

Thomas Viennet

Heidegger et la critique de la transcendance de l'homme

L'interprétation de Heidegger que l'on lira ci-après ne se veut pas strictement heideggérienne, et a plutôt vocation à produire une réflexion autour des thèmes heideggériens, une réflexion sur ce que Heidegger peut nous apporter aujourd'hui dans un dialogue avec des penseurs imprévus.

Le décentrement de l'homme opéré par la science anthropologique a pu conduire Lévi-Strauss à se réclamer d'une pensée qui va contre l'humanisme. C'est donc étrangement la considération de l'homme qui s'oppose à l'humanisme. Heidegger de son côté écrit que l'humanisme repose sur l'oubli de l'*humanitas* de l'*homo humanus*, autrement dit sur l'oubli de l'historicité de l'essence de l'homme. Heidegger cependant n'est pas anthropologue et ne s'appuie sur aucune anthropologie. Il y a pourtant des similitudes entre la critique de l'humanisme de Lévi-Strauss et celle de Heidegger. C'est la mise en évidence de l'isolement de l'homme au profit d'une essence de l'homme toujours déjà déterminée et jamais interrogée, d'une coupure entre l'homme et de la nature. Pour le comprendre il faut cependant faire intervenir un troisième homme, Jean-Jacques Rousseau, et le texte célèbre que consacre à sa pensée Lévi-Strauss. Ainsi on peut lire ces lignes de *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, le second essai de *Anthropologie Structurale II*: «jusqu'alors [avant Rousseau] il s'agissait surtout de mettre l'homme hors de question, c'est-à-dire de s'assurer avec l'humanisme, une «transcendance de replis¹». Heidegger, qui aimait à dire que toute science dépend et est d'abord de la pensée², aurait sans doute goûté ce propos qui ancre la sci-

1 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale II*, chap. 2, Paris, Plon, 1996, p. 50.

2 Très explicitement dans ce passage de Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt am Main,

ence anthropologique dans la philosophie (quand bien même il s'agit de celle de Rousseau à laquelle Heidegger a fait très peu de place dans la sienne propre). Il réunit du moins aussi d'une manière imprévue anthropologie et philosophie de l'être, en montrant la science anthropologique comme une science qui fait place à la dimension de la pensée, qui admet dans son origine l'épreuve de la pensée. Cette épreuve de la pensée qui se montre, plus qu'elle ne se dit dans la vie et l'œuvre de Rousseau est, écrit Lévi-Strauss, le passage du «moi» au «il» – en sorte que «je est un autre». Le moi s'origine d'abord dans une coupure entre l'homme et le reste de la nature, l'homme pour l'homme dès lors qu'apparaît l'humanisme, n'est plus du monde, il en est bien plutôt le maître et possesseur. Le mot humanisme comme le remarque Heidegger rend bien compte de cela en ce que par ce -isme il entend implicitement une prise de position *pour* l'homme. Que veut dire prendre position *pour* l'homme? La séparation de l'homme et de la nature sert au fond à séparer l'homme des autres hommes, en tant que défendre l'homme n'a de sens que si on défend une essence spécifique et définie de l'homme. L'humanisme sépare l'humanité et la barbarie. Certains hommes ne seraient donc pas humains, comment comprendre cette contradiction? C'est que ce n'est pas du tout de l'essence de l'homme que parle l'humanisme, – il faut qu'elle soit déjà déterminée pour qu'une telle position fasse sens – il fait tout autre chose, ce qu'il fait c'est une mise en avant de la possibilité de la réalisation d'une essence de l'homme qu'il appelle de ses vœux. La conséquence première est qu'il n'y a jamais que des humanismes, irréconciliables dans leurs conceptions de l'essence de l'homme, et en même temps tous semblables par une autre détermination de l'homme qu'ils méconnaissent tous, celle de l'homme pensé maître du langage – celui là même qui sait toujours déjà ce que veut dire le mot «homme» ou «humanité». Il faut donc examiner pour nous cet homme qui dit «je» et «je veux» ou «je sais», et l'oreille qui sait écouter ces mots est celle autant de l'anthropologue, que du penseur qui sait se mouvoir dans le langage sans se placer au dessus de lui.

