L'ombre portée de *Mein Kampf* sur *Sein und Zeit*

Jean-Paul Leroux

Introduction

La question n'est plus aujourd'hui de se demander si Heidegger a été nazi. Personne ne conteste qu'il fût adhérent au parti nazi entre 1933 et 1945. La question de la profondeur de son engagement dans le nazisme est encore l'objet d'un débat : entre les partisans d'une simple erreur de parcours et ceux qui soutiennent que son engagement a été la conséquence de sa philosophie, et à ce titre un désastre pour la philosophie, les différences d'interprétation sont immenses. Dans le premier cas, on espère sauver la "pensée sublime" du plus grand penseur du XXe siècle. Dans le second cas, il s'agit d'une condamnation dont la radicalité dépendra de ce qu'on pensera valable dans les analyses de Heidegger. Peter Sloterdijk remarque que : « *quoique que puissent révéler les archives, cela ne modifiera pas fondamentalement l'état du dossier Heidegger. Quant on veut dénoncer le penseur, on peut s'appuyer sur le travail minutieux des pré-dénonciateurs ; quand on veut le décharger ou l'acquitter, on dispose des plaidoyers des pré-apologistes* »¹. Le débat semble dorénavant clos et par là vain, mais la sortie de l'ouvrage collectif, *Heidegger, à plus forte raison*, Fayard, Paris, 2007, qui se veut une réponse au livre d'Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, montre qu'il n'en est rien.

Il faut dire que les archives sont loin d'avoir livré toutes les pièces du dossier. Emmanuel Faye dans son ouvrage apporte une contribution essentielle en montrant que tous les textes de Heidegger ne sont pas publiés ou accessibles. Sur le fond du problème, il est philosophiquement impossible de se satisfaire de cette situation d'indécision entre thuriféraires et dénonciateurs. On doit donc continuer le travail. Mais cela ne présente d'intérêt que si on a des éléments nouveaux et des analyses nouvelles, ce qui est le cas avec le travail d'Emmanuel Faye, ou si l'on pose la question sous un angle qui n'a pas encore été exploré ou du moins insuffisamment, en un mot si l'on change le point de vue. Au lieu d'entreprendre de prouver qu'il n'a pas été nazi, alors qu'il l'a été, au lieu de se questionner sur le degré de son attachement au nazisme, nous proposons de poser la question suivante : pourquoi Heidegger n'aurait-il pas été nazi ? Bien entendu, nous qui

¹ Peter Sloterdijk, *La politique de Heidegger : reporter la fin de l'histoire* in *Heidegger, le danger et la promesse*, Edition Kimé, Paris, 2006, p.151.

venons dans l'après coup, nous pensons qu'il n'aurait pas dû l'être. Nous le pensons pour toutes sortes de raisons qui tiennent à la fois de ce que nous savons de la suite des événements et des valeurs démocratiques qui animent notre monde et qui sont devenues les nôtres. Johannes Fritsche dans son ouvrage, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*², constate que s'il n'y a rien dans *Sein und Zeit* qui puisse permettre de passer de la « communauté » (*Gemeinschaft*) en général à la « communauté du peuple » (*Volksgemeinschaft*)³ en particulier, c'est-à-dire d'une analyse générale de la communauté à des thèses nazies, par contre il n'y a rien dans cette œuvre qui aurait pu permettre de prévenir un tel glissement.⁴ J. Fritsche explique alors l'engagement de Heidegger par le fait que « déconstruisant » les positions philosophiques des penseurs engagés à gauche, comme Georg Lukacs ou Paul Tillich, et se situant explicitement à droite, il se démarque néanmoins des penseurs de droite qui critiquent le nazisme comme Max Scheler. Et il conclut : « *En effet, c'est dans ce sens que Sein und Zeit conduit directement au nazisme* »⁵. En d'autres termes, ayant critiqué toutes les positions philosophiques possibles de gauche comme de droite, il ne lui restait plus que celles du nazisme comme orientation et engagement possibles.

Il faut reconnaître que cette approche pour passionnante qu'elle soit, laisse sans réponse l'objection suivante : n'aurait-il pas pu déconstruire les positions de gauche, de droite et également celles de l'extrême droite, c'est-à-dire celles du nazisme ? Qu'est-ce qui l'empêchait de le faire et qui l'a conduit à adhérer au parti nazi le 1^{er} mai 1933 ?

Pour essayer de répondre à ces questions, si cela est possible, demandons-nous ce qui au sein de cette pensée aurait pu empêcher qu'il le devienne, qui aurait pu faire barrière. Si nous trouvons dans ses analyses de *Sein und Zeit* des points d'arrêt, des valeurs, des convictions qui auraient dû le conduire à ne pas adhérer, alors nous pourrions conclure qu'il a été inconséquent, qu'entre ses principes et sa pratique il y avait contradiction et comme il arrive à tout le monde de se tromper, il aurait ainsi qu'il le dit lui-même et pour faire vite, seulement commis une « grosse bêtise » et les analyses de Johannes Fritsche s'avéreraient erronées. Mais si l'on ne trouve aucun principe d'arrêt dans les textes alors les conditions de possibilité de son adhésion se précisent, cependant nous savons qu'un ensemble de conditions nécessaires n'est pas suffisant, il faut en plus que des analyses indiquent une direction qui est celle de l'engagement, à ce moment il n'y

² Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1999.

³ L'expression *Volksgemeinschaft* est une expression qui, au cours des années 1920, est devenue typiquement nazie.

⁴ « It is certainly true that nothing in *Being and Time* allows for the step from *Gemeinschaft* in general to *volks-gemeinschaft* in particular. However, it is equally true that there is nothing in *Being and time* that have prevented its author from making this specification ». J. Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1999, p. 218.

⁵ *It is in this sense that, indeed, Being and Time leads directly into nazism.* Op. cit. p. 218.

aura plus de contradiction entre la pensée et la pratique, Heidegger pourra adhérer au NSDAP. Mais est-ce le cas ? C'est ce que nous voulons savoir.

D'une hypothèse

Nous partons du problème suivant : Heidegger a-t-il pu adhérer au NSDAP sans lire une seule ligne de *Mein Kampf*? S'il n'a pas lu *Mein Kampf* que faut-il penser d'un intellectuel qui adhère à un parti sans avoir lu le seul livre du dirigeant de cette organisation ? Imagine-t-on un Louis Althusser, ou n'importe quels autres grands intellectuels, adhérer au PCF sans avoir lu Karl Marx ? Dans cette hypothèse, Heidegger aurait fait preuve de la plus grande légèreté pour ne pas utiliser un terme plus dévalorisant. Et s'il a lu *Mein Kampf*, la question qui se pose immédiatement est de se demander comment un intellectuel de son niveau n'a pas vu l'indigence conceptuelle du texte d'Hitler au-delà des dangers évidents, des énormités et des horreurs qu'il recèle ? Dans les deux cas la position politique et intellectuelle de Heidegger est inquiétante, soit au mieux la légèreté soit au pire la cécité ou l'accord. Or *Mein Kampf* paraît en 1925 pour le premier tome et en 1927 pour le second, *Sein und Zeit* paraît en février 1927. Entre 1925 et 1933, date de son adhésion Heidegger avait largement le temps de lire le pavé que constitue *Mein Kampf*. Nous savons que sa femme, Elfride, avait rejoint les jeunesses hitlériennes dès le début des années 1920⁶ et qu'elle pratiquait le prosélytisme parmi les étudiants de son mari. Elle possédait *Mein Kampf*. Dans sa préface à l'édition de poche de Heidegger, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Emmanuel Faye rapporte le témoignage de Mörchen, un des étudiants de Heidegger, à qui en 1930, Elfride, en lui montrant *Mein Kampf* a ordonné : « vous devez lire cela ! » Dans ces conditions il serait étonnant que Heidegger ait pu passer à côté de la lecture de *Mein Kampf*. Mais ce témoignage est postérieur à la période qui nous occupe. Le mystère du rapport de Heidegger à *Mein Kampf* n'en est que plus épais. Essayons à titre expérimental une confrontation entre le texte de *Mein Kampf* et celui de *Sein und Zeit*.

Heidegger explique que c'est « *parce que le Dasein est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant peut se "choisir" lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement en "apparence". S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un Dasein authentique possible, c'est-à-dire peut être à lui-même en propre* »⁷. Et il nous

⁶ Sur ce point voir Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Edition Albin Michel, Paris, 2005, p. 53ss.

⁷ Nous ne donnons pas les textes en allemand ni ne discutons les traductions habituelles tant pour *Sein und Zeit* que pour *Mein Kampf*. La question de la justesse des traductions est certes essentielle mais, pour l'heure, elle se tient au delà des préoccupations de cet essai. Nous noterons *Être et Temps* par l'abréviation SZ suivie du numéro de page de

apprend, au paragraphe 74, que « *le Dasein se choisit ses héros* »⁸. La question du choix est donc centrale dans l'analyse du *Dasein* et elle se redouble du choix d'un héros. Ce choix est une modalité existentielle d'accès à l'authenticité. Il n'est pas absurde de penser que Heidegger lorsqu'il écrit *Sein und Zeit* se vive, ou désire vivre, comme un *Dasein* authentique⁹ de même qu'un chrétien veuille vivre à l'imitation du Christ et un révolutionnaire faire la révolution, etc. Heidegger pense-t-il à un héros qu'il se serait choisi en écrivant ce passage ? Evidemment on pourrait penser à un philosophe mais aucun philosophe n'est jamais présenté comme un héros, l'histoire de la philosophie ne connaît pas l'héroïsme, au mieux elle connaît un certain cavalier qui partit d'un pas tranquille. Si aujourd'hui il est possible de dire de Jean Cavailles qu'il a été non seulement un philosophe mais également un héros en tant que résistant fusillé par les nazis, il est clair que cela ne concernait pas le Heidegger des années 1920. Hegel regardait passer à cheval l'Esprit du Monde qui se nommait Napoléon, mais Heidegger, qui pouvait-il prendre comme héros ?

Le 19 septembre 1933, il écrit à Elisabeth Blochmann que s'il était nommé professeur à Munich il aurait la possibilité « *d'approcher Hitler* » et il écrit à Einhauser : « *je ne suis pas encore lié, mais ce que je sais est que, au détriment de toute considération personnelle, je dois me décider pour la tâche par l'accomplissement de laquelle je servirai au mieux l'œuvre d'Adolf Hitler* »¹⁰. A cette date, il semble organiser sa vie en fonction de l'« œuvre » d'Hitler peut-être celui-ci est-il alors son héros ? Mais dans les années 1925 l'était-il déjà ? Nous n'en savons rien mais nous pouvons prendre cela à titre d'hypothèse et essayer de la tester. Supposons donc, pure expérience en pensée pour parler comme Galilée, que le héros du *Dasein* authentique qui se nomme Heidegger soit Adolf Hitler lui-même, qu'en résulte-t-il ?

1. Du héros au *Dasein* authentique.

Cela oblige à admettre qu'Adolf Hitler lui-même est conçu comme un *Dasein* authentique et que donc il doit avoir choisi un héros. Or il se trouve que *Mein Kampf* s'ouvre par un hommage

l'édition allemande, et s'il n'y a pas de contre indication, il s'agira de la traduction d'Emmanuel Martineau, éditions Authentica, Paris, 1985. Le texte cité est : *SZ.* p. 42-43.

⁸ *SZ.* p. 385. Martineau traduit en mettant le pluriel à héros or dans le texte allemand héros est au singulier.

⁹ Que Heidegger se pense comme un *Dasein* authentique nous en voyons la preuve dans la première phrase du § 6 de *Sein und Zeit*. Heidegger écrit : « *Toute recherche – à commencer par celle qui se ment dans l'orbe de la question centrale de l'être – est une possibilité ontique du Dasein* [*SZ.* p. 19] ». Il décrit sa propre recherche comme accomplie par un *Dasein*. S'il ne dit pas que celle-ci ne peut être menée que par un *Dasein* authentique c'est parce qu'en ce début de *Sein und Zeit*, la distinction entre ces deux modes d'existence du *Dasein* n'est pas formalisée. Mais il est clair qu'une telle recherche sur la question centrale de l'être ne peut être menée que par un *Dasein* qui a fini d'errer dans la quotidienneté et qui est ouvert (donc dans la vérité) à la question de l'être, bref par un *Dasein* authentique. Et comme c'est lui qui accomplit cette recherche, il est un *Dasein* authentique.

¹⁰ Sur ce point voir E. Faye, op. cit. p. 83.

aux premiers martyrs de la cause nazie. Hitler, après avoir énuméré les noms, prénoms, professions et dates de naissance de ces hommes, écrit : « *les autorités nationales refusèrent, après leur mort, une sépulture commune à ces héros. A leur mémoire commune je dédie le premier volume de cet ouvrage, afin que leur martyre rayonne constamment sur nos partisans* »¹¹. Le thème des héros est récurrent dans *Mein Kampf*, ils sont d'abord et surtout, les soldats allemands morts durant la première guerre mondiale. Ainsi évoquant la défaite, il écrit : « *C'était donc pour cela que le soldat allemand, épuisé par les nuits sans sommeil et les marches interminables, avait tenu bon sous l'ardeur du soleil et les tempêtes de neige ? Etait-ce pour cela qu'il avait subi l'enfer du feu roulant et la fièvre du combat de gaz, sans fléchir, se souvenant toujours de son unique devoir : préserver la patrie contre le danger de l'ennemi ? Véritablement, ces héros méritaient aussi que leur fût érigée une pierre :*

Passant, toi qui vas en Allemagne, apprends au pays que nous gisons ici, fidèles à la patrie et obéissants au devoir »¹². Ces hommes, morts lors du putsch raté de Munich en 1923, sont assimilés par Hitler aux soldats qui ont péri pour la défense de la patrie. Il faut alors comprendre qu'ils ne sont pas des héros à titre individuel, leur héroïsme réside dans leur croyance commune « *en la résurrection de leur peuple* »¹³. C'est pour cela qu'Hitler voulait qu'ils aient une seule sépulture et qu'il les associe dans une même mémoire. Il y a chez le héros hitlérien une perte d'individualité, il ne vaut que par la fusion dans un ensemble, par le sacrifice pour un projet, celui du patriotisme, celui de la résurrection du peuple. L'individu par lui-même n'a pas de valeur, il ne vaut que par sa participation à un tout.

D'ailleurs Hitler parle du « *soldat allemand* » au singulier. L'usage du singulier intègre tous ces morts dans une unité supérieure, celle de la *race*¹⁴ pour parler comme Hitler.

Qu'en est-il du *Dasein* ? Il ne faut pas oublier une caractéristique fondamentale du *Dasein*. Il existe essentiellement en tant qu'*être-avec*¹⁵. « *Comme être-avec, le Dasein « est » donc essentiellement en vue d'autrui* »¹⁶. Et « *si le Dasein destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui son provenir et un co-provenir, il est déterminé comme co-destin, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple* »¹⁷. Ainsi il existe un co-destin entre ces différents être-là. Or « *le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-l'un-l'autre ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets* »¹⁸. Dans ce cas aussi il y a absorption de l'individu dans une entité qui le dépasse. Et il y a d'autant moins de différence entre les positions d'Hitler et de Heidegger que le *Dasein*

¹¹ MKf, p.15 de l'édition française. Nous noterons MKf suivi de la pagination française pour les références à « *Mon Combat* », édition, N.E.L., Paris.

¹² MKf, p. 204.

¹³ MKf, p. 15.

¹⁴ De nombreuses références dans MKf.

¹⁵ SZ, p.120. « *L'énoncé phénoménologique : Le Dasein est essentiellement constitué par l'être-avec a un sens ontologico-existential.* »

¹⁶ SZ, p. 123.

¹⁷ SZ, p. 384.

¹⁸ SZ, p. 384.

possède un projet comme le héros hitlérien. Il est clair que *le soldat allemand* devient un héros en mourant au combat et tout combattant sait que la mort est sa possibilité la plus immédiate. Il est non moins clair que la fin de l'être-jeté qu'est le *Dasein* authentique est d'être un être pour la mort car « le verbe mourir est (..) réservé à la guise d'être en laquelle le *Dasein* est pour sa mort »¹⁹. C'est pour cela que Heidegger peut écrire : « Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et « provisoire » ; seul l'être libre pour la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette son existence dans la finitude. La finitude saisie de l'existence arrache à la multiplicité sans fin des possibilités immédiatement offertes de la complaisance, de la légèreté, de la dérobade et transporte le *Dasein* dans la simplicité de son destin »²⁰. Le « soldat allemand » et le *Dasein* ont la même finalité : être des êtres authentiques et devenir soit un héros soit un *Dasein authentique* et cela en faisant face à la mort dans la simplicité de leur destin.

Ainsi le *Dasein authentique* a-t-il la même structure que le héros au sens hitlérien, il perd son individualité dans un ensemble qui le dépasse et qui lui impose un destin. On peut cependant soutenir pour essayer de sauver Heidegger de cette proximité que Heidegger et Hitler ont la même analyse non pas parce que Heidegger aurait lu Hitler, l'inverse étant impensable *Mein Kampf* ayant été écrit avant la parution de *Sein und Zeit*, mais parce que nos deux auteurs auraient tiré la même leçon de la première guerre mondiale. Cela est d'autant plus plausible que l'analyse heideggérienne pourrait s'appliquer également aux héros français. Ainsi on lit sur un monument qui se trouve à Compiègne à la gloire de Georges Guynemer, le grand aviateur français abattu par la chasse allemande, le texte suivant : « Héros légendaire, tombé en plein ciel de gloire après trois ans de lutte ardente. Restera le plus pur symbole des qualités de la race : ténacité indomptable, énergie farouche, courage sublime, animé de la foi la plus inébranlable dans la victoire. Il lègue au soldat français un souvenir impérissable qui exaltera l'esprit de sacrifice et provoquera les plus nobles émulations. » Qu'en France on trouve la même rhétorique qu'en Allemagne sur les héros de la guerre ne permet pas de comprendre pourquoi le *Dasein authentique* calque certains existentiels sur le héros qu'il soit allemand ou français ! Il faut poursuivre l'enquête.

2. « On voulait échapper au destin et ce fut en vain. »²¹

Nous venons de voir qu'il y a un co-destin pour le *Dasein* en tant qu'il est un être-avec avec autrui. Mais que faut-il entendre par destin ? « Par ce terme, écrit Heidegger nous désignons le provenir

¹⁹ SZ. p. 247.

²⁰ SZ. p. 384.

²¹ Hitler dans *Mein Kampf*. MKf. p. 144.

originnaire du Dasein inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie »²².

Nous examinerons cette définition du destin en quatre points : A) Le provenir originnaire et l'être-en-dette, B) Le problème de la résolution, C) La liberté pour la mort, D) Héritage et liberté.

A) Le provenir originnaire et l'être-en-dette.

Tout d'abord comment comprendre le provenir originel du *Dasein* ? Il est nécessaire de rentrer dans les explications à partir des analyses de ce que Heidegger nomme l'être-en-dette. Cette catégorie²³ joue un rôle central dans les analyses de *Sein und Zeit*. Elle apparaît dans l'ouverture du chapitre II de la deuxième partie lorsqu'après les analyses concernant l'être-pour-la-mort Heidegger en vient à la recherche d'un *Dasein* authentique. « *L'appel de la conscience a le caractère de l'ad-vocation du Dasein vers son pouvoir-être Soi-même le plus propre, et cela selon la guise de la con-vocation à son être-en-dette le plus propre* »²⁴. Cet appel de la conscience est la voix de la conscience morale. Son analyse part donc d'un niveau ontique car même dans le monde du *On* il y a des traces ou des manifestations de l'authenticité possible du *Dasein*, sans cela Heidegger ne pourrait tout simplement pas remonter au Soi-même le plus propre du *Dasein*. La manifestation de cette authenticité est la conscience morale. La morale est alors une dimension de *Sein und Zeit* en tant

²² SZ. P. 384.

²³ Nous nommerons ainsi les « notions » heideggériennes bien que nous sachions que pour lui il s'agit d'*existentiaux* : Heidegger ne prétend pas faire une analyse du *Dasein* d'un point de vue épistémologique mais d'une point de vue ontologique et existentiel, l'existential étant un catégorie de l'existence ontologique de l'homme ou du *Dasein* dans son vocabulaire, mais comme il s'agit d'une notion phénoménologique décrivant l'existence et nous apportant des connaissances sur l'homme, nous garderons le concept de catégorie. Nous utilisons le concept d'ontologie à propos des positions de Heidegger et cela malgré l'affirmation de François Raffoul selon laquelle « *il n'y a pas d'ontologie heideggérienne : la pensée de l'être n'est rigoureusement pas une ontologie* » [L'être et l'autre, sur la lecture lévinassienne de Heidegger in Heidegger, le danger et la promesse, éditions Kimé, Paris, 2006, p. 100]. Il se justifie de la façon suivante : « *Heidegger soumettra l'ontologie à une destruction ou une déconstruction radicale* » (ibidem). Or cela n'est pas vrai. Heidegger ne veut détruire que l'histoire de l'ontologie, ce qui est différent d'une destruction de l'ontologie, pour mettre à la place une autre histoire de l'ontologie et une autre ontologie. Heidegger présente ainsi son travail : « *Mais si la question de l'être requiert elle-même que soit reconquise la transparence de sa propre histoire, alors il est besoin de ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle. Cette tâche, nous le comprenons comme destruction* » [SZ. p.22]. La destruction est ainsi une critique géologique et archéologique de l'histoire traditionnelle de l'ontologie. La fonction de cette destruction est paradoxalement de ranimer cette tradition. La question est alors de savoir pourquoi il utilise le verbe « détruire » et la notion de « destruction » pour désigner une entreprise de critique réanimatrice ? Nous savons que pour Kant la métaphysique est un champ clos où s'affrontent indéfiniment les différentes positions métaphysiques mais que rien ne s'y détruit. La destruction n'appartient pas à l'entreprise philosophique, la critique et la réfutation sont philosophiques mais, à notre connaissance, la destruction n'appartient pas à l'arsenal critique de la philosophie. D'où Heidegger importe-t-il ce terme ? Peut-être est-ce une invention de sa part ? Il y a cependant un point qui interroge. Dans *Mein Kampf*, Hitler pose la question suivante : « *est-il possible, en somme, d'exterminer avec l'épée une conception de l'esprit ?* [MKf. p.171] et il répond : *l'emploi de la force physique toute seule, sans une force morale basée sur une conception spirituelle, ne peut jamais conduire à la destruction d'une idée ou à l'arrêt de sa propagation, sauf si l'on a recours à une extermination impitoyable des derniers tenants de cette idée et à la destruction des dernières traditions* » [ibidem]. Il y a dans ce cas un parallèle des plus désagréables dans l'usage de ce terme de « destruction » que rien ne justifie chez Heidegger puisqu'il s'agit d'un exercice de critique classique. La notion de « destruction » ne fonctionne pas chez Heidegger comme une notion originale mais comme un signal.

²⁴ SZ.p. 269.

qu'instance de l'universalité possible. « Dans toutes les expériences de conscience, l'appel (de celle-ci) (..) renvoie comme dans la conscience admonitrice, à une « dette » possible ». Et « ce « en-dette » est expérimenté si « unanimement » dans les expériences et les explications de la conscience »²⁵. Ainsi la conscience fait alors appel vers l'être-en-dette. Cette catégorie assure la trajectoire du *Dasein* inauthentique vers le *Dasein* authentique. Elle se manifeste comme souci car celui-ci est pensé par rapport à l'être-en-dette²⁶. En ce sens, la catégorie d'être-en-dette est bien l'aboutissement des analyses de la quotidienneté du *On*. A partir de cette catégorie Heidegger introduit celle de résolution car « résolution veut dire : se laisser pro-voquer à l'être-en-dette le plus propre »²⁷. Et avec la résolution « nous avons été conduits devant la vérité originiaire de l'existence »²⁸. Et comme « l'unité originiaire de la structure du souci réside dans la temporalité »²⁹, il en résulte que l'être du *Dasein* en tant que temporalité possède une condition de possibilité, sans doute la première mais nous laissons ce point de côté, dans l'être-en-dette. Cette catégorie est une matrice, un carrefour entre inauthenticité et authenticité. La structure de cette catégorie revêt donc la plus haute importance, elle donne le sens du provenir originel.

Pour comprendre cette catégorie, il faut souligner deux points. Tout d'abord il est nécessaire de se situer au niveau ontologique. L'être-en-dette qu'il vise n'est pas descriptible phénoménologiquement. Ensuite, et normalement le concept de dette implique un autre par rapport auquel nous sommes en dette, mais lorsqu'on a affaire à un autre, nous avons affaire « aux phénomènes de dettes vulgaires »³⁰, il existe ainsi une catégorie non vulgaire de l'être-en-dette propre qui exclut tout rapport à un autre. Le renversement de sens est alors le suivant : « l'être-en-dette ne résulte pas d'abord d'un endettement, mais inversement, (..) celui-ci ne devient possible que « sur le fondement » d'un être-en-dette originiaire »³¹. Au début n'était pas l'acte de s'endetter mais l'état ou plutôt la situation originiaire de dette du *Dasein* qui est un fondement, une cause. Le *Dasein* n'est pas endetté par un processus d'endettement mais ce processus n'est lui-même possible que parce que par avance, a priori, l'être du *Dasein* est un être-en-dette, ce qui ne peut signifier que deux choses : soit être en dette par rapport à soi-même soit être en dette par rapport à l'Être.

Soit la première possibilité : être en dette par rapport à soi-même.

²⁵ SZ. p. 281.

²⁶ SZ : « La conscience est l'appel du souci, venu de l'étrang(ér)eté de l'être-au-monde qui convoque le *Dasein* à son pouvoir être-en-dette le plus propre. » p. 289.

²⁷ SZ. p. 305 et « La résolution devançante comprend le *Dasein* en son être-en-dette le plus propre. » p. 325.

²⁸ SZ. p. 307.

²⁹ SZ. p. 327.

³⁰ SZ. p. 283.

³¹ SZ. p. 284.

Heidegger pose la question suivante : « *la dette n'«est»-elle « là » que si une conscience de dette s'est éveillée, ou bien le fait même que la dette « sommeille » n'annonce-t-il pas l'être-en-dette originaire ?* »³² Il répond : « *Plus originaire que tout savoir le concernant est l'être-en-dette. Et c'est seulement parce que le Dasein, au fond de son être, est en-dette, et, en tant qu'échéant et jeté, se le referme à lui-même, que la conscience est possible, si tant est que l'appel donne fondamentalement cet être en-dette à comprendre* »³³. Il faut alors dire que le Dasein est en-dette en tant qu'il est lui-même, il est en-dette en tant que tel. Il est ainsi enclos en lui-même en tant qu'être-en-dette. Et en effet le Dasein en tant qu'il est fondamentalement existence ne manque essentiellement de rien car Heidegger soutient que « *rien ne peut manquer essentiellement à l'existence* »³⁴. L'être-en-dette doit être pensé en lui-même, tel quel, car « *l'idée de dette doit non seulement être haussée au-dessus du domaine de la préoccupation calculatrice, mais encore dégagée de tout rapport à un devoir et à une loi en infraction auxquels quelqu'un se chargerait d'une dette (faute)* »³⁵. De même, il est impensable par rapport au Dieu des traditions monothéistes. « *L'être-en-dette appartenant originairement à la constitution d'être du Dasein doit être soigneusement distingué du status corruptionis au sens théologique. Certes, la théologie peut trouver dans l'être en dette existentiellement déterminé une condition ontologique de sa possibilité factice. Cependant, la dette contenue dans l'idée de ce status est un endettement factice absolument spécifique. Il a son attestation propre, qui demeure fondamentalement fermée à toute expérience philosophique. L'analyse existentielle de l'être-en-dette ne prouve rien, ni pour ni contre la possibilité du péché* »³⁶. Heidegger ferme toutes les portes et toutes les fenêtres : théologiques, psychologiques, économiques, juridiques, pour penser l'être-en-dette. On ne peut que penser que l'être-en-dette ontologique est une monade. Le problème est alors de savoir comment sortir de cet être sans recourir à la théologie, à la psychologie, à l'économie, au droit et sans penser l'ouverture, l'Erschlossenheit, puisque nous avons vu que le Dasein est essentiellement être-avec ?

Heidegger indique : « *Néanmoins, il y a dans l'idée du en-dette le caractère du ne-pas* »³⁷. Il n'explique pas comment il passe du en-dette au ne-pas. Or toute l'analyse qui suit de l'être-en-dette repose sur ce passage. Et comme la résolution dépend de l'être-en-dette et que le destin et l'historicité dépendent de la résolution, l'ensemble de la démarche heideggérienne est suspendu à un glissement de sens non explicite. Comment peut-on passer du en-dette au ne-pas ? Comment un ne-pas peut-il caractériser le Dasein en tant qu'être-en-dette ? Soit il y a là un coup de force de l'analyse et il n'y a pas d'explication possible, soit il y a une explication que Heidegger ne donne pas. On pourrait penser que le ne-pas en tant que négation est une occurrence logique et qu'en

³² SZ. p. 286.

³³ SZ. p. 286.

³⁴ SZ. p. 283.

³⁵ SZ. p. 283.

³⁶ SZ. p. 306 note 1.

³⁷ SZ. p. 283.

tant qu'être ontologique le *Dasein* inclut le *ne-pas* à titre constitutif. Mais cette explication est peu plausible car alors pourquoi vouloir passer par un *être-en-dette* qui n'est en dette à l'égard de personne, et donner un sens totalement inhabituel³⁸ à cette notion ? De plus ce serait réduire l'ontologique au logique et nous serions chez Hegel et non chez Heidegger. Françoise Dastur introduit le *ne-pas* ainsi : « *l'existant advient à son être propre lorsqu'il comprend qu'il y a l'ouverture et non pas seulement la fermeture et que ce « non pas » ne signifie pas une remarque subsidiaire, mais la condition même de possibilité de l'ouverture comme telle. Il s'agit en effet pour le Dasein de comprendre qu'il est de fait ouvert, mais qu'il pourrait ne pas l'être et que la fermeture totale, c'est-à-dire la mort en tant que constamment imminente, le menace tant qu'il existe* »³⁹. Le non pas, soit le *ne-pas* de la traduction d'E. Martineau, arrive lorsque le *Dasein* comprend la réalité de l'ouverture : il *n'est pas* que fermeture. Mais alors ce *ne-pas* ou ce « non pas » n'est possible que par la dualité fermeture/ouverture. Il faut un autre que la fermeture, c'est-à-dire un autre que l'*être-en-dette* et nous demeurons dans le sens vulgaire de la dette. Mais en plus il faut la compréhension de cette situation soit le retour réflexif sur la réalité du *Dasein* et par là la conscience. Françoise Dastur essaie de suppléer à l'absence de justification du passage de l'*être-en-dette* au *ne-pas* mais c'est en se situant au niveau ontique et non pas ontologique, d'ailleurs elle écrit : « *Il s'agit en effet pour le Dasein de comprendre qu'il est de fait ouvert* »⁴⁰. Ainsi le *ne-pas* est la conséquence de la réflexivité. Heidegger ne le dit jamais car sa volonté est de se démarquer de Descartes et d'une façon plus générale de toutes les philosophies de la conscience antérieures à *Sein und Zeit* puisque celles-ci impliquent un oubli de l'ontologie en tant que telle. Encore plus précisément le *ne-pas* tient tout entier en ce que dans *Sein und Zeit* la conscience dans le phénomène de l'appel se dédouble en appelant et appelé⁴¹ et alors nous devons dire que l'appelant *n'est pas* l'appelé et réciproquement l'appelé *n'est pas* l'appelant. Mais cela n'est pas vrai pour Heidegger. Pour lui, l'*être-en-dette* est ontologiquement premier. La conscience de la dette n'est que seconde en tant qu'elle n'a d'existence qu'à un niveau ontique. La condition de possibilité de la conscience même est l'existence de l'*être-en-dette*. L'*être-en-dette* se veut alors le roc ontologique sur lequel s'articule non seulement la conscience mais également le *souci* (« *l'être-en-dette constitue l'être que nous appelons le souci* »⁴²), la résolution, le destin, etc.

Une fois le *ne-pas* admis, mais pour nous il sort comme un lapin du chapeau d'un prestidigitateur, Heidegger souligne que l'idée de *en-dette* implique l'idée de responsabilité. Mais

³⁸ Heidegger dans ses textes ultérieurs précisera l'usage qu'il a de donner un sens totalement contraire au sens habituel en comparant sa démarche à celle de Platon lorsqu'il détourne le sens du mot Eidos. Heidegger indique ce point dans sa conférence sur *La question de la technique*. Cf. Martin Heidegger, *La question de la technique*, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, collection Tel, 2001, p. 26-27.

³⁹ Françoise Dastur, *Présent, présence et événement chez Heidegger*, texte du recueil *Heidegger, le Danger la promesse*, Editions Kimé, Paris, 2006, p.116.

⁴⁰ Voir référence précédente. Souligné par nous.

⁴¹ SZ. p. 275 *Dans la conscience le Dasein s'appelle lui-même.*

⁴² SZ. p. 286.

cela fait à nouveau problème car le concept de responsabilité implique la distinction du responsable et de l'objet ou l'acte ou l'être dont on est responsable, il implique donc l'existence d'un autre quel qu'il soit et alors l'analyse de *l'être-en-dette* au niveau ontologique ne tient pas puisqu'il a réintroduit un autre et que nous nous retrouvons au niveau d'un phénomène de dette vulgaire. Il n'est plus un roc ontologique ou alors il n'est pas responsable et la suite de l'analyse tombe. On ne voit pas comment l'idée de responsabilité n'impliquerait pas la scission du responsable et de l'objet ou de l'acte ou de l'être sur lequel porte la responsabilité et ainsi la scission constitutive de la conscience, il en résulte que la conscience est première ou du moins qu'elle est une réalité ontologique indépendante de *l'être-en-dette*. Ainsi, de notre point de vue, l'existential *être-en-dette* ne sert à rien car il est impossible d'y trouver le *ne-pas*. Le cœur de l'ontologie heideggerienne est troué. Quoi qu'il en soit de cette critique, finissons d'exposer la position de Heidegger puisque de son point de vue cette critique est un non-sens.

La responsabilité signifie, d'après lui, aussi bien « être cause de » ou encore « être fondement de », ou encore « être origine de ». Il se trouve alors que le *Dasein* est responsable de soi, et donc responsable, c'est-à-dire fondement d'un *ne-pas*, autrement dit un « être-fondement d'une nullité »⁴³. Que signifie cette nullité ? Tout d'abord ceci que « le *Dasein* est jeté – il n'est pas porté à son *Là par lui-même* »⁴⁴. Et en effet nous ne choisissons pas de naître ou de ne pas naître, d'arriver dans un lieu (dans un *Là*) et être au monde. En ce sens, le *Dasein* est un être-jeté. Un vocabulaire plus classique traduit ce fait en disant que l'homme est un être contingent. J'existe certes mais j'aurais pu ne pas exister. « Être-fondement, c'est-à-dire exister comme jeté, implique que le *Dasein* reste constamment en deçà de ses possibilités. Il n'est jamais existant avant son fondement, mais toujours seulement à partir de lui et comme tel. Être-fondement signifie par conséquent : fondamentalement, n'être jamais en possession de son être le plus propre »⁴⁵. En d'autres termes, mon existence ne m'appartient pas, elle n'appartient d'ailleurs à personne, c'est la signification d'être d'un être-jeté. