réalité. La vision de cette réalité n'est pas à confondre avec la perception d'une réalité quelconque ou ontique. Ce « voir », comme nous pouvons le remarquer, est incarné par « *Nous* », alors que ceux qui sont en pleurs sont renvoyés de manière indéterminée à « *il y aura* ».

Le prophète Simon Kimbangu confie le message du Christ dont il est porteur à ceux qui sont dans la disposition de répondre à son appel. Il s'adresse au plus petit nombre. Ce petit nombre sont ceux qui sont en attente du salut promis par le Christ à travers l'écoute de la parole prophétique de Simon Kimbangu. Cette écoute n'est rien d'autre que l'attention accordée au cri de détresse du peuple noir. La promesse du salut qu'apporte Simon Kimbangu n'est audible que par ceux dont les cœurs sont humblement accordés à son adresse. Si le message est confié à « Nous », la promesse du salut est en revanche accessible à « tous ». Voilà pourquoi la vibration des deux premiers vers, pourtant opposés, repose sur le « tous » qui termine le troisième vers. C'est à ce titre que l'Eglise de Jésus Christ sur Terre par le prophète Simon Kimbangu est considéré comme la religion de tous les hommes. Car elle réconcilie l'opresseur avec son opprimé et les appelle à conjuguer leurs efforts afin d'instaurer la paix dans le monde. Le troisième vers en appelle ainsi à l'action de tous : « Acclamons tous. »

Cet appel, qui n'excepte personne, préconise que tous les peuples de la Terre, malgré la cécité ou la surdité du plus grand nombre à l'adresse de Simon Kimbangu, peuvent à présent se joindre à « nous » afin que « tous » puissent se réjouir du miracle de la victoire de Simon Kimbangu sur la mort. Cette union, par un chant de réjouissance en son honneur,

constitue un véritable chœur qui invite les peuples de la Terre à célébrer Simon Kimbangu à travers les « acclamations » de « tous ». Dans ce chœur, l'appel à l'action de tous s'entend comme un appel à l'harmonie entre les peuples. Le but ultime qui détermine de fond en comble l'action humaine consiste en la préservation de l'homme et de l'harmonie entre les hommes. Cette harmonie résonne dans ce chant poétique en l'honneur de Simon Kimbangu. Ce chant ruine en effet la séparation entre les peuples de la Terre, entre les justes et les injustes, entre les opprimés et les oppresseurs. L'adresse de Simon Kimbangu invite à la paix entre les peuples de la Terre. Et aussi à l'unité, car pour instaurer la paix, il faut être uni. L'unité est en conséquence la forme achevée de l'égalité. Une unité et une égalité à laquelle il faut travailler sans cesse.

Le prophète Simon Kimbangu reviendra pour proclamer le message du Christ si et seulement si les peuples de la Terre forment une seule et même communauté et prônent l'égalité comme possibilité d'être au monde. C'est cette possibilité dont témoigne le chant. Mais dans le chant 2, une difficulté affleure. Les louanges adressées à Simon Kimbangu sont à présent d'abord adressées à « Jésus le Roi des Rois » et seulement ensuite à Simon Kimbangu, son envoyé sur la Terre. La difficulté est résolue aussitôt que l'on pense que du Christ à Simon Kimbangu, c'est le même message du salut des peuples qui est affirmé. En effet, Simon Kimbangu n'est autre que le prophète que Jésus Christ a envoyé sur la Terre pour libérer le peuple noir opprimé. La mythologie de l'émancipation des peuples de l'Afrique est donc incarnée par la figure de Simon Kimbangu qui se construit sur les ruines du Christianisme colonial. Car le salut des peuples opprimés ne peut venir de la religion de l'opresseur. Et la lutte pour l'émancipation passe par la conception d'une figure divine propre aux Africains. Cette mythologie construite dans le but de lutter contre l'opresseur appelle tous les opprimés à communier dans le véritable christianisme qu'incarne Simon Kimbangu, le prophète auquel incombe la mission de propager et de témoigner de la parole du Christ.

La communion, nous l'entendons comme le rassemblement et l'unité du peuple. Cette communion s'effectue autour du prophète Simon Kimbangu qui apparaît ainsi comme le véritable lien qui précède les membres de la communauté. La communion par et à travers Simon Kimbangu puise sa force dans la souffrance que chaque membre de la communauté endure. L'âme du peuple en détresse s'unit donc dans la figure mythologique de celui qui apporte le message du Christ. Simon Kimbangu a vécu la souffrance de son peuple et s'est sacrifié afin que par sa mort le peuple noir reconnaisse qu'il a un libérateur. La forme

accomplie de sa mission sur la Terre se traduit par le don de sa vie. Ainsi, apparaît-il, aux yeux du peuple, comme un héros. Car le héros véritable est celui-là qui apporte le salut et paye pour cela le prix le plus élevé, le prix du sang. C'est pourquoi dans le deuxième chant, on appelle à glorifier la figure de ce héros qu'est Simon Kimbangu :

« Venez-y vous tous le glorifier

Grâce à son sang coulé pour nous ».

La gloire du héros passe par l'épée qui le fait périr. Le héros ne doit sa gloire qu'à la lutte à mort qu'il mène pour son peuple. Le héros qui meurt pour son peuple, incarne la promesse de l'avènement d'un monde meilleur. C'est l'expérience de la souffrance qu'il a en partage avec son peuple et la volonté d'y mettre fin qui le conduit à entretenir l'espoir, en dépit des revers et des reculs de la lutte pour l'émancipation religieuse et politique, en la victoire finale. Une victoire qui sera annoncée par son retour. En effet, Simon Kimbangu reviendra, parce qu'il ne peut condamner son peuple à une souffrance sans fin. Le message d'espoir de Simon Kimbangu consiste donc en la promesse de la fin de la souffrance du peuple.

Un peuple historial est un peuple dont la souffrance passée est le terreau sur lequel naît et se développe une figure mythologique porteuse d'espoir. C'est dans cet espoir que réside le retour de la grandeur perdue de ce peuple. Cette grandeur passée, qui n'est plus que simple promesse (à défaut d'être une réalité présente) d'une grandeur à venir, traduit le destin d'un peuple. Le destin est en ce sens la mémoire à venir d'un peuple. Et ceux qui peuvent voir cette grandeur mystérieuse se livrent à une lutte à mort afin que ce qui a été donné à ce peuple préserve sa pureté contre toute atteinte⁴²⁵.

Mais le destin des peuples d'Afrique ne s'incarne pas dans la figure de Simon Kimbangu. Car le destin est l'innommable, l'ineffable. La figure de Simon Kimbangu n'est en réalité que le signe de la dispensation de l'être à l'époque de la détresse des peuples d'Afrique. Au temps de la détresse des peuples de l'Afrique, l'être s'est manifesté à travers la figure de celui qui lutte contre l'oppression religieuse et politique. Cette manifestation de l'être, devenue pour les besoins de la lutte, une entreprise ontique d'organisation des conditions de l'émancipation religieuse et politique, se laisse appréhender comme une

⁴²⁵ « Les hommes ont peur les uns des autres, ils craignent que le génie de l'un ne dévore l'autre, et voilà pourquoi ils s'accordent volontiers la nourriture et la boisson, mais rien de ce qui assouvit l'âme ; ils ne peuvent tolérer une chose qu'ils disent ou qu'ils font, une fois saisie par l'esprit d'autrui, se convertissent en flamme. » (Hölderlin, *Lettre à Suzette Gontard 1799*, tr. fr., Denise Naville, in : *Œuvres complètes., op.cit.*, p. 719).

construction mythologique qui s'approprie les ressources spirituelles de l'opresseur afin de les retourner contre lui. La figure de Simon Kimbangu est, en tant que prophète chargé de dispenser la parole et les enseignements du Christ sur la terre d'Afrique, cette construction mythologique.

Ontologiquement, la mythologie construite autour de la figure d'un prophète chargé de répandre le message du Christ sur la terre d'Afrique n'appartient pas aux valeurs ancestrales de l'Afrique. Cette figure a été conçue comme une simple arme de lutte contre l'oppression religieuse, politique et mythologique introduite par la colonisation en Afrique. Il fallait dérober des mains de l'opresseur colonialiste son arme d'aliénation et de domination religieuse afin de la retourner contre lui. Mais ce qui compte dans cette lutte, c'est le triomphe de l'indépendance de l'esprit. C'est pourquoi « nous avons reçu Kimbangu le Consolateur/ De tous les opprimés dans le monde ». Pour toute lutte, l'important, c'est la fin qu'elle poursuit. C'est cette fin qui dirige la lutte aussi longtemps que les parties en conflit ne s'accordent pas pour le salut de tous les opprimés. Car le but de la lutte est la fin de l'oppression, la libération des peuples soumis à la servitude coloniale. La mythologie de l'émancipation des peuples noirs traduit une lutte religieuse avant que cette lutte ne débouche sur une lutte politique pour la libération des peuples.

Cette lutte est la lutte pour l'égalité entre les hommes. Ainsi, à Simon Kimbangu, « nous te demandons la paix dans le monde ». La paix dans le monde correspond à la fin de la servitude. La paix dans le monde marque en effet la fin de la détresse. La paix dans le monde est enfin l'abolition de tout rapport tragique entre les peuples de la Terre. Les peuples de la Terre ne pourront habiter paisiblement la Terre que si la paix devient le trait caractéristique de leur rapport au monde. Ajoutons que la paix dans le monde ne sera réalité que si la hiérarchie entre les peuples de la Terre s'estompe et que l'égalité s'instaure. Mais être *pour* l'égalité n'est pas un état accompli, car l'égalité est toujours une tâche à accomplir.

L'accomplissement de cette tâche incombe à tous les êtres humains à condition qu'ils pensent la dignité comme être de l'homme. Car le combat pour la dignité de l'homme est le combat non seulement pour la vie de l'homme, mais encore pour son être. C'est en cela que toute lutte véritable est une mise en jeu, à travers la mise en jeu de la vie des combattants, de leur être. Car loin de procéder de la vie, c'est la vie qui au contraire procède de l'être. Simon Kimbangu fit don de sa vie afin d'accomplir son destin qui est d'être. Autrement dit, d'être le fondement de la vie – le Saint Esprit. Le chant suivant le donne à entendre.

II- Chant :

Moi Kimbangu, je suis le Saint Esprit.

Ne soyez pas dans la crainte

Je suis votre Dieu mes enfants, persévérez

Refrain :

Race noire, race bannie dans le monde

Mes enfants persévérez

O toi noir, sache que tout en moi

Vous avez l'indépendance de l'esprit

Et vous dirigerez toutes les races de la terre

Ne craignez rien

Moi votre Dieu je vous conduirai tous

L'indépendance de l'esprit vous l'avez

*Ne craignez rien*⁴²⁶

Quel est le Dieu du peuple noir ? Autrement dit, quelle est la figure que prend la théophanie pour le peuple noir ? Le chant répond à cette double question. En effet, le chant établit que *Simon Kimbangu est le Saint Esprit*. Être *Saint Esprit* constitue l'essence de sa déité. Mais Simon Kimbangu est aussi un homme. À ce titre, son essence correspond à l'essence de la lutte qu'il incarne. Car c'est en tant qu'homme et en tant que Saint Esprit que Simon Kimbangu a lutté pour l'émancipation religieuse et politique du peuple noir. Comme homme, il a été arrêté et déporté loin de la ville de Léopoldville (aujourd'hui Kinshasa) où il résidait.

C'est en déportation qu'il a fini par trouver la mort. Mais la mort de Simon Kimbangu n'est pas une pure et simple disparition, dans la mesure où une telle mort, loin de mettre un terme à sa vie à travers la corruption de son corps, a permis au moyen de l'incorruptibilité de son corps à une sorte de victoire sur la mort. C'est pourquoi l'incorruptibilité du corps de Simon Kimbangu témoigne de la pérennité de son esprit et par conséquent de sa sainteté. Car

⁴²⁶ Actes de la conférence internationale sur Papa Simon Kimbangu. *op.cit.*, p. 532.

seul un esprit saint peut être uni à un corps dont l'incorruptibilité ne signifie rien d'autre que sa sanctification.

Simon Kimbangu apparaît comme la nouvelle figure du Saint Esprit pour le peuple noir opprimé qui est au fond le peuple dont *l'esprit est asservi*. Voilà pourquoi dans la complainte du chant, le premier vers du refrain saisit à travers la servitude de son esprit « la race noire » comme « une race bannie dans le monde ». La nécessité d'instaurer une nouvelle religion synonyme d'indépendance de l'esprit pour le peuple noir s'éveille donc au contact du nouvel Esprit Saint que représente Simon Kimbangu. C'est pourquoi l'appel à « persévère[r] » dans la lutte pour l'indépendance de l'esprit qui s'exprime dans le chant procède de lui. De fait, l'indépendance de l'esprit, qui signifie l'émancipation religieuse du peuple noir à travers le rejet de la religion coloniale, signifie encore son émancipation politique, autrement dit son autodétermination. C'est pourquoi la lutte pour l'indépendance de l'esprit culmine en une sorte de *religion* populaire. Pareille religion est celle qui établira un nouvel ordre de l'esprit.

La persévérance dans la lutte pour l'établissement d'un nouvel ordre de l'esprit va déboucher, dix ans après l'assassinat de Simon Kimbangu, sur les revendications d'indépendance politique. L'émancipation spirituelle conquise par l'instauration d'une religion nouvelle (religion du peuple opprimé) doit à présent prendre forme à l'intérieur d'un État. Mais le débat autour de la théophanie du Dieu à venir divise encore la communauté des croyants au Congo. Car la figure de Simon Kimbangu, selon ses détracteurs, ne correspond pas aux exigences de la déité et ne peut par conséquent constituer la promesse véritable du retour du Messie qui doit libérer les noirs de l'oppression religieuse et politique qu'ils subissent depuis des siècles. En effet « [...] le terme *Nzambi ampungu* désigne à la fois l'Être suprême défini par la pensée religieuse kongo et le Dieu des chrétiens⁴²⁷ ». Cette ambiguïté autour de la figure divine signifie en effet que toute manifestation *réelle* de Dieu est le signe de l'absence de Dieu. Autrement dit, c'est parce que Dieu s'est incarné en Simon Kimbangu que ce dernier n'est pas Dieu. Car le « [...] terme (*a*) *mpungu*, [il] signifie en effet que les qualités sont possédées au plus haut degré ; rapporté à *Nzambi*, il précise que ce dernier doit être identifié à la création, à la puissance et à la liberté² ». Le Dieu véritable se soustrait à tout attribut *réel*. Et toute apparition physique de Dieu est le signe de l'absence du véritable Dieu. L'ontologie *kongolaise* nomme l'Être suprême comme l'inapparent, comme l'être qui ne peut apparaître. Le (*a*) privatif désigne l'être dont les qualités sont déduites de son être propre.

⁴²⁷ George Balandier : *Le royaume de Kongo du XVI au XVIIIe siècle*. éd., Pluriel, 2013, p. 250. ² *Ibidem*. p. 250.

L'identification de Dieu à la création signifie une présence dont la loi de la manifestation dépend de sa nature propre. *Nzambi ampungu* comme Être suprême est la puissance créatrice indépendante et par conséquent libre. Cette indépendance à l'égard des hommes et de toute forme de louange est le signe de la véritable justice. L'Être est suprême indépendante. Et c'est en cela qu'il n'est pas lié à la loi des hommes. Car tout acte humain qui le vénère et le lie par là même à la loi humaine corrompt sa nature véritable. Voilà pourquoi, aux yeux des Kongos, le « *cérémonial catholique a été envisagé comme inhérent au pouvoir [...]. La présence des missionnaires aux côtés des puissants, leur intervention dans la politique locale, contribuent à une telle interprétation ; et d'autant plus que les conceptions religieuses kongo situent Nzambi hors de toute connaissance et de toute communication avec les hommes*⁴²⁸ ».

L'Être suprême « *Nzambi ampungu* » réside dans le secret du silence et préserve son être de toute cognition. L'expérience de l'être chez les Kongos à l'aube de sa manifestation fait signe vers l'innommable. De l'innommable procède le fondement de tout ce qui est. Car ce qui préside à la vie n'est pas accessible à la connaissance rationnelle. Pareil fondement libère ce qu'il fonde et conserve sa pureté dans la non-manifestation. Si à l'origine l'être chez les Kongos désigne l'esprit indépendant, une telle expérience de l'être précède la partition qui s'établit entre maître et esclave, entre opprimé et oppresseur. Dans la première dispensation de l'être chez les Kongos, toute hiérarchie⁴²⁹ est en effet bannie. L'Être est suprême et il dispense à tout étant la puissance nécessaire qui l'affranchit de la domination à l'égard des autres étants. Et toute domination intramondaine est le signe de son retrait. La détresse des peuples d'Afrique commence avec l'apparition du Dieu dominateur. Cette apparition est consécutive à la fuite du Dieu traditionnel – le *Nzambi ampungu*. Dans cette nouvelle expérience de l'être, « le christianisme a tenté d'orienter toute la vie religieuse vers *Nzambi ampungu*. Il n'a pu y parvenir, mais il a diffusé des formules d'invocation nouvelles [...] « Dieu du Ciel, Seigneur Jésus⁴³⁰ » ». Cette nouvelle expérience de l'être chez les Kongos contraste avec le Dieu d'autrefois.

La scission qui s'établit entre le Ciel et la Terre introduit à présent entre les étants les relations de discrimination et débouche en conséquence sur la dépendance des uns par rapport aux autres. Le colonisateur enseigne la foi comme possibilité de se rapporter au Dieu chrétien

⁴²⁸ *Ibidem*. p. 251.

⁴²⁹ « Tout hiérarchie fondamentale s'organise à Kongo par référence à un point zéro qui est le moment des commencements ; plus proche de ce point, les *bakulus* disposent de plus d'autonomie et de puissance ». *Ibidem*. p. 252.

⁴³⁰ George Balandier : *Le Royaume de Kongo.*, op.cit., p. 251.

alors que chez les Kongos, le véritable Dieu doit toujours se déployer en dehors de toute représentation et demeure irréductible à toute saisie idéale par sa créature. Le Ciel comme lieu du séjour du Dieu des oppresseurs appelle la Terre à le connaître et à le célébrer. Cet appel à la connaissance et à la célébration de l'Être suprême fait voler en éclats le rapport des Kongos à l'être. Car l'Être suprême ne peut être pour eux un objet de connaissance, étant donné son indépendance et sa transcendance. Le lien entre le Ciel et la Terre introduit par le christianisme vire désormais à des prêches dont l'enjeu est de voiler l'esprit de domination qui fonde la nouvelle religion. L'esclavage et la colonisation qui en procèdent sont des signes de la manifestation pour les Kongos du Dieu absent auquel succède le Dieu du christianisme qui n'est autre que le Dieu de l'asservissement esclavagiste et de la colonisation coloniale. Les peuples d'Afrique font dès lors l'expérience de cette absence de Dieu et de son retour à travers la figure de Simon Kimbangu :

Quand bien même Christ était crucifié

Il est bel et bien ressuscité

Pendant que les hommes sont emprisonnés

Mais Dieu ne peut être emprisonné

Aussi bien qu'il s'était révélé

A nous qui sommes ses malfaiteurs

Capté par Simon Kimbangu. Dirigeant : Lema Ndombassi.

II- Chant : La sainte trinité.

Refrain :

Le Dieu de nos aïeux Nzambi a <Mpungu>

C'est lui, c'est lui, le vrai Dieu

Kimbangu le Saint Esprit

Le consolateur Kimbangu le Libérateur

Du peuple opprimé de Dieu

[...].⁴³¹

⁴³¹ Actes de la conférence internationale sur Papa Simon Kimbangu. Du 12 au 15 Février 2006.

À l'image du Christ, Simon Kimbangu n'est pas lié à la vie et à la mort. La mort⁴³² n'est pour ainsi dire qu'un moment de sa vie. C'est ce que les deux premiers vers mettent en évidence. Le triomphe sur la vie et la mort détermine de fond en comble l'essence de la divinité de Simon Kimbangu. En effet, son être conjugue la vie et la mort. C'est pourquoi étant en vie, il peut traverser la mort sans mourir. La mort est loin d'être pour lui la fin de la vie. Elle est, en revanche, le chemin à parcourir. Ce « grand chemin » que personne n'a emprunté illustre en effet que la mort affranchit l'être de la puissance de l'étant et de toute forme d'entrave. La « vie est tragique » chez les Kongos. Cela traduit la totalité de ce qui est et de ce qui n'est pas. Cette liaison inséparable du néant et de l'être est manifestement présente dans tous les rites funéraires. Car ce qui ordonne le cours de toutes choses doit posséder la puissance capable de régir ce qui est et ce qui n'est pas. Voilà pourquoi chez les Kongos « aucune vie ne peut se perdre, elle ne fait que trouver une autre place dans un univers toujours en action⁴³³ ».

La crucifixion et la résurrection symbolisent l'épreuve et la réhabilitation. Dans la seconde strophe, les deux premiers vers opposent les limites de l'homme à la puissance de Dieu et concluent sur la liberté inconditionnelle inhérente à l'essence de Simon Kimbangu. D'essence divine, Simon Kimbangu est liberté. Et c'est parce qu'il est liberté qu'il est le libérateur des peuples du Congo et d'Afrique. Et c'est parce qu'il est liberté, qu'il est le consolateur des peuples du Congo et d'Afrique. La question se pose de savoir comment faire l'expérience du Dieu véritable pour les peuples du Congo et d'Afrique qui se trouvent dans la détresse relativement à la disparition de Dieu consécutive à l'oppression inhérente à l'esclavage et à la colonisation. Les peuples en détresse du Congo et d'Afrique font l'expérience que leur Dieu véritable n'est autre que le Dieu de leurs ancêtres. C'est ce Dieu des ancêtres qui réapparaît sous le nom de Simon Kimbangu en tant que Dieu libérateur et Dieu consolateur. C'est en effet ce Dieu qui apporte l'espoir et la promesse de son retour. Un tel espoir et une telle promesse résonnent dans le chœur suivant comme la nécessité de réinstaurer entre les peuples de la Terre une véritable justice. Voilà pourquoi le salut promis au peuple en détresse confine à la l'instauration de la justice sur la Terre.

⁴³² « Le grand chemin, les hommes ne l'ont pas fait ; le chemin de la mort, c'est Nzambi qui l'a fait. Il est une pente très douce. » (Cf. Paiva Manso : *Historia do Congo, Documentos*, Lisbonne, 1877, p. 60., cité par : G. Balandier : *Le royaume de Kongo., op.cit.*, p. 250.

⁴³³ *Ibidem.* p. 252.

§2. Avènement du Messie comme instauration de la justice.

O Nzambi Ozenga Nkanu.
O Dieu fera justice
Pour ceux qui sont orphelins
Il vient en aide à ceux qui pleurent
O Dieu aime ceux qui sont démunis
Il viendra certes au monde
Pour celui qui est dans la misère
Partant de ses lamentations
Il vient toujours à la rescousse
O Dieu aime les orphelins
*Il vient toujours à travers une personne*⁴³⁴

La figure du Messie incarne à présent la promesse de la justice. Le titre de la complainte se lit en français : « Ô Dieu, toi qui tranches les affaires judiciaires ». Contrairement au christianisme qui enseigne que le jugement de Dieu aura lieu dans l'au-delà, le *kimbanguisme* en revanche professe que c'est dans cette vie et dans le monde dans lequel nous vivons que le jugement divin sera prononcé. Dans la première strophe, le premier vers nous transporte dans l'action future de Dieu. Le verbe « faire » conjugué au futur dénote inéluctablement la réalité à venir d'une telle justice. Dans les langues Kongo, faire justice signifie la rendre réelle, la manifester aux yeux de tous. Le deuxième vers est en effet un enjambement, car il permet de cerner le motif pour lequel pareille justice est énoncée dans le premier vers.

C'est en effet en vue de ceux qui *sont orphelins* que la justice de Dieu sera faite. Or *être* orphelin au temps de détresse, c'est être en pleurs. L'âme des peuples d'Afrique vit un deuil sacré à la suite de la disparition de Dieu. Voilà pourquoi le chœur poétique, après l'annonce de la promesse de la justice comme manifestation terrestre de Dieu décrit le peuple d'Afrique comme un peuple en détresse, comme un peuple orphelin, comme un peuple qui pleure. Le champ lexical de malheur qui rythme la fin des trois derniers vers en appelle à une justice impartiale. Ce besoin de justice à présent traduit le retrait de Dieu. Mais comment dans

⁴³⁴ *Kimbanu l'intercesseur, Kimbanu le Consolateur. Dirigeant Kumatukidi. p. 532.*

ce quatrain la justice est-elle définie ? Le premier vers traduit la justice comme un acte divin, Dieu fera justice, cela signifie qu'il est seul à établir la véritable justice. Tout faire divin est un faire juste. Dans les deux derniers vers de la même strophe, la justice divine se décline sous l'aspect de l'*aide* et de l'*amour* de Dieu pour les orphelins et pour les démunis. L'aide comme déclinaison de la justice divine consiste à procurer au peuple affligé la force suffisante afin de persévérer dans la lutte pour l'émancipation spirituelle. Afin de triompher après de longues années de lutte, ce peuple est appelé à s'unir et à conjuguer ses efforts pour faire face à l'opresseur. Or, que signifie l'amour ? Si ce n'est l'union invincible d'un peuple destiné à lutter et à vaincre l'opresseur afin de triompher de toute forme de domination. L'amour comme trait caractéristique de la justice divine unit ceux qui souffrent et maintient cette union aussi longtemps que le combat se poursuit.

Voilà pourquoi la justice en tant que terme de la lutte requiert à présent que les peuples en détresse s'entraident et s'aiment. Les deux derniers vers du premier quatrain conjuguent l'acte d'aider et celui d'aimer au temps présent. C'est dire que la promesse de justice future ne sera accomplie que si le peuple en détresse est à présent disposé à s'entraider et à s'aimer. En conséquence, la justice comme promesse est loin d'être un don de Dieu. Il faut plutôt l'entendre comme une tâche à accomplir. Le destin des peuples d'Afrique est donc à construire. Comment le peuple en détresse pourra-t-il rendre réelle la justice ? C'est par l'entraide et par l'amour. Les peuples Kongo divinisent la justice car ils trouvent en elle la forme achevée de l'amour⁴³⁵. C'est en effet par l'*amour* pour les « orphelins et les démunis » que Dieu adresse aux peuples de la Terre la promesse de justice. L'avènement de Dieu comme manifestation de la justice pose en filigrane le problème du site dans lequel une telle justice pourrait être instaurée. Voilà pourquoi dans la deuxième strophe, le monde apparaît comme le lieu dans lequel la justice sera faite. « Il [Dieu] viendra certes au monde ». Le retour au monde de Dieu équivaut à la manifestation de la justice. Mais dans l'attente de Dieu, le monde est dans la misère, les peuples d'Afrique sont dans « les lamentations » et attendent que Dieu puisse venir à leur « rescousse ».

Le mouvement interne de la deuxième strophe s'épuise sur le mot rescousse. Le monde en attente du secours du Dieu est à présent le lieu dans lequel les peuples de la Terre se regardent en chiens de faïence. Cette hostilité à laquelle les peuples de la Terre se livrent déconcerte Dieu. C'est pourquoi, lié à la souffrance des peuples soumis à la servitude, Dieu se manifeste comme le véritable acteur de la justice. Mais à l'essence de cette justice se

⁴³⁵ « La justice est l'amour » (M. Heidegger : *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, op.cit., p. 205.

greffent l'entraide et l'amour. L'appel à la justice résonne pour ainsi dire comme étant la nouvelle manière d'habiter le monde. C'est pourquoi être-au-monde pour le kimbanguisme, c'est s'entraider et s'aimer en vue d'instaurer la justice. Cette religion des peuples d'Afrique va plus tard déboucher sur une lutte politique citoyenne. La lutte pour l'émancipation religieuse culmine dans la lutte pour l'indépendance politique.

Dans la dernière strophe, le premier vers du distique établit que l'alliance de Dieu avec les peuples de la Terre passe par l'amour. Or, l'amour comme signe de cette alliance est la justice dans sa forme achevée. La nécessité d'établir la justice organise désormais les peuples de l'ex-Colonie belge autour d'une institution qui se veut indépendante. Soit dix ans après l'assassinat de Simon Kimbangu, on assiste à la naissance de l'actuelle République Démocratique du Congo. Le dernier vers du poème établit que Dieu va désormais se manifester « à travers une personne ». La manifestation de Dieu est à présent incarnée dans la figure d'une personnalité politique.

§3. Détresse de la politique et politique de la détresse en Afrique noire. La figure politico-mythologique du faux Messie au Congo.

Les tractations politiques au Congo, à l'aube de l'indépendance politique, posent au fond le problème de la véritable personnalité politique capable d'incarner la figure mythologique du prophète Simon Kimbangu. Aimé Césaire¹ trouve dans cette lutte héroïque entre les personnalités politiques du Congo, les débuts d'une nouvelle saison. La saison dans l'histoire des peuples signifie l'émergence d'une nouvelle vérité. Une époque de l'année² au cours de laquelle une transformation profonde advient dans l'histoire d'un peuple. Cette nouvelle époque est à présent caractérisée par l'irruption de la religion dans la politique. Car la figure du prophète s'incarne désormais dans la figure du leader politique. En effet, le leader politique, à en croire les kimbanguistes, doit être investi d'une mission messianique – celle de sauveur de la nation. Voilà pourquoi dans une *Saison au Congo* le problème religieux se mêle au drame politique.

La pièce de théâtre d'Aimé Césaire est en effet la mise en scène du schème mythologico-politique qui structure la nouvelle République congolaise. Le poète dépeint la figure de « Patrice Lumumba »⁴³⁶, comme « [...] homme politique et poète visionnaire⁴³⁷ », dont la mission est « [...] de rendre à son peuple une liberté longtemps perdue⁴³⁸ ». Cette noble mission qui lui échoit se heurte cependant à la trahison, laquelle trahison débouche sur son élimination physique, ourdie par Joseph Mobutu, nommé dans la pièce *Mokutu*⁴³⁹ ou le Flamand noir⁴⁴⁰. Le poète Aimé Césaire en le nommant de la sorte dresse implicitement le portrait d'un personnage maléfique. Mais dans le dialogue entre le Fou, Lumumba et Mokutu, un énoncé d'une portée métaphysique sort de la bouche du Fou. C'est précisément dans l'acte 2, la scène 1⁴⁴¹ Césaire décrit les péripéties de l'indépendance du Congo comme une époque dans laquelle le peuple congolais fait l'expérience de la fuite de Dieu.

⁴³⁶ Patrice Lumumba (né le 2 Juillet à Onalua, Congo belge, et mort assassiné le 17 Janvier 1961 près d'Élisabethville (aujourd'hui Lubumbashi) au Katanga) est un homme d'État congolais. Premier ministre de la République démocratique du Congo de 1960-1964 de Juin à Septembre 1960, il est, avec Joseph Kasa-Vubu, l'une des principales figures de l'indépendance du Congo belge. Il est considéré comme le premier « héros national » du pays.

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ Aimé Césaire : *Une saison au Congo*, *op.cit.*, *Quatrième de couverture*.

⁴³⁹ Mo-*kutu* les deux dernières syllabes sont tirées de lo-*kutu* qui signifie coup .

⁴⁴⁰ « Est-ce qu'il y aurait des Flamands, par ici ? Des Flamands noirs ? Il y en a bien de roses, pourquoi pas des noirs, hein ? » "Mokutu" (Aimé Césaire : *Une saison au Congo*, Paris, éd., du Seuil, *op.cit.*, p. 17).

⁴⁴¹ *Le Fou : Oiseaux !/ .Mokutu :Que signifient ces borborygmes ?/[...]. Le Fou : Merci ! Merci !/ Alors c'est vous, les nouveaux Blancs.../ Je vous souhaite bien du plaisir avec le Congo... /Moi je ne suis qu'un pauvre sauvage.../Un coup de pied au derrière ne m'a jamais effrayé.../Mais avec un bock de bière ça passe quand même mieux. /Il boit le verre de Mokutu qui fait un geste de menace. /Le Fou : Déclamant. /Ah Dieu des chrétiens, pourquoi as-tu permis que les Blancs s'en aillent.../. Mokutu : Tiens !/ En voilà un qui ne peut plus*

Le dialogue entre les trois personnages se déroule dans un bar, c'est-à-dire dans un milieu populaire. Chaque personnage représente une catégorie sociale donnée. La commerçante du bar (Mama Makassi ou la femme forte), le Fou ou le villageois, Mokutu et Lumumba, les personnalités politiques.

Ces personnages réunis représentent les différentes couches sociales. Mais dans leur interaction, Dieu est visé négativement. C'est dire que sa présence auprès du peuple fait défaut. Le Forcené apostrophe les deux personnalités politiques sur la mort de Dieu. Cette mort de Dieu assurément le préoccupe. Pareille préoccupation montre que la détresse liée à l'absence de Dieu est un problème qui ne doit à présent laisser personne indifférent. Le Fou dit avoir remonté désespérément le fleuve en quête de Dieu. Ce fleuve dont le nom est Congo symbolise le pays. Cela signifie que la lourde tâche que les personnalités politiques doivent accomplir est celle d'offrir à Dieu un site à l'intérieur de l'État en faisant du Kimbanguisme la religion du nouvel État du Congo.

La figure du Fou, il faut l'entendre comme l'instrument dont Dieu se sert pour s'adresser aux hommes. Le forcené est pour ainsi dire, hors du sens commun. Sa parole est réduite aux cris d'oiseau, aux « borborygmes » car elle annonce aux hommes quelque chose d'inhabituel. Le Fou est en effet l'homme en tant qu'il fait l'expérience de la déliaison et de l'expropriation de la qualité d'homme. Car la lutte pour l'émancipation religieuse menée par Simon Kimbangu constitue pour le Fou l'ancien monde. Ce monde d'autrefois qui se retire n'a pas encore fait place de manière effective au nouveau monde. Voilà pourquoi le message qu'apporte le fou est comparé au cri d'oiseau, c'est-à-dire à un présage.

Le Fou est en effet un devin. Car il voit dans les personnalités politiques noires le retour du colon. Voilà pourquoi il les désigne comme de nouveaux Blancs. Or, le nouveau Blanc peut vouloir dire une nouvelle forme de domination. De fait, *Une saison au Congo*⁴⁴²

vivre, parce qu'il n'a plus chaque jour sa ration de chicotte/. C'est une intoxication comme une autre !/. Lumumba : Non, Mokutu, c'est plus grave.../ Il est vraisemblable qu'il faut une tête plus solide que celle d'un de nos villageois pour supporter cette vérité que Dieu est mort !/. [...] Le Fou : J'ai descendu le fleuve pour retrouver les hommes blancs qui ont quitté mon village, et je ne les ai point retrouvés ; les Blancs ont quitté le village et les hommes noirs sont mauvais !/. Les hommes noirs sont maudits de Dieu. Lumumba : Tu vois, Mokutu, l'utilité de fréquenter ces lieux ! Mama Makossi, merci à ton bar de m'avoir permis de mesurer d'un seul coup l'étendue amère de notre vérité et de quel mal il reste à le guérir, ce peuple !/ Mama Makossi, tu peux compter sur moi, je serai à ton bal de levée de deuil, et j'y emmènerai mes ministres ! « Il est vraisemblable qu'il faut une tête plus solide que celle d'un de nos villageois pour supporter cette vérité que Dieu est mort ! »

⁴⁴² « [...] le Congo ne sera plus qu'une saison que le sang assaisonne ». *Ibidem*. p. 76.

est une époque au cours de laquelle le colon s'incarne dans la figure de l'homme noir et sème des divisions politiques. Le Fou désigne Mokutu comme le faux messie ou le traître en buvant dans son verre. Cet acte symbolise ontologiquement une alliance tragique que Dieu signe avec le peuple congolais. Dieu parle à travers des signes, voilà pourquoi son parler dévoile ce qui se dérobe à la réalité. Ce geste dénote que cet état de détresse dans lequel le peuple noir demeure plongé va être perpétué par Mokutu. Il signifie que le peuple congolais est à présent exposé à la perfidie de ses personnalités politiques. Il n'y a plus de Dieu rassembleur, puisque Dieu est mort. Il n'y a plus de sauveur, puisque Simon Kimbangu est mort. Par conséquent, le Congo est à jamais exposé à la détresse, c'est-à-dire à la sécession et aux guerres civiles.

Le nouveau colon dans la peau de l'homme noir est le signe de l'absence de Dieu. Voilà pourquoi « les hommes noirs sont maudits de Dieu ». La malédiction au sens insigne du terme fait signe vers l'absence de Dieu auprès duquel l'homme noir pouvait espérer la consolation sous la forme de la promesse de l'égalité dans un nouvel État, dans le Congo libre, affranchi de toute forme de colonisation. Dans la tradition Kongo, l'enfant maudit est un enfant qui est expulsé du toit parental. Être maudit, c'est en effet être sans protection parentale. La malédiction est en ce sens l'abandon très loin de ce qui protège et de ce qui offre un séjour paisible. Lumumba atteste qu'« il est vraisemblable qu'il faut une tête plus solide que celle d'un de nos villageois pour supporter cette vérité que Dieu est mort ! ». L'attestation de la mort de Dieu est pour Lumumba une vérité qu'il faut supporter. Car, pour lui, la lutte politique doit désormais s'émanciper des considérations religieuses. La séparation de l'État et de la religion promue par Lumumba s'inscrit à contre-courant des attentes du peuple. Lumumba est à ce titre considéré comme la figure du laïc⁴⁴³. Cela signifie que Lumumba ne peut s'incarner dans la figure de Simon Kimbangu. Face à la détresse de la mort de Dieu et au désespoir née de l'impossible retour de Simon Kimbangu à travers la figure de Lumumba, promoteur de la laïcité, le joueur de Sanza, la guitare traditionnelle des Kongos, entonne l'hymne des Kimbanguistes :

Nous sommes les enfants orphelins,

Nuit noire, âpre est le chemin,

Dieu puissant, où trouver le sentier ?

⁴⁴³ « Il convient de dénoncer avec force le laïcisme, ce déchet de l'Occident importé au Congo par des gouvernements indignes ! Sus aux ennemis de la religion, où qu'ils se trouvent, aux francs-maçons comme Makessa, et à ceux qui se flattent d'athéisme comme l'immonde Lumumba ! » *Ibidem*. p. 65.

*Père Congo, qui nous tendra la main*⁴⁴⁴ ?

La promesse du retour de Simon Kimbangu n'offre plus une lueur d'espoir, car le programme politique de Lumumba, personnalité politique aimée du peuple, propose de laïciser l'État. La laïcité est en effet considérée à l'époque des indépendances comme un modèle politique étranger aux kimbanguistes. Voilà pourquoi ce projet de société, à croire les Kimbanguistes, est ressenti comme une secousse qui ébranle les fondements mythologiques de la société. Car expulser Dieu de l'action politique consiste à mettre fin, à coup sûr, au mythe du retour de Simon Kimbangu.

Dieu a déserté la politique. Il a donc abandonné la cité. La détresse, née de l'abandon de Dieu, que connaissent les Kimbanguistes fait d'eux des « enfants orphelins ». C'est dire que le peuple congolais qui a désormais perdu le « chemin » qui le rattachait à Dieu est devenu non seulement un peuple orphelin de Dieu, mais encore un peuple apatride. L'apatridie qui signifie la perte du chemin vers Dieu, vers le pays de Dieu – le Congo. Et tout effort qui consiste à vouloir retrouver le chemin se heurte à l'épaisse « Nuit noire ». Cette sombre situation inquiète et désespère les Kimbanguistes. Les deux premiers vers décrivent la détresse du peuple congolais à la forme affirmative. La rime suivie entre « les orphelins » et le « chemin » donne à voir que tout peuple orphelin est un peuple qui baigne nécessairement dans la perte du chemin. Cet état de détresse est causé par la perte de l'astre en tant que ce qui éclaire le chemin et indique au peuple la bonne direction à suivre. La perte de l'astre est désignée dans le poème par la « Nuit noire ». Dieu en tant qu'il éclaire et suscite de nouveaux espoirs s'en est allé.

Le troisième vers interroge Dieu comme une puissance qui guide, c'est-à-dire comme une puissance qui montre le chemin. Dieu montre le chemin, car il dirige le regard de son peuple vers ce qui lui est destiné. Le questionnement portant sur le *où* du sentier interroge en effet le lieu où Dieu peut être accueilli. En tant que sentier ou chemin, il conduit son peuple vers la plus grande espérance et appelle ce dernier à séjourner auprès de lui. En ce sens, le chemin illustre le séjour dans la proximité de Dieu. Et trouver le chemin consiste à séjourner auprès de Dieu. Mais pour trouver le chemin, encore faut-il éprouver la perte de Dieu c'est-à-dire l'abandon du peuple loin de Dieu comme ce qui constitue l'urgence de notre époque.

Voilà pourquoi dans la dernière complainte du chant, l'hymne interpelle le Père Congo à propos de celui « *qui* » « *nous* », c'est-à-dire les Kimbanguistes, tendra la main. Le Dieu est à présent nommé Père Congo. Or le Père – la patrie – en tant que ce qui offre le

⁴⁴⁴ A. Césaire : *Une saison au Congo*, "hymne des Kimbanguistes" *op.cit.*, p 17-18.

séjour est du même coup ce qui engendre selon la loi du conflit. Cette interrogation ne porte plus précisément sur le lieu, car elle est à présent dirigée sur le « qui ». Les fidèles kimbanguistes appellent le Père à désigner la personnalité politique qui pourra réconcilier l'État avec ses forces spirituelles. Et tout acte qui consiste à remettre en question la patrie témoigne de la méfiance au regard du fondement que cette dernière instaure pour le peuple.

Quand Dieu abandonne son peuple, ce dernier se met dans la disposition de l'attente par le biais du questionnement. La forme interrogative qui conclut le poème atteste de la situation de perplexité relative à la prochaine venue de Simon Kimbangu. L'attente de son retour est de plus en plus prégnante dans l'âme des congolais, car les divisions se multiplient et les guerres tribales détruisent l'unité du peuple. Les guerres civiles plongent le pays dans une situation de profonde détresse. Ce triste scénario n'est que la conséquence de la détresse qui résulte de l'abandon du peuple loin de Dieu. Les tensions politiques dans le peuple nées de son absence illustrent tragiquement l'alliance que Dieu a signée avec le peuple. Et la lutte pour l'unité du peuple plonge le pays dans une succession des tragédies. Au rythme vibrant de la Sanza, le griot se lève et chante, et le chant est repris par la foule.

Vienne le temps des pluies,

Viendra aussi la guerre,

Le temps du sang rouge

Est le temps que j'annonce, Puissant est le buffle, et puissant, Mais où fuir ?

Elle n'a prévu leur science

Ni la porte, ni le chemin

Bientôt tombera le buffle, et bientôt l'éléphant

De Dieu ils sentiront la redoutable main

Le temps que j'annonce est le temps du sang rouge,

La liberté est pour demain⁴⁴⁵.

Ce poème marque de manière décisive la tonalité fondamentale qui résonne dans l'âme du peuple congolais à l'époque des indépendances. Car le temps que conjugue le premier vers de ce douzain accorde l'âme du peuple congolais avec une puissance abstraite,

⁴⁴⁵ A. Césaire : *Une saison au Congo. "Le Joueur de Sanza."* Ibidem., p. 18.

laquelle puissance décide *qu'il* « vienne » à ce peuple le « temps des pluies ». Le temps des pluies qui à présent s'abat sur le peuple congolais est envoyé par une volonté abstraite. Voilà pourquoi le poème commence par une sous-phrase : « il faut qu'il » *Vienne le temps des pluies*. Or le temps des pluies fait signe vers les intempéries. L'intempérie, c'est comme nous l'entendons, le séjour de l'homme en tant qu'il est exposé aux signes de la colère de Dieu. Ce temps orageux⁴⁴⁶ qui dénote la colère de Dieu signifie que le peuple congolais n'a plus la faveur de Dieu qui régit son essence dans son rapport avec l'État. L'intempérie est en ce sens le temps du péril – le temps du séjour périlleux du peuple congolais. Voilà pourquoi la complainte du chant entonnée par un seul est reprise par la foule.

Ce chœur qui unit l'âme du peuple en dépit de l'hostilité intime de ses membres qui se traduit par les guerres civiles, fait rimer le temps des pluies avec la guerre. Afin que la guerre éclate, il faut que la patrie dans son essence puisse se transformer en un lieu de guerre. Voilà pourquoi avec le temps des pluies viendra « aussi » la guerre. Et être guerrier est la manière dont l'être va désormais se montrer au peuple congolais, aussi longtemps que Dieu demeure absent. Le futur que conjugue le deuxième vers unit à jamais l'âme à venir du peuple congolais avec la politique de la détresse. Si le conflit armé qui oppose les citoyens congolais entre eux est, du point de vue ontique, excité par les colons, ontologiquement, il faut l'entendre comme le retrait de Dieu en tant qu'il n'offre plus un séjour paisible à son peuple. Dans le poème, les parties en conflit sont désignées par deux bêtes féroces : le buffle et l'éléphant. L'affrontement entre ces deux bêtes puissantes est une lutte à mort. Face à la mort, l'horizon est bouché, « [...] où fuir ? ». Car la mort est la possibilité de l'impossibilité. Le temps du « sang rouge » appelle irrésistiblement toutes les Congolaises et tous les Congolais à se sacrifier pour la patrie.

La patrie est à présent le lieu du péril. Elle n'offre aucune issue à la détresse. Le théâtre de guerre met les parties en conflit en présence de la porte close de la patrie. C'est pourquoi ni les colons déguisés en guerriers noirs, ni les authentiques fils du pays ne peuvent plus accéder à l'essence de la patrie. Car « elle n'a prévu leur science/ ni la porte, ni le chemin ». Le chemin qui mène à la patrie se dérobe à toute connaissance humaine. La porte est ce qui donne accès et le chemin illustre le séjour ou la marche vers le destin. Cependant ni l'accès, ni le séjour n'est accordé aux guerriers. Certes, le moment du séjour paisible va «

⁴⁴⁶ « Dans l'orage parle le dieu » (Hölderlin, cité par M. Heidegger in *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin.*, *op.cit.*, p. 68).

bientôt » arriver. Quand ? Seulement quand « tombera le buffle ». La chute du buffle consacre la victoire de « [...] l'éléphant ».

Et le séjour dans la proximité paisible de Simon Kimbangu affranchit les Congolais de toute forme de domination et des guerres tribales. Voilà pourquoi la patrie à présent inaccessible se nomme « liberté [...] ». L'instant qui offre le séjour libre est le maintenant à venir : « [...] demain ». Mais le « demain » de la liberté est toujours différé aussi longtemps que le conflit dure. La liberté d'un peuple est en effet le fait de renouer avec ses puissances spirituelles. Voilà pourquoi on peut dominer un peuple, mais on ne peut apprivoiser ce qui l'affranchit – son Dieu. Dans l'Histoire d'un peuple l'opresseur arrive toujours tard. La première victoire de l'État contre les sécessionnistes de la tribu de Bakwanga (Bangala) est célébrée par Patrice Lumumba par une danse nommée : la fleur pavonie.⁴⁴⁷ Cette fleur qui ne pousse que dans le climat tropical traduit que le salut de l'homme noir croît du sol de ses ancêtres. Après cette danse, Patrice Lumumba, père de la nation et héros national, confie à Bijou, sa partenaire de danse, ses dernières volontés dans ce poème :

*C'est bien, Bijou ! voilà dansée la danse de ma vie
! Bijou, quand je ne serai plus ; quand je me serai
défait, comme dans le ciel nocturne, l'aveuglant
météore aveugle,
quand le Congo ne sera plus qu'une saison que le sang assaisonne
continue à être belle ne gardant du temps épouvantable
que les quelques gouttes de rosées qui rendent plus émouvante d'avoir traversé l'orage
l'aigrette du colibri.
Allons, amie, point de tristesse ; dansons jusqu'à l'aube et me donne le cœur à marcher
jusqu'au bout de la nuit⁴⁴⁸.*

La danse à deux symbolise la réunification du Congo en proie à la sécession. Le triomphe de l'État doit mettre fin aux divisions. Mais la danse de la « fleur pavonie » est une danse qui met en jeu la vie des danseurs. Car elle est pratiquée après de longues années de guerre. Semblable à la fleur pavonie, le Congo affleure et émerge de ces épisodes tragiques. La patrie est à présent la fleur qui nous dévoile sa beauté et appelle le peuple congolais à s'unir et à s'aimer. Voilà pourquoi dans l'essence de la beauté réside l'amour. Les conflits politiques divisent le peuple, mais l'art les unit. Faut-il recourir à l'art afin de mettre fin aux

⁴⁴⁷ *Ibidem.* p.75-76.

⁴⁴⁸ *Ibidem.*, p. 76.

conflits politiques ? La fleur pavonie, cet arbuste vivace qui survit aux intempéries est par ailleurs comparé à « l'aigrette du colibri ». Le symbolisme du colibri traduit l'indépendance féroce et témoigne d'une nature infatigable. Qui plus est, le colibri enseigne le courage. La fleur pavonie renouvelle sa beauté et survit à toute atteinte climatique. Même le vif éclat des météores ne pourrait la faner ou l'affadir. Les gouttes de rosée qu'elle porte après de longues intempéries rendent encore compte de la terreur passée à laquelle elle a survécu.

Debout après une saison hostile, le Congo renaît de ses cendres. La partie se met à l'abri de toute intention humaine qui tente de la détruire. Cependant, Lumumba en véritable héros national⁴⁴⁹ à conscience que celui qui apporte le message de paix doit lui-même se sacrifier pour la patrie. La danse de la fleur pavonie arme le héros d'un courage sans borne et l'expose à jamais à l'inimitié de ses adversaires. Dans sa lutte politique Lumumba désavoue les symboles traditionnels qui devraient procurer à son combat une dimension mythologique. Ce sont l'étoile et la peau du léopard. Il dénie par ailleurs à son ambition politique toute proximité avec Simon Kimbangu. Il dit précisément que « je ne suis pas Simon Kimbangu⁴⁵⁰ », car ce dernier⁴⁵¹ a lutté pour l'émancipation religieuse, tandis que, lui, mène une lutte citoyenne. La sécularisation de sa lutte envisage la fraternité entre les peuples d'Afrique. Lumumba est, à ce titre, panafricain. Mokutu fait assassiner Lumumba avec la bénédiction des régimes occidentaux. Il s'empare de la peau du léopard, dans sa main il manipule une trique. La peau du léopard symbolise le costume traditionnel royal et la trique signifie le bâton traditionnel de commandement. Il se présente donc aux yeux des Congolais comme la figure mythologico-politique qui accomplira l'œuvre de Simon Kimbangu. Politiquement, il réhabilite et incarne la figure de Lumumba⁴⁵² comme celle du héros national. Mais « la multiplicité des sectes politico-religieuses inquiète également le régime

⁴⁴⁹ « Tu (Lumumba) as invité les journalistes, qu'ils viennent, on veut bien, mais il faut que qu'ils sachent que tu es notre roi ! notre roi légitime ! Revêts la peau de Léopard. [...]. Tu as raison ! Chefs et roi (*Mokutu*) ils nous ont tous trahis ! tu (Lumumba) vaux mieux qu'eux ! Tu es notre guide inspiré, notre messie ! Rendons gloire à Dieu, mes enfants, Simon Kimbangu est de nouveau parmi nous ! ». "Joueur de Sanza". (Aimé Césaire : *Une saison au Congo.*, *op.cit.*, p. 105).

⁴⁵⁰ Aimé Césaire : *Une saison au Congo.*, *op.cit.*, p. 105.

⁴⁵¹ « Celui-là (Simon Kimbangu) voulut vous rendre la force, notre n'golo congolais, et pour cela il mérite que de lui, vous fassiez mémoire. Celui-là a voulu aller à Dieu tout seul ! réclamer à Dieu tout seul, comme votre ambassadeur, et il mérite que de cela vous lui fassiez gloire ! Mais ce n'est pas seulement Dieu, que les Blancs ont confisqué à leur profit, et ce n'est pas seulement Dieu, que les Blancs ont thésaurisé ! Et ce n'est pas seulement de Dieu que l'Afrique est frustrée, c'est d'elle et d'elle-même que l'Afrique est volée ! C'est d'elle et d'elle-même que l'Africain à faim ! C'est pourquoi je ne me veux ni messie, ni mahdi. [...] je rends pour la première fois possible, la fraternité ». (Aimé Césaire : *Une saison au Congo.*, *op.cit.*, p. 106).

⁴⁵² « *En peau de léopard et haranguant la foule la foule.* La force de poursuivre cette tâche, c'est à toi, Patrice, que je la demande, martyr, athlète, héros ». (Aimé Césaire : *Une saison au Congo.*, *op.cit.*, p. 132).

mobutiste⁴⁵³ ». La dissémination des courants kimbanguistes sont des foyers dans lesquels l'opposition politique s'organise.

Le pouvoir de Mobutu se double, pour ainsi dire, du soutien des puissances occidentales d'un côté en s'adossant à l'église catholique, et de l'autre côté, il se drapait dans les oripeaux du conservateur afin de bénéficier du soutien d'une frange des kimbanguistes conservateurs ou traditionalistes. Le nouvel ordre de l'esprit préconisé par le régime de Mobutu prône « l'authenticité⁴⁵⁴ » comme manière d'être du peuple Congolais. Celle-ci commence avec le changement des habitudes vestimentaires. Le costume occidental est remplacé par l'abacost (qui signifie A bas le costume occidental) comme tenue de ville. Les villes porteuses de noms à consonnance occidentale sont débaptisées. Le pays lui-même, le Congo devient Zaïre ainsi que le fleuve et la monnaie. Les prénoms chrétiens sont bannis et remplacés par des patronymes traditionnels bantous. Dans la tradition bantoue, tout individu possède son nom propre et le nom de son père. C'est cette tradition qui a désormais cours, puisque tout congolais devenu zaïrois dispose d'un nom propre suivi du nom du père. Ces réformes sont considérées ontologiquement comme le fait de reconduire le peuple congolais à son essence authentique.

Les conservateurs Kimbanguistes croient en la réapparition de Simon Kimbangu dans la personne de Mobutu. Car sa politique continue de mettre en valeur les coutumes et les mœurs congolaises, lesquelles contrastent avec les mœurs occidentales. C'est ce faux espoir qu'il incarne qui lui permit de régner pendant plusieurs décennies. Mobutu met fin au multipartisme. Le M.P.R (Mouvement populaire de la Révolution) dont il est le père fondateur devient le parti unique. Et toute opposition politique est considérée comme un crime de lèse-majesté. Il prétend que, contrairement aux Occidentaux, le peuple bantou n'est pas fait pour « l'opposition⁴⁵⁵ » mais pour la « juxtaposition⁴⁵⁶ ». Car les bantous, loin de s'opposer pour la conquête du pouvoir comme le font les occidentaux dans des partis en perpétuelle rivalité, ont vocation à se mettre ensemble, donc non pas à s'opposer, mais à se juxtaposer.

D'autant plus que l'opposition, selon Mobutu, désacralise le pouvoir du chef et déstabilise son règne, puisqu'elle crée l'agitation. Il a sans doute en tête le dicton africain qui

⁴⁵³ Susane Asch : *Contradiction internes d'une institution religieuse. L'EJCSK au Zaïre. "Le conservatisme"* op.cit., p. 102.

⁴⁵⁴ Susane Asch : *Contradiction internes d'une institution religieuse. L'EJCSK au Zaïre. "Le conservatisme"* op.cit., p. 102.

⁴⁵⁵ Thierry Michel : *Mobutu roi du Zaïre.*, film réalisé en 1999.

⁴⁵⁶ *Ibidem.*

atteste que « [...] le vrai chef ne s'agit pas. Il est. Il demeure. Il se concentre. C'est un concentré d'être. Le concentré du pays. Et se concentrant, doucement il rayonne⁴⁵⁷[...] ». La permanence du même individu au pouvoir qui définit l'essence du véritable chef a été la forme de l'immobilité voire de l'immobilisme du pouvoir de Mobutu. Selon lui, être chef, c'est demeurer éternellement au pouvoir. Le pouvoir est en ce sens la demeure ontologique du chef. La volonté du peuple ne suffit donc pas à légitimer son dirigeant, encore faut-il que le destin le porte. Son régime totalitaire est ainsi légitimé, reconnu de droit divin. Mobutu déjoue les attentes des fidèles kimbanguistes traditionnels en créant une nouvelle religion qui porte son nom : le mobutisme. Le soutien qu'il bénéficie de la part des kimbanguistes traditionnels laisse entendre qu'il est la réincarnation de Simon Kimbangu. Afin de graver dans la mémoire du peuple cette apparente image du messie, Mobutu ordonne avant chaque journal télévisé que son image surgisse des nuées.⁴⁵⁸

Dans son ambition d'incarner le nouvel ordre de l'esprit, Mobutu s'arroge tous les pouvoirs traditionnels et s'érige en chef politique incontesté. Son triomphe et sa gloire confinent au règne d'un roi. La domination irréversible qu'il exerce sur le peuple congolais contraint ce dernier à une obéissance servile. Car l'autorité du chef ne peut être contestée. Afin de se maintenir au pouvoir, la sanction ultime que Mobutu inflige à ses adversaires et à ses détracteurs est donc la mort. Car tout règne qui s'inscrit dans la durée doit abattre la concurrence et toute forme d'opposition. Ces trois décennies de règne sont en effet des décennies de grandes purges. Plutôt que d'incarner l'espoir du peuple dans le retour de la liberté et de la prospérité, Mobutu fonde son règne sur la tragédie. Voilà pourquoi il est considéré comme étant la figure du faux Messie.

⁴⁵⁷ Aimé Césaire : *Une saison au Congo.*, op.cit., p. 77.

⁴⁵⁸ Thierry Michel : *Mobutu roi du Zaïre.*, film réalisé en 1999.

Conclusion du deuxième chapitre.

Nous avons recouru aux catégories de l'être chez Heidegger afin de penser la détresse en Afrique noire. Les similitudes et les divergences avec l'ontologie heideggérienne et la poésie hölderlinienne nous ont permis d'entendre, dans le contexte africain, la problématique de la fuite des dieux consécutivement à la présence des colons sur le sol africain et la figure du politique comme possibilité de sortie de la détresse.

Conclusion générale.

En définitive, la thématique de la détresse confine à l'oubli de l'être. Cet oubli désigne la vérité de notre époque. De fait, la vérité de notre époque reçoit le nom de l'oubli de l'être. L'être cède pour ainsi dire la place à l'étant. La détresse est en ce sens la prééminence de l'étant sur l'être. Voilà pourquoi, afin de sortir de la détresse Heidegger préconise la primauté de la question de l'être. Mais en quoi le retrait de l'être est-il considéré comme détresse ? Le retrait de l'être concède à l'homme la pleine autorité sur la totalité de l'étant. L'essence de l'homme à l'époque de la métaphysique des temps modernes dévoile la totalité de l'étant sur le mode du commettre.

Les ressorts d'une telle subjectivité puissante sont essentiellement métaphysiques dans la mesure où l'ego cartésien s'affirme sur l'étant et s'érige comme vérité première. La conséquence d'un tel anthropocentrisme conduit irrésistiblement à l'affirmation de la supériorité de l'essence de l'homme sur l'être de l'étant. Voilà pourquoi l'oubli de l'être n'a pu être éprouvé comme urgence de notre époque. Bien au contraire, en lieu et place de l'être l'essence de l'homme fut proclamée comme fondement de l'étant. La certitude de l'ego constitue à ce titre la première figure de l'oubli de l'être au sein de la métaphysique des Temps modernes.

Heidegger légitime cette interprétation de l'histoire de la métaphysique en opposant la métaphysique des Temps modernes aux penseurs grecs. Très souvent, il montre que l'écart avec les Grecs est le fait de l'interprétation faussée des catégories de l'être, depuis les présocratiques jusqu'à Aristote. C'est pourquoi dans son premier chemin de pensée, *Être et Temps*, Heidegger ambitionne de renouer avec la pensée grecque afin de pallier à l'oubli de l'être. Et pourtant cette tentative n'a pu donner entière satisfaction. Car le langage dont il se sert afin de repenser l'histoire de l'être, « à désobstruer » l'histoire de la métaphysique, demeure encore essentiellement métaphysique. Au fond, qu'est-ce que la métaphysique ?

La métaphysique n'est pas une branche de la philosophie, loin s'en faut ! Dans la perspective heideggérienne la métaphysique signifie la nouvelle forme de l'humanité. Celle-ci commence avec la philosophie de Descartes puis s'achève dans la doctrine de Nietzsche de l'éternel retour du même. Cette nouvelle forme de l'humanité considère le monde et tout ce qu'il renferme comme un matériau transformable et soumis à la puissance de la raison humaine. La menace à laquelle l'étant est exposé consiste en la manière dont ce dernier est dévoilé et mis en demeure. Car l'expérience de l'être de l'étant en tant que présence permanente autorise l'homme à le considérer comme un étant susceptible d'être produit et remplacé à l'infini. Pareille interprétation de l'être de l'étant fait fond sur la mésinterprétation

de la *phusis* grecque, laquelle fut saisie, à l'époque moderne, comme ce qui est là-devant, c'est-à-dire une sphère fixe et opposée au sujet connaissant.

Le retrait de l'être abandonne l'étant au pouvoir de la raison humaine. Mais la soumission de l'étant en tant qu'étant au pouvoir de la raison humaine fut conjointement préparée par la théologie chrétienne ; laquelle se confond avec le questionnement de la métaphysique à l'époque moderne. L'étant en tant que chose créée dépend de son créateur. Par ailleurs, Dieu en tant qu'il crée se substitue à l'être. Cette interprétation polarise la totalité de l'étant en un monde sensible et en un monde suprasensible. Et la raison humaine, toute chose égale par ailleurs, se confond à Dieu. Heidegger s'autorise cette lecture de l'histoire de la philosophie afin de forger le concept *d'onto-théo-logie*. Ce qui lui permet de soutenir l'hypothèse selon laquelle : à l'époque des Temps modernes l'être a été substitué par une région de l'étant : Dieu. Pareille interprétation parcellaire de l'être correspond à la visée métaphysique dont l'ambition est de reconduire l'étant à un étant supérieur, mieux à son créateur. La détresse confine pour ainsi dire à l'incapacité du questionnement de la métaphysique à établir la différence ontologique, c'est-à-dire à prendre en charge l'étant comme ce qui est différent de l'être.

Cette façon de dévoiler l'étant jette le voile sur la manière dont l'être se doit d'être dévoilé. C'est pourquoi Heidegger atteste que le danger ou la menace qui pèse sur l'étant dans son être réside dans la manière dont ce dernier est dévoilé. Car le dévoilement de la métaphysique voile d'autres types de dévoilement. Ainsi, la menace ménage son site dans le destin de notre époque en tant que cette dernière ne connaît qu'un seul mode de dévoilement. En effet notre époque privilégie le calcul au détriment de la pensée et de la poésie. Voilà pourquoi la première lueur d'espoir qui point « conduit certains mortels sur la voie de l'habitation pensante et poétique [?] ⁴⁵⁹ ».

La tentative pour sortir de la détresse consiste pour ainsi dire à procurer à l'humanité le règne parlant en lieu et place du règne calculant. Faut-il alors tourner le dos à la science au profit de la poésie ? Heidegger oppose résolument la poésie à la science. L'art divinise la nature alors que la science la régente. Si au temps de la détresse le poète est le seul à dire le sacré, il n'en demeure pas moins que la science puisse apporter des solutions à certains défis auxquels l'humanité fait face. Si la détresse est en dernière instance la manière dont nous nous rapportons scientifiquement au monde, alors, il est vraisemblable que la science ne puisse pas remédier aux désastres dont elle est comptable. Voilà pourquoi l'hypothèse de

⁴⁵⁹ M. Heidegger : *Dépassement de la métaphysique et de la poésie.*, *op.cit.*, p. 115.

sortie de la détresse préconise implicitement l'abandon du mode de dévoilement scientifique de l'étant afin d'aller vers un nouveau mode de dévoilement : la poésie.

L'ontologie heideggérienne reconduit la poésie comme nouvelle manière d'habiter le monde. Mais Heidegger ne plaide pas pour l'abandon systématique de la science. Le philosophe de la détresse déplore en effet le fait que la science s'impose à notre époque comme unique mode de dévoilement. La menace est en ce sens le voile que la science jette sur la poésie. Mais cette riposte heideggérienne paraît très faible. Car comment légitimer l'hypothèse selon laquelle la destruction de la Terre passe en partie par le désaveu ou l'abandon de la poésie ? Cela semble abstrait et sans conséquence réelle si nous considérons la poésie comme une activité essentiellement désintéressée. Mais qu'en est-il si la poésie est considérée comme un comportement par lequel nous célébrons le monde au lieu de le détruire ?

L'humilité du poète est semblable à l'activité modeste du paysan, alors que l'attitude prétentieuse du scientifique est le terreau sur lequel croît la technique des Temps modernes ; laquelle technique provoque la nature en extrayant ses énergies. Le poète est porté par la puissance de la nature alors que le scientifique ambitionne de l'extraire et de la régir. Pareil rapport du scientifique à l'égard de la nature la soumet à la règle émanant de sa raison plutôt que d'y voir une chose dont le principe est déterminé suivant sa nature propre. Voilà pourquoi le recours à la poésie de Hölderlin est considéré comme la réintroduction de l'homme dans la Nature. Le paysan, atteste-t-il, vit dans la faveur qui régit le ciel et la Terre. Or ce qui régit le ciel et la Terre est ce qui du même coup régit l'essence de l'homme. En lieu et place de la primauté de l'essence de l'homme ainsi proclamée dans la pensée moderne, Heidegger affirme la primauté de l'être. Mais qu'est-ce que l'être ? Pourquoi Heidegger en appelle à Dieu plutôt qu'à l'être ? Comment les dieux doivent-ils apparaître ?

Dans *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, Heidegger allègue que « le Dieu à l'extrême – si nous pensons ici en comptant, et prenons l'« extrême » seulement comme arrêt et fin, au lieu de le concevoir comme la décision ultime et la plus courte concernant ce qu'il y a de plus haut, alors aucun savoir de lui n'est possible⁴⁶⁰ ». Faisant fond sur cet énoncé, nous pouvons constater que l'extrême, en tant qu'attribut fondamental du Dieu que Heidegger appelle à être, loin de renvoyer à une vision comptable, désigne au contraire une attitude, c'est-à-dire l'ultime décision de notre Dasein à concevoir une nouvelle forme de l'humanité. Les dieux ou le Dieu dans la perspective heideggérienne traduit l'humanité d'un peuple,

⁴⁶⁰ M. Heidegger : *Apports à la philosophie. De l'avenance.*, op.cit., p. 463.

mieux la résolution qu'un peuple se donne à accomplir une nouvelle forme de leur humanité. Or l'humanité d'un peuple ne peut tomber aucunement sous le coup du calcul. Ainsi s'interroge-t-il : « Or, comment pourrait-on, lorsqu'il s'agit de penser la divinité, vouloir compter, au lieu de changer du tout au tout, en se mettant à considérer le péril de ce qui dépayse et échappe à tout calcul⁴⁶¹ ? » Le Dieu sauveur se nomme le Dieu à l'extrême. Mais l'extrême en tant que décision ultime appelle notre Dasein à considérer la nouvelle forme de notre humanité au-delà en dehors de la pensée calculante. Dans l'attente de Dieu à l'extrême, notre présente humanité est remise en question.

La pensée de la détresse remet en question des dieux d'autrefois ; c'est-à-dire elle esquisse la tentative de se démarquer des certitudes antérieures tout en désavouant les mérites et les limites du présent. Toute méditation véritable qui échappe au calcul préconise le questionnement au détriment des affirmations et des certitudes. Voilà pourquoi pour penser la divinité, c'est-à-dire pour décider en dernière instance, le questionnement s'illustre comme la voie la plus courte. C'est en cela que le paragraphe VII. qui s'intitule : "Le Dieu à l'extrême" s'achève par une question. Car l'essence d'un peuple est une mise en question permanente. Elle ne saurait s'épuiser dans une proposition à caractère logique. C'est pourquoi au temps de la détresse, notre « être le-là » désigne dès lors quelque chose que vous avez à faire, tâche qui demande une certaine endurance : celle de maintenir ouverte une dimension dont la tendance propre est de ne cesser de se refermer⁴⁶² ». Cette dimension ouverte qui se referme confine à l'oubli de la grandeur historique du peuple occidental ; laquelle grandeur ne sert plus d'étalon de mesure à une grandeur à venir.

L'ontologie heideggérienne est considérée comme une ontologie de la détresse dans la mesure où son questionnement philosophique fait le constat de l'oubli de la supériorité historique des peuples de l'Occident. En recourant aux catégories de l'être chez Heidegger, notre réflexion sur la détresse a pu cerner l'esclavage, la colonisation et le post-colonialisme comme les trois figures de la détresse des peuples d'Afrique. Ces trois moments historiques désignent bien en propre la fuite de Dieu du peuple noir et la manifestation consécutive du Dieu dominateur ou le christianisme tel que professé par les colons.

Ce peuple d'Afrique, autrefois en pleurs, peut à présent espérer au retour du prophète Simon Kimbangu. La domination d'un peuple par un autre traduit à coup sûr le déclin de sa grandeur historique. Et tout peuple conscient de son déclin conçoit toujours une figure porteuse d'espoir. Voilà pourquoi, face à la fuite de Dieu, les peuples d'Afrique espèrent au retour de

⁴⁶¹ *Ibidem.*,

⁴⁶² *Ibidem.*, (note de bas de page), p. 343.

Simon Kimbangu. Cette partie qui clôt notre méditation établit en effet des similitudes entre la pensée de Heidegger et l'ontologie *kongolaise*. Car au temps de la détresse les peuples d'Afrique conjuguent l'État avec les puissances mythologiques afin de résister à l'oppression et à la servitude religieuse puis citoyenne qu'instaurait la religion des colons.

L'histoire des peuples de la Terre est toujours commandée par la volonté de s'émanciper de toute forme de servitude afin d'accomplir des nouvelles grandeurs. Alors que la science et la technique marquent notre humanité de son étalon, Heidegger nous appelle à renouer avec la poésie afin d'habiter à nouveau la Terre. Or, que signifie le dit poétique, si ce n'est un dict qui embrasse l'étant dans sa totalité ? En revanche, le dit de la métaphysique hiérarchise. Au fond, l'histoire de la métaphysique signifie la domination d'un secteur de l'étant sur un autre : des Célestes sur des Terrestres, de l'âme sur le corps, d'un peuple par un autre.

Mais dans l'autre commencement, l'humanité doit renouer avec la parole comme la plus haute attestation de l'être. Car « le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme⁴⁶³ ». Si dans notre commerce quotidien le langage régent nos rapports ; qu'est-ce qui pourrait advenir à l'humanité quand celle-ci déserte le langage ? Partout où le dialogue s'estompe, l'humanité se regarde en chien de faïence. La nécessité d'interroger les pouvoirs de la parole constitue en définitive l'urgence de notre époque.

⁴⁶³ M. Heidegger : *Lettre sur l'humanisme.*, op.cit., p. 67.

Bibliographie

I. Sources.

1. Les ouvrages de Heidegger.

Acheminement vers la parole., tr.fr., Jean Beaufret, Wolfgang Brockmeier, François Fédier, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1976.

« La parole ».

« D'un entretien de la parole ».

« La parole dans le poème ».

« Le déploiement de la parole ».

Achèvement de la métaphysique et de la poésie., tr. fr. Adeline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005.

Apports à la philosophie. De l'avenance., tr. fr. François Fédier, Paris, Gallimard, 2013.

Approche de Hölderlin., tr. fr. Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1973.

« Comme au jour de la fête », tr. fr. Michel Deguy et François Fédier.

« Retour », tr. fr. Michel Deguy.

« Souvenir », tr. fr. Jean Launay.

« Terre et ciel de Hölderlin », tr. fr. François Fédier.

Cahier de l'Herne., dirigé par Michel Haar, Paris, éd., de l'Herne., 2016.

I- Textes de Martin Heidegger.

« Le concept de temps » - 1924., tr. fr. M. Haar et Marc. B. Launay.

« Seconde version de l'article « Phénoménologie » » - 1927., tr.fr., J-F., Courtine.

« Qu'est-ce que la métaphysique ? » - 1929., tr. fr. Roger Munier.

« Chemin d'explication » - 1937., tr. fr. J-M. Vaysse et Luc Wagner.

« Sur un vers de Mörike » - 1951., tr. fr. Vaysse et Luc Wagner

« Principes de la pensée » - 1958., tr. fr. François Fédier.

« Esquisses tirées de l'atelier » - 1959., tr. fr. J-Louis Chrétiens et Michèle Reifenrath.

« La provenance de l'œuvre et la destination de la pensée » - 1967., tr. fr. Michel Haar.

« Entretien entre Richard et Wisser et Martin Heidegger » - 1969., tr. fr. Michel Haar.

« Lettres », *tr. fr.* Jean-Michel Palmier.

« Passage du soir sur Reichenau », *tr. fr.* Michel Haar.

« Vers de Hölderlin », *tr. fr.*, Michel Haar.

« Entretien avec Ernst Jünger : le travailleur planétaire », *tr. fr.* Frédéric de Towarnicki.

« Roger Munier : Todtnauberg 1949 », *tr. fr.* Roger Munier.

« Entretien avec Herbert Marcuse : entretien », *tr. fr.* Frédéric de Towarnicki.

Chemins qui ne mènent nulle part., *tr. fr.* Wolfgang Brockmeier, Paris, Gallimard, coll.

« TEL » 1962.

« Hegel et son concept de l'expérience ».

« L'époque des conceptions du monde ».

« L'origine de l'œuvre d'art ».

« La parole d'Anaximandre ».

« Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort' ».

« Pourquoi des poètes ».

Être et Temps., *tr. fr.* François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

Être et Temps., *tr. fr.* Emmanuel Martineau, édition numérique hors commerce.

Essais et Conférences., *tr. fr.* André Préau, Paris, Gallimard, coll. « TEL. » 1958.

« ...l'homme habite en poète... ».

« Aléthéia ».

« Dépassement de la métaphysique ».

« La chose ».

« La question de la technique ».

« Logos ».

« Moira ».

« Que veut dire penser ? ».

« Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? ».

« Science et méditation ».

Interprétations de la deuxième considération intempestive de Nietzsche., tr. fr. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2009.

Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote., tr. fr. Philippe Arjakovsky et Daniel Panis, Gallimard, 2016.

Introduction à la métaphysique., tr. fr. Gilbert Khan, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1967.

Kant et le problème de la métaphysique., tr. fr. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1953.

La logique comme question en quête de la pleine essence du langage., tr. fr. Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, 2008.

La métaphysique de l'idéalisme allemand., tr. fr. Pascal David, Paris, Gallimard, 2015. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude.*, tr. fr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

Le principe de raison., tr. fr. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1962.

Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin., tr. fr. François Fédier et Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie., tr. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

Nietzsche I., tr. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1971.

Nietzsche II., tr. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1971.

Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes., tr. fr. Jean-François Courtine, Françoise Dastur, Marc de Launay, et Dominique Pradelle, Paris, Seuil, 2019.

Prolégomènes à l'histoire du concept de temps., tr. fr. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

Qu'appelle-t-on penser ? tr. fr. Alyos Becker et Gérard Granel, Paris, Puf., 1967.

Qu'est-ce qu'une chose ? tr. fr. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1971.

Question I et II., tr. fr. Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1968.

« Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison" », tr. fr. Henri Corbin.

« Contribution à la question de l'être », tr. fr. Gerard Granel.

« De l'essence de la vérité », *tr. fr.* Alphonse de Waelhens et Walter Biemel.

« Hegel et les Grecs », *tr. fr.* Jean Beaufret et Dominique Janicaud.

« Identité et différence. Le principe d'identité et la constitution *onto-théo-logique* de la métaphysique », *tr. fr.* André Préau.

« La doctrine de Platon sur la vérité », *tr. fr.* André Préau.

« Qu'est-ce que la métaphysique ? », *tr. fr.* Henri Corbin ; Introduction (« Le retour au fondement de la métaphysique ») et Postface., *tr. fr.* Roger Munier.

« Qu'est-ce que la philosophie », *tr. fr.* Kostas Axelos et Jean Beaufret.

Questions III et IV., *tr. fr.* Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1966.

« L'Expérience de la pensée », *tr. fr.* André Préau.

« La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *tr. fr.* Jean Beaufret et François Fédier.

« Le chemin de campagne », *tr. fr.* André Préau.

« Le tournant », *tr. fr.* Jean Lauxerois et Claude Röels.

« Lettre à Richardson ».

« Lettre sur l'humanisme », *tr. fr.* Roger Munier.

« Séminaire de Zähringen ».

« Sérénité », *tr. fr.* André Préau.

« Temps et être », *tr. fr.* Jean Lauxerois et Claude Röels.

Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine., *tr. fr.* Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

Vers une définition de la philosophie., *tr. fr.* Sophie-Jean et Sylvain Camilleri, Paris, Seuil, 2017.

II. Les ouvrages de la tradition philosophique.

Aristote : *Métaphysique.*, *tr. fr.* Marie-Paule Duminil et Annick et Jaulin, Paris, Garnier Flammarion, 2008.

De la Mirandole (Jean-Pic) : « Sur la dignité de l'homme », *in* : *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF. 1993.

Descartes : *Discours de la méthode*, in : *Œuvres philosophiques*, sous la direction de F. Alquié, t. 1, 1618-1663, Paris, Garnier, 2010.

Descartes : *Méditations.*, tr. fr. du duc de Luyne, in : *Œuvres philosophiques*, Tome II, Paris, éd. Classiques Garnier, 2010.

Freud : *L'avenir d'une illusion.*, tr. fr. Bernard Lortholary, Paris, Points, 2011.

Hegel : *La phénoménologie de l'esprit.*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, G. Flammarion, 2012.

Héraclite : *Fragments.*, tr. fr. Marcel Conche., Paris., Puf., 1986.

Hölderlin : *Comme au jour du repos.*, tr. fr. Gustave Roud, in : *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

Hölderlin : *Germanie*, tr. fr. Gustave Roud, *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

Hölderlin : *La mort d'Empédocle.*, (première, deuxième et troisième version), tr. fr. Robert Rovini, in : *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

Hölderlin : *Le Rhin*, tr. fr. Gustave Roud, in : *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

Hölderlin : *Lettre à Casimir Ulrich Böhlendorff. Nürtingen, 4 Décembre 1801*, tr. fr. Denise Naville, in : *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

Hölderlin : *L'unique I, III*, tr. fr. Gustave Roud, *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

Jankélévitch : *Le Je-ne-sais quoi et le Presque-rien. 2. La méconnaissance. Le malentendu.* Paris, Seuil, 1980.

Jankélévitch : *Le Je-ne-sais quoi et le Presque-rien I.*, La manière et l'occasion. Paris, Seuil, 1980.

Kant : *Critique de la raison pure.*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pavauld, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1944.

Kierkegaard : *Le concept de l'angoisse.*, tr. fr. Vigilius Haufniensis, Paris, Gallimard, 1935.

Kierkegaard : *Traité du désespoir.*, tr. fr. Knud, Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1949.

Nietzsche : *Ainsi Parlait Zarathoustra.*, tr. fr. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale de France, 1983.

Nietzsche : *Crépuscule des idoles.*, tr. fr. Henri Albert, Paris, Flammarion, 1985.

Nietzsche : *Humain trop humain I, II.*, tr. fr. Robert Rovini, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988.

Nietzsche : *Le Gain savoir.*, tr. fr. Patrick Wotling, Paris, G. Flammarion, 1997.

Platon : *Apologie de Socrate.*, tr. fr. Luc Brisson, in : *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, G. Flammarion, 2011.

Platon : *Gorgias.*, tr. fr. Monique Canto-Sperber, in : *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, G. Flammarion, 2011.

Platon : *Phèdre.*, tr. fr. Luc Brisson, in : *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, G. Flammarion, 2011.

Platon : *Timée.*, tr. fr. Luc Brisson, in : *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, G. Flammarion, 2011.

Russell : *Signification et vérité.* tr. fr. P. Devaux, Paris, Flammarion, 2013.

Sartre : *L'être et le néant.*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1943.

Sartre : *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.

Sénèque : *Consolations.*, tr. fr. Collette Lazam, Paris, Payot & Rivages. 1992.

III. Études.

1. Commentaires sur la tradition philosophique.

Beaufret (Jean) : ‘‘Heidegger et la théologie.’’ in : *Heidegger et la question de Dieu*, (dir.

Richard Kearney et Joseph S. O’Leary). Paris, PUF, 2009.

Chelebourg (Christian) : *Le surnaturel. Poétique et écriture*, Paris, Armand Colin, 2006.

Derrida (Jacques) : *Heidegger et la question. De l’esprit et autres essais*. Paris, Flammarion, 1990.

Franck (Didier) : *Heidegger et le christianisme. L’explication silencieusement*, Paris, PUF collection Epiméthée., 2004.

- Derrida (Jacques) : *La pharmacie de Platon.*, Paris, Seuil, 1972.
- Duportail (Guy-Felix) : *Existence et Psychanalyse.*, Paris, Hermann, coll. « Tuchè », 2016.
- Dupuy (René-Jean) : *La politique de Nietzsche.*, Paris, Armand Colin, 1969.
- Haar (Michel) : *Nietzsche et la métaphysique. tr. fr.* Paris, Gallimard, Coll. « TEL » 1993.
- Mattéi (Jean-François) : *L'homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture.*, Paris, Bernard Grasset, 2015.
- Séris (J-P) : *La technique.*, Paris, PUF, 1994.
- Dupuy (Bernard) : 'Heidegger et le Dieu inconnu'. in : *Heidegger et la question de Dieu.*, (dir. Richard Kearney et Joseph S. O'Leary). PUF, 2009.
- Greisch (Jean) : 'La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance.' in : *Heidegger et la question de Dieu.*, (dir. Richard Kearney et Joseph S. O'Leary). PUF, 2009.
- Grondin (Jean) : « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in : *Heidegger et l'énigme de l'être.*, (dir J-F Mattéi). PUF, collection « Débats philosophiques », 2004.
- Grondin (Jean) : *Heidegger et le problème de la métaphysique.*, [Dioti 6 (1999), 163-204].
- Haar (Michel) : *Heidegger et l'essence de l'homme.*, Grenoble, éd., Jérôme Millon, 2002.
- Haar (Michel) : *Le champ de la Terre.*, Paris, éd. de l'Herne, 1985.
- Herrmann Francesco Alfieri (F-W von) : *Martin Heidegger. La vérité sur les Cahiers noirs.*, tr. fr. Pascal David, Gallimard, 2016.
- Kearney (Richard) : « Heidegger, le possible et Dieu ». in : *Heidegger et la question de Dieu.*, (dir. Richard Kearney et Joseph S. O'Leary) Paris, PUF, 2009.
- Marion (J-L) : 'La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensées de Dieu'. in : *Heidegger et la question de Dieu.*, (dir. Richard Kearney et Joseph S. O'Leary). PUF, 2009.
- Millischer (L) : *Heidegger ou la détresse du monde.*, Paris, Orizons, 2014.
- Malouono (Orphon Prince) : *Heidegger et le Zarathoustra de Nietzsche*, Lyon, Baudelaire, 2015.

Malouono (Orphon Prince) : ‘ *Heidegger lecteur de Descartes. : La question de l’énoncé Cogito ergo sum*’. in *Cahiers Congolais de Métaphysique. Lectures du Cogito Cartésien.*, Volume 2 et 3, Paris, éd. Paari, Janvier-Décembre 2017.

Malouono (Orphon Prince) : ‘ *La destruction de l’humanisme métaphysique dans la phénoménologie heideggérienne*’. in : *Cahiers Congolais de Métaphysique. L’humanisme en questions.*, Volume 4, Paari, Décembre 2018.

O’Leary (Joseph Stephan). ‘ *Topologie de l’être et topographie de la révélation.*’ in : *Heidegger et la question de Dieu.*, (dir. Richard Kearney et Joseph S. O’Leary). PUF, 2009.

Palmier (Jean-Michel) : *Les écrits politiques de Heidegger.*, Paris, L’Herne, 2014.

Pöggeler (Otto) : *La pensée de Heidegger.*, tr. fr. Mariana Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Sommer (Christian) : *Mythologie de l’événement. Heidegger avec Hölderlin.*, Paris, PUF., 2017.

Villela-Petit Maria : « *Heidegger est-il « idolâtre ?* » in : *Heidegger et la question de Dieu*, (dir. Richard Kearney et Joseph S. O’Leary). PUF, 2009.

2. Autres.

Actes de la conférence internationale sur Papa Simon Kimbangu. Du 12 au 15 Février 2006.

Asch (Susan), « Contradictions internes d’une institution religieuse. L’ECJSK du Zaïre » in *Archives de sciences sociales des religions*, n°52/1, 1981.

Balandier (George) : *Le royaume de Kongo du XVI au XVIIIe siècle.* éd., Pluriel, 2013.

Raymaekers (Paul) : Histoire de Simon Kimbangu, prophète, d’après les écrivains Nfinangani et Nzungu (1921)., in : *Archives de sociologie des religions*, n°31, 1971.

Vax (Louis) : *La séduction de l’étrange.*, Paris, Presse Universitaire de France, 1965.

Table des Matières.

Sommaire.....	p. 1.
Introduction.....	p. 2.
Première partie : La thématique de la détresse (<i>die Not</i>) comme thème central de l'ontologie heideggérienne.....	p. 19.
Chapitre I : Métaphysique de la détresse et détresse de la métaphysique : les diverses interprétations du monde et de l'essence de l'homme comme acheminement vers la détresse.....	p. 20.
Introduction du premier chapitre.....	p. 21.
§1. Le retrait de l'être comme acte inaugural de la détresse.....	p. 24.
§2. Le langage de la métaphysique ou le plus grand péril de l'homme moderne.....	p. 46.
§3. L'errance, la privation de monde ou le trait caractéristique de l'essence de l'homme moderne.....	p. 67.
§4. La science des Temps modernes comme figure de l'oubli de l'être. Le passage de la chose à l'objet comme conséquence de la souveraineté du sujet.....	p. 87.
§5. L'essence de la technique moderne et la provocation de la nature.....	p. 97.
Conclusion du premier chapitre.....	p. 116.
Chapitre II.	
La tentative de restaurer l'essence de l'homme et de rétablir son rapport avec son être : une hypothèse en vue de sortir de la détresse.....	p.119.
Introduction du deuxième chapitre.....	p. 122.
§1. La thématique du Dasein : une nouvelle interprétation de l'essence de l'homme.....	p.120.

§2. La problématique de l'angoisse comme possibilité de mettre fin à l'errance.....	p. 143.
§3. Le souci ou l'essence de l'existence du Dasein.....	p. 162.
§4. La mort comme seule possibilité pour le Dasein de se rapporter authentiquement à son être.....	p.181.
Conclusion du deuxième chapitre.....	p.192.
Deuxième partie : Dépassement de la métaphysique et de l'ontologie. Le recours à la poésie de Hölderlin pour nommer le dernier	
Dieu.....	
Chapitre I : Le dépassement de la métaphysique et le rapport de l'ontologie avec la poésie : le signe avant-coureur de sortie de la détresse.....	p. 195.
Introduction du premier chapitre.....	p. 196.
§1. La fin de la métaphysique comme acheminement vers la question de l'être.....	p. 198.
§2. Poésie de la détresse et détresse de la poésie. La nécessité de recourir à la poésie de Hölderlin pour nommer le dernier dieu.....	p. 206.
§3. L'ontologie comme site du déploiement du dernier dieu.....	p. 217.
§4. Le National-Socialisme ou acheminement vers le salut.....	p. 227.
§5. Le recours à la sérénité comme issue à la détresse.....	p. 241.
Conclusion du premier chapitre.....	p.251.
Chapitre II : L'attente du Messie dans le discours théologico-politique en Afrique centrale.....	
Introduction du deuxième chapitre.....	p. 254.
§1. Mythologie de l'émancipation religieuse et politique en Afrique.....	p. 256.
§2. Avènement du Messie comme instauration de la justice.....	p. 269.
§3. Détresse de la politique et politique de la détresse en Afrique noire. La figure politico-mythologique du faux Messie au Congo.....	p. 273.

Conclusion du deuxième chapitre.....	p. 285.
Conclusion générale	p. 287.
Bibliographie.....	p. 293.
Index.....	p. 303.

Index des noms.

A

Adolf Hitler, 231
Aimé Césaire, 268, 275, 277
Aristote, 7, 8, 55, 56, 69, 88, 99, 129, 281, 289, 290
Asch (Susan), 294

B

Beaufret, 128, 214, 216, 217, 287, 290, 292
Bertrand Russell, 11, 46, 57

C

Christ, 18, 206, 210, 211, 220, 221, 251, 252, 253, 254,
255, 257, 261, 262
Christian Sommer, 208, 211
Conradin Kreutzer, 236

D

Derrida (Jacques), 292, 293
Descartes, 7, 9, 10, 13, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 39, 41,
46, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 83, 113, 127, 281,
291, 294
Didier Franck, 247

F

Fédier, 27, 51, 202, 217, 227, 237, 287, 289, 290

G

George Balandier, 259, 260
Guy-Felix Duportail, 140, 171

H

Hegel, 7, 9, 41, 113, 288, 290, 291
Heidegger, 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17,
18, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39,
40, 41, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 154, 155, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 182, 183,
184, 185, 186, 188, 194, 196, 197, 198, 199, 202, 203,

204, 206, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244,
247, 248, 265, 273, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 287,
292, 293, 294

Hitler, 223, 227, 231, 234, 244

Hölderlin, 2, 18, 51, 52, 64, 66, 77, 189, 194, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 216,
221, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 237, 238, 239, 241,
244, 256, 273, 283, 287, 288, 289, 291, 294, 296

J

Jankélévitch, 152, 154, 181, 182, 291

Jean-Pic de la Mirandole, 160, 180

K

Kant, 9, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 70, 91, 92, 113, 289, 291

M

Marcel Conche, 236, 291

Marion, 217, 218, 219, 293

N

Nietzsche, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 26, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 92, 106, 113, 119, 120, 121,
122, 215, 218, 219, 221, 226, 228, 265, 281, 288, 289,
292, 293

P

Patrice Lumumba, 268, 274

Platon, 6, 7, 8, 38, 53, 54, 56, 57, 79, 90, 100, 103, 106,
107, 182, 228, 231, 290, 292, 293

Pöggeler (Otto), 294

R

René Jean Dupuy, 121

S

Sartre, 159, 160, 161, 163, 292

Simon Kimbangu, 18, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 261, 262, 266, 268, 269, 270, 271,
272, 274, 275, 276, 277, 284, 294