Vittorio Klostermann, 1996, p. 17: «Aber weil Philosophie in einer Weise Wissenschaft ist, wie die Wissenschaft es nie sein kann und weil Philosophie ursprünglicher ist als Wissenschaft und diese ihren Ursprung in der Philosophie hat, konnte es dazu kommen, den Ursprung der Wissenschaft, nämlich die Philosophie, selbst als Wissenschaft, ja sogar als die Ur-wissenschaft und als absolute Wissenschaft zu bezeichnen und als solche zu bestimmen».

La coupure ontologique qui est refusée par Rousseau, celle qui d'abord sépare l'homme de l'animal selon Levi-Strauss, n'est cependant, à ce qu'il semble, pas la même que celle qui occupe Heidegger. L'homme écrit-il dans la *Lettre sur l'humanisme* est plus proche du divin que de l'animal³. Mais pour Heidegger, c'est surtout que la qualification de l'homme comme animal est justement à l'origine de cette coupure, car on donne à l'homme la qualification de l'animal que pour lui donner ensuite une spécificité qui l'en écarte infiniment – l'homme est ainsi l'animal *rationnel*. La différence fondamentale entre l'homme et l'animal c'est pourtant bien la parole, le logos, mais non en tant que supériorité réelle, mais comme ce qui *pose* une supériorité, comme instrument de hiérarchisation du réel. C'est aussi ce que comprend Montaigne au chapitre XII du deuxième livre des *Essais*: l'homme «se va plantant par imagination au dessus du cercle de la Lune, et ramenent le ciel sous ses pieds. [...] Il s'attribue les conditions divines, il se trie soy-mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compagnons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces, que bon luy semble. Comment cognoist il par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux⁴»? Et ce texte résonne bien avec la thèse sur l'animal que l'on trouve dans le texte de Heidegger, notre éloignement d'avec l'animal provient bien plus de son altérité mystérieuse que de la connaissance que nous pouvons avoir de lui. Voilà ce qu'il écrit: «*Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier⁵*». Au contraire le divin appartient à la manière dont l'homme mesure et se mesure au monde, le divin participe du langage et de l'homme. Il y a chez Heidegger une sorte de dialectique

3 Martin Heidegger, *Wegmarken*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 326.

4 Michel de Montaigne, *Les Essais*, Paris, PUF, 2004, p. 452.

5 Martin Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 326.

du proche et du lointain, qu'il convient de prendre en compte également ici: ce dont nous nous croyons le plus proche, l'animal, le vivant, le monde, ne nous est proche que dans une proximité illusoire, et il convient de restaurer la distance qui nous éloigne, mais cette distance n'est pas une séparation, ce qu'était cette précédente proximité illusoire – c'est la distance de l'altérité où est possible ce qui précisément nous fait différent, cette distance c'est le monde et c'est l'être, ce qui est tel qu'il est – cette distance en tant qu'elle n'est pas quelque-chose à dépasser, est en un sens aussi ce qui est le plus proche, et le plus habituel donc enfin le plus oublié. C'est ainsi chez Heidegger que se comprend le mystère, non pas comme ce qui cacherait autre-chose, mais ce qui est en soi mystérieux, ne suppose rien derrière lui, aucune résolution, mais se montre comme énigme vivante. Le vivant produit de l'énigme et de l'étonnement, c'est en cela même qu'il est vivant – c'est-à-dire explicable par rien d'autre que lui-même. Il faut savoir laisser être l'énigme, car elle fait déjà fond, elle doit être l'objet de notre étude, non sa possible résolution. La séparation au contraire a quelque-chose à voir avec le sans-distance, on peut lire ainsi dans la conférence *Das Ding*: «Heute ist alles Anwesende gleich nah und gleich fern. Das Abstandlose herrscht⁶». Nous voulons tout avoir sous la main, en un trait nous qualifions l'animal, en un trait nous qualifions l'homme, nous séparons pour sauter les distances, notre pensée s'effectue sur le mode technique, comme on allume la lumière en pressant sur un bouton, ou que l'on passe d'un endroit du monde à un autre en un temps de plus en plus court, la pensée pense pouvoir sauter les distances. Au contraire de la séparation, la proximité a quelque-chose à voir avec l'éloignement, ainsi dans le même texte Heidegger écrit «Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während, west die Nähe in ihrem Nähern⁷». Dans cet éloignement essentiel, qui lui-même est au plus proche de nous, est possible pour l'homme un rapport libre avec la vie et le monde. Nous allons tenter de comprendre et de saisir ce rapport libre, qui est – peut-être – aussi ce que le dernier Rousseau, celui des *Rêveries*, et plus précisément de la septième promenade, avait vécu, texte dont Lévi-Strauss cite les mots suivants: «Je sens des extases, des ravissements inexprimables

6 Id., *Vorträge und Aufsätze*, in: Gesamtausgabe, Band 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 179.

7 *Ibid.*, p. 179.

à me fondre, pour ainsi dire, dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière⁸». La dialectique du proche et du lointain de Heidegger nous conduira à ceci précisément que l'homme doit être repensé dans l'immanence de la nature, que sa dénaturation vient précisément ce qu'il se pose lui-même d'abord dénaturé ou a-naturé – quand cette «dénaturation» même est un chemin pris par la vie – à travers le cheminement de l'être – pour s'exprimer comme la nature qu'elle advient.

Mais avant cela, il faut faire place à une chose dont nous n'avons pas encore parlé et qui est l'objet même de la question de Jean Beaufret à Heidegger dont la réponse est cette longue *Lettre sur l'humanisme*, c'est de l'action de l'homme et de la mise en place d'une éthique. L'humanisme apparaît pour cette question avant tout comme la réponse évidente, la donnée axiologique de base, elle pose l'éthique et la politique sur un terrain qui justement évite de poser comme fondement autre chose que ce dont il est question, l'homme et l'humanité. Que l'on pose comme fondement, Dieu, des valeurs religieuses, traditionnelles, ou le principe qu'on voudra, la force, la vertu, le mérite, en ces noms, quelle atrocité n'a point déjà été commise? Mais cela est-il vraiment évité avec l'humanisme? En effet un problème apparaît: c'est celui de l'infinie protéiformité de l'essence de l'homme. C'est ce que Heidegger croit voir en examinant les différents humanismes – que ce soit le marxisme, le christianisme ou l'existentialisme – c'est qu'ils présentent tous une essence de l'homme différentes. Mais ce n'est pas tant la pluralité de l'humanisme qui est gênante que ce qu'ils ont en commun, qui pourrait faire que le fascisme se glisse même dans la liste et se donne lui aussi comme humanisme – c'est la présentation d'une essence de l'homme qui justifie une forme d'action. Tout humanisme est métaphysique, mais, écrit Heidegger, c'est aussi et d'abord parce que, «das Eigentümliche aller Metaphysik [zeigt sich] darin, dass sie »humanistisch« ist⁹». L'échec auquel se heurte l'humanisme c'est à parvenir à penser l'homme pour lui-même. L'homme apparaît toujours pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss dans une transcendance de replis. Mais justement l'homme c'est cela, l'étant qui se donne lui-même dans une transcendance – car l'essence de l'homme n'est pas en elle-même, elle est *ek-statique*. Cette essence en quelque façon négative de l'homme

8 Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 55.

9 Martin Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 321.

rapproche Heidegger de l'anthropologue, qui doit refuser de plaquer sa propre ontologie sur celle qu'il observe, et se garder même de ne rien comprendre, et ne chercher que les structures les plus vivaces.

L'instabilité essentielle de l'essence toujours provisoire de l'homme ne signifie pourtant pas qu'elle est ou pourrait être n'importe quoi, elle est au contraire déterminée par l'histoire de la métaphysique, et il y a un fond commun aux humanismes qui repose sur des traductions essentielles, des élaborations métaphysiques devenues habituelles. Cette construction historique pour toute contingente qu'elle est, il est impossible de la balayer d'un trait de plume, car c'est en elle que l'homme trouve sa vie, son assise, son repos. Il n'y a pas d'homme pur, caché derrière la métaphysique. La métaphysique n'est pas une illusion, elle appartient pleinement à l'homme et à la manière dont il vit. L'ek-statique de l'essence de l'homme ne rend pas compte d'une nouvelle essence pure, elle ne sert jamais qu'à indiquer que l'essence de l'homme est finie et en déploiement, et la manière problématique avec laquelle ce déploiement a lieu. Mais comment reprendre à partir de cela la question de l'éthique et de l'action humaine, car la question de Jean Beaufret semble avoir plutôt été déviée que close, même comme faux-problème. En outre le problème est devenu aussi beaucoup plus compliqué, en mettant en crise l'humanisme, c'est la possibilité d'une éthique qui est aussi mise-à-mal. Une voie cependant est aussi libérée, ne pouvant plus penser l'action humaine à partir d'une image déterminée de l'homme et de ses valeurs, il faut repenser l'action humaine et la mettre au premier plan dans le questionnement qui tentera de repenser l'éthique et l'homme. C'est le sens de la phrase qui ouvre le texte de Heidegger: «Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug¹⁰».

Mais cette phrase liminaire qui ouvre la Lettre n'est pas vraiment un programme, c'est plutôt une mise en garde contre la difficulté de ce dont il s'agit de traiter. L'éthique n'est jamais pour nous que prescriptions d'actions, exemples, principes auxquels se rapporter. L'action est toujours action particulière dans une situation. Il va nous falloir penser l'action sans la penser comme action de quelqu'un sur quelque-chose, ce qui est le propre de la métaphysique de la subjectivité, et pour cela, il n'y a d'autre choix, que de revenir d'abord sur la manière habituelle dont nous pensons

10 *Ibid.*, p. 313.

l'action comme action de quelqu'un sur quelque-chose, et c'est la première chose que fait Heidegger en définissant l'action telle qu'elle est pensée au sens courant comme «das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt¹¹». L'éthique en tant qu'elle est sommée de répondre à une telle conception de l'action, ne se trouve être que l'ensemble des offres qui répondent de la manière la plus optimale à cette demande d'utilité, et selon quelle utilité. C'est sur le mode de l'utilité qu'est envisagée l'éthique, elle est prescription de règle, elle ne se départie jamais tout-à-fait de la casuistique pour penser réellement l'agir. Heidegger propose donc un déplacement, on ne va plus penser l'agir selon son utilité possible, mais d'après son accomplir [das Vollbringen]. Pourquoi accomplir? Dans l'accomplir nous ne sommes pas sur une projection, nous ne supposons pas un but à l'action, l'accomplir est l'agir dans son «ici et maintenant¹²», on cesse dès lors de penser l'agir au delà de lui-même et comme un moyen terme entre un désir et sa réalisation. Ce déplacement est d'abord phénoménologique, il tente de retrouver l'agir dans sa phénoménalité propre. L'habitude nous masque cette simplicité de l'agir et l'on ne considère plus la réalisation que comme ce qui change pour nous un désir, nous l'apporte ou nous l'éloigne, mais entre temps nous agissons aussi, et nous agissons peut-être plus, plus essentiellement par cette manière dont nous nous projetons vers ce désir pour oublier le reste, que dans la saisie ou le manque de l'objet désirable.

L'accomplir ne pense plus l'action sur le mode du vouloir ou du décider, vouloir et décider sont des modes exceptionnels de l'action qui masquent l'action ordinaire où ils s'originent pourtant. Si la pensée de l'action se focalise sur vouloir et décider c'est à cause du primat ontologique de la subjectivité et du sujet. L'action ordinaire comme accomplissement n'est pas accomplissement de quelque-chose, c'est un accomplissement dit Heidegger, de ce qui est déjà, «was schon ist¹³». Qu'est-ce qui est déjà? Précisément, ce que veut mon vouloir, la possibilité de ma décision, le monde et mes possibles sont déjà comme condition de pouvoir vouloir ou décider

11 *Ibid.*, p. 313.

12 Dans le corpus heideggerien, par exemple à la première page de *Was ist Metaphysik*, on trouve cette phrase aux allures de programme: «Wir fragen, hier und jetzt, für uns.», *Ibid.*, p. 103.

13 *Ibid.*, p. 313.

quelque-chose. Le vouloir croit déterminer son objet, ce qu'on nomme liberté croit déterminer son action, mais ces déterminations que l'on situe de l'intérieur de la conscience se meuvent à l'intérieur d'une époque qui a déjà déterminée le désirable et le possible, et plus encore, a déterminé ce désirable et ce possible comme volonté d'une subjectivité, comme intériorité d'un sujet. La métaphysique de la subjectivité masque donc doublement ce qu'il en est de l'action, d'une part elle en fait liberté d'une pensée intérieure, privé absolument indépendant d'un public, – quand ce privé est absolument déterminé par ce public – et d'autre part manque la contingence de ce qu'elle nomme, elle, public, qu'elle conçoit comme nécessaire, quand il s'agit d'une structure, d'un appareillage propre à une époque. Cette historicité des conditions de l'action qui porte ces mêmes conditions en elle comme oubli, définit l'agir comme accomplissement de ce qui est déjà, ce déjà c'est une époque de l'être, ce que précisément est l'être. Cela signifie qu'il y a une contemporanéité de l'agir et de l'être, bien plus, une mutuelle appartenance, une inséparabilité originaire, une immanence. Dans l'agir pris phénoménologiquement il n'y a pas une action dans une situation, et pas plus de «faire» universalisable que de situation universalisable ou typique, on ne décide pas dans une situation. L'agir du reste n'a pas lieu dans une situation (sauf à penser la situation comme *Ereignis*), il est l'être comme son accomplissement. La pensée est couramment conçue comme le contraire de l'action, celui qui pense n'agit pas, à la limite la pensée prépare l'action. Mais dès lors qu'est évacuée la conception de l'action comme manifestation d'une volonté en opposition avec cette même volonté comme intériorité, régie par la métaphysique de la subjectivité, dès lors que la conception de la pensée n'est plus subordonnée à une dualité entre intérieur et extérieur, la pensée alors ne s'oppose plus à l'action. On oppose aussi couramment l'effectivité de l'action à la virtualité de la pensée, un monde réel en face d'un monde virtuel. Mais la pensée n'est pas une réflexion du monde, une représentation, une virtualité, encore moins un instrument, «das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen¹⁴». A l'époque de la subjectivité régnante l'homme est déterminé par la pensée comme sujet devant des objets, et l'action est action de quelqu'un sur quelque-chose. Il s'avère donc aventureux et risqué de partir de l'homme pour trouver des valeurs universelles d'où déduire des maximes pratiques comme le fait l'humanisme,

14 *Ibid.*, p. 313.

car paradoxalement ces valeurs fondées dans l'homme se retrouvent alors sans fondement, et les valeurs contraires, par simple retournement peuvent ressurgir sans ménagement. «Solange jedoch die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament¹⁵», la pensée de l'être se montre donc déjà maintenant comme nécessaire à la problématique éthique, et montre qu'elle se soucie du problème éthique, qu'il a même été déjà présupposé quoi qu'en dise Levinas. Au niveau des étants en en restant à l'état on ne peut rien fonder. Mais si nous ne pouvons fonder aucune valeur à partir de l'essence de l'homme, nous pouvons fonder l'essence de l'homme dans l'être, c'est ce à quoi va s'atteler la *Letzte*. Ainsi l'essence de l'homme est telle en ce qu'elle consiste à déployer son essence historique dans l'être, et cette essence-là, qui n'est plus une essence (au sens de quelque-chose de fixe), n'est pas historique.

La distinction entre un intérieur et un extérieur produit un mythe du privé, mais aussi une fascination pour la publicité, c'est-à-dire pour ce qui est public. La fascination de la publicité est le fait de prendre pour comptant les mots, l'humanisme est de cette sorte de publicité, ce que montre son -isme, mais repose aussi sur une image publique de l'homme, même redéfinie comme dans les humanismes philosophiques, qui montre aussi qu'elle participe directement de cette publicité. Mais le problème c'est justement le langage, c'est dans le langage que se donne quelque-chose comme une essence définie de l'homme – il y a un rapport entre l'essence historique de l'homme et le langage ou le discours d'une époque. Pour ce qui est de notre temps Heidegger remarque un accroissement de ce mythe de l'intérieur et de l'extérieur, il a lieu à travers le développement de la métaphysique de la subjectivité. Heidegger fait un signe vers la pensée du privé, c'est lorsqu'il critique la volonté de faire rentrer toute pensée dans des mots en -isme, ce qu'il nomme «der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit», mais cette publicité n'est dictature que parce qu'elle s'adresse à une existence privée et exacerbe celle-ci, il écrit à son propos : «sie versteift sich lediglich zu einer Verneinung des öffentlichen¹⁶». Le privé est une réaction du public qui émane du public, voilà la thèse. On peut se souvenir de ce passage aussi dans *Sein und Zeit* au § 27 sur le «On», où Heidegger remarque que la dictature du «on» concerne aussi

15 *Ibid.*, p. 357.

16 *Ibid.*, p. 317.

celui qui, voulant justement y échapper ne fait rien d'autre que s'y maintenir plus sûrement. La même idée peut être également illustrée par ces mots de Sandra Laugier, mais cette fois à propos de Wittgenstein, «nous préférons l'idée que notre privé est secret, plutôt que de reconnaître la nature de ce privé, qui est d'être pris dans une structure d'expression, non plus contingente mais fatale¹⁷». Le mythe de l'intériorité repose lui-même sur le mythe de la volonté et du contrôle du langage – c'est l'homme qui parle, voilà ce que la langue dit à l'époque de l'humanisme. Mais là même, justement, c'est d'abord la langue qui parle. La transcendance de l'homme permet cette illusion de la maîtrise de la langue et par là même, de l'étant. Le langage en se développant comme discours de la maîtrise, implicite ou explicite, de lui-même, abolie toute distance et toute proximité, portant l'étant dans la disponibilité. Seul ne compte plus que ce qui est disponible dans les stocks, être c'est être disponible, à portée de main. Avec le stockage et la maîtrise de l'étant la séparation entre l'homme et les choses est consommée, mais également, pour l'homme, entre les choses elles-mêmes, rigoureusement classées et définies. Mais le monde n'est pas une base de donnée. Non pas que la technique soit un mal, ou qu'il faille cesser de classer l'étant pour le rendre disponible, mais il faut commencer à penser ce qui s'avance dans l'époque sous le discours de la «disponibilité». Loin de maîtriser quoi que ce soit avec la technique, l'homme est bien plutôt sous le joug de celle-ci. Mais ces affirmations ne signifient pas qu'un rapport libre avec la technique soit impossible, elle ne vise pas une nostalgie réactionnaire, elle vise au contraire à faire entrevoir la possibilité de ce rapport libre avec la technique. Comprendre que la technique n'a pas seulement changé la qualité de nos vies, la vitesse de nos transports, ou nos systèmes de transmission de l'information, mais que son advenue est d'abord l'advenue de l'être, la manière dont l'être se manifeste pour nous, se transforme, à notre époque, l'époque de la subjectivité. Trouver un rapport libre à la technique c'est cesser de s'enfermer dans les significations du langage, et en un sens c'est bien commencer par se taire – la pensée méditante est opposée à la pensée calculante ou bavarde¹⁸. Si l'on

17 Sandra Laugier, «Le privé, l'intérieur, l'extérieur», *Psychoanalyse*, n° 4, 2005/3, p. 87.

18 Martin Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 364 «weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des

devait parler d'une éthique chez Heidegger elle commencerait par une sygétique. Au bavardage sur l'étant, il faut opposer la pensée qui fait venir l'être au langage. Cette «Befreiung der Sprache aus der Grammatik¹⁹», selon Heidegger est une manière de faire silence quoi qu'en parlant, car ce qui est dit, est un *dire en montrant*. Pour l'éthique cette pensée qui n'aboutit qu'à des tautologies et des énigmes semble décidément échapper à son questionnement. Cette philosophie du silence est-elle donc indifférente aux misères de l'homme?

Mais avant il faut à nouveau et laborieusement, revenir à la question de l'être. L'être c'est le langage remis dans la nature d'où il avait été exclu, et avec lui l'homme. La logique de l'être est une logique de l'immanence radicale, où les transcendants apparaissent comme des tendances, car l'être lui-même n'est rien au dessus du monde, mais est lui-même fini, historique, mortel. Il n'est rien d'autre que le rapport qui du sein du langage écarte l'homme et le monde, mais lui-même, l'être, a lieu dans le monde, il advient (*ereignet*). Le fait qu'il s'exprime à travers l'homme est une contingence pure, et ne signifie nullement que l'homme possède l'être, ou même que l'être ne concerne que lui – au contraire puisque nous venons de dire qu'il avait lieu d'abord dans le monde, avant d'avoir lieu pour l'homme qu'il met justement dans le monde en le jetant à travers son essence ekstatique. L'homme est bien plutôt le gardien de l'être (et en particulier le poète et le penseur²⁰ qui mettent en scène l'oubli de l'être lui-même), et l'oubli de l'être est aussi toujours sa mise en danger – et autant de l'être que de l'homme. L'oubli de l'être qui se joue aujourd'hui dans la séparation de l'homme d'avec les choses et les autres vivants, dans la dévastation de la terre, dans la détermination ontologique de la nature comme grand réservoir de ressources, ne peut vraiment être perçu comme danger que s'il est restitué dans l'oubli de l'être qui est son origine, il est au contraire accentué dans une attente seulement de la technique pour la résolution de ces problèmes qui ne sont en fait pas techniques.

Buchstabens». Cf. aussi: Martin Heidegger, *Gelassenheit*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 519–520.

19 Martin Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 314.

20 *Ibid.*, p. 313: «Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung».

Dans la pensée de l'être, l'homme cesse d'être déterminé par un «je». Cette détermination de l'homme par la subjectivité est par exemple encore celle de Sartre, c'est parce qu'il pense d'abord l'homme par sa capacité à exprimer sa volonté, par un «je», que chez lui quelque-chose comme une liberté absolue est possible. Heidegger relève ce mot qu'il trouve chez Sartre «Nous sommes sur un plan où essentiellement il y a l'homme»²¹, l'homme est seul, la nature n'a plus qu'une fonction situationnelle. Mais d'autre part nier la volonté semble vouloir dire nier la liberté – la question de l'éthique en tant qu'elle est liée à des maximes d'action données à une société d'hommes libres – au sens abstrait de Sartre – semble contraire à la pensée qui prend l'être en considération. Il apparaît pourtant que quelque-chose à déjà été dit en réponse à la question de l'éthique que posait Jean Beaufret, en effet, sans proposer une éthique au sens classique du terme, une indication est donnée pour l'action humaine. Cette indication réside dans le lien entre l'action de l'homme et son habitation sur la terre. Il n'y pas une séparation dans la pensée de Heidegger entre une ontologie et une éthique possible, car considérer l'être n'est pas une sorte d'acte intellectuel, considérer l'être est déjà une action et c'est à travers elle qu'un libre rapport devient possible. La liberté n'est pas quelque-chose de spécial pour Heidegger, une faculté spéciale à l'homme, ou même un mode du choix, la liberté est de l'ordre d'un rapport, un laisser-être. Un tel laisser être n'est justement pas une indifférence, pas non plus une sorte de non-agir propre aux religions orientales, ce laisser être est la retenue de la précipitation du jugement, du bavardage, c'est un laisser venir de la compréhension, de la compréhension de ce qui ne renvoie justement à rien. Comme l'animal, mystérieux, auquel il faut laisser son mystère qui n'est ni défaut, ni caché, rien non plus de mystérieux au sens mystico-religieux. Il faut faire jouer l'identification au monde (au tout) dans lequel nous sommes toujours déjà, contre la subjectivation – l'Être dans sa reconsidération est le moyen terme qui permet ce retour avec Heidegger. Ainsi Rousseau écrit dans le discours sur l'inégalité, de l'homme que «c'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sûreté. [...] On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte

21 *Ibid.*, p. 334.

en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine²²». La philosophie, il faut entendre la métaphysique. Bien sûr il n'y a pas de recherche de l'origine ou de justification par la pureté d'une origine chez Heidegger (encore qu'elle n'est jamais qu'hypothétique et méthodologique chez Rousseau²³), mais l'idée que la séparation, dont l'origine est dans la métaphysique, est cause d'abord de la ruine de notre rapport à ce qui nous entoure est bien présente chez nos deux penseurs. Cette phrase fameuse de Rousseau nous montre bien que la métaphysique n'est pas la pensée méditante, le philosophe dans son lit ici sait déjà ce qu'il doit justifier, il est dans une projection subjective que l'homme agissant en silence pour porter secours n'a pas, et qui n'entend lui que l'appel de la souffrance et de la détresse. Cet appel résonne depuis le lieu où un vivre-ensemble est d'abord possible, de l'être lui-même, qui est le déploiement de toute pré-compréhension commune – lieu dont la métaphysique, comme le sait Rousseau, est l'origine de la dévastation (la propriété privée par exemple telle qu'elle est décrite dans les premières lignes de la seconde partie du *Discours* – comme construction arbitraire, est une détermination métaphysique). Comme l'a bien vu par ailleurs Starobinski, le langage chez Rousseau est toujours l'introduction d'un médiation, cette médiation est calcul, au contraire du chant et de la danse qui sont expression immédiate – nous avons là une piste qui permettrait d'interroger le rapport de l'origine du langage comme poésie qui est commune à nos deux penseurs. La pensée de l'être (génitif objectif) est donc la pensée de la métaphysique (génitif subjectif, à *propos de, sur*), de l'oubli du lieu pas seulement géographique, mais ontologique où vivent les hommes. Tout comme la poésie, qui peut être conçu comme pure action (immédiate) si l'on nous permet ce rapport Heidegger-Rousseau, laisse place à l'être, en revenant sur ce qui le recouvre, lui qui est toujours déjà là. L'éthique heideggérienne est donc en un sens une écologie (de οἶκος, la maison), la pensée du lieu de vie. Le rapprochement que Heidegger fait

22 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 156.

23 *Ibid.*, p. 132-133: «commençons donc pas écarter tous les faits [...] Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels.» Cf. aussi *Préface*, p. 123: «un état [...] qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais».

par ailleurs lui-même avec Marx et la thématique de l'aliénation²⁴ dans la *Lettre sur l'humanisme*, prend ici tout son sens (on ne peut que regretter que ce dialogue entamé ne soit pas allé plus loin).

L'être n'advient pas dans la tête de l'homme, l'être advient avec le monde, ce monde où un langage est possible. Mais le langage ne dit pas l'être comme s'il était le miroir du monde, non le langage ne dit pas le monde, il est dans le monde, il est expression même de l'être. Il n'y a donc rien de tel qu'une liberté absolue, mais en tant que dans l'être se dit de ce qui est possible, la liberté est toujours dans l'être, comme son éclaircie. Le possible et l'impossible n'est jamais déterminé d'avance, le possible et l'impossible eux-même adviennent, ils adviennent dans l'être, changent, ils participent de cette obscurité de l'être qui se donne en se retirant dans ce qui est clair. Cette obscure clarté se montre, mais ne se laisse pas dire directement. Il faut, dit Heidegger «lernen, im Namenlosen zu existieren²⁵». Le monde est sans nom, comme la musique ou le temple grec des *Holzwege*²⁶, il ne renvoie à rien, c'est à peine si l'on peut dire de lui «il y a». Il convient de remettre l'homme sur la terre, là où il habite déjà, de le remettre dans son élément, et non pas dans l'air asphyxié des idéaux désertiques. La richesse ce n'est pas la profusion des paroles, et la quantité de savoir, c'est ce qui est déjà là, c'est qui nous permet d'habiter sur cette terre, qui permet même déjà toujours d'avance l'assise de nos transcendances que nous devons connaître et savoir parfois les mettre à distance pour comprendre l'altérité, ce qui demande un temps de silence, et non pas une adhésion sans retenue. L'oubli de l'être est solidaire d'un oubli du monde, de la nature, d'un oubli de notre immanence à nos transcendances.

Au chiasme questionnant que nous tentons de comprendre à l'occasion de cette semaine, – «l'homme dans la vie, la vie dans l'homme?» fait face un autre chiasme, non moins questionnant, mais dont la réponse n'est peut-être pas ce qu'il faut chercher, bien plutôt apprendre à se mouvoir dans l'abîme qu'ouvre cette question, il s'agit du retournement de la question de savoir comment l'homme comprend le monde, en question de savoir comment l'homme est dans le monde.

24 Martin Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 339.

25 *Ibid.*, p. 319.

26 Martin Heidegger, *Holzwege*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 27: «Ein griechischer Tempel, bildet nichts ab.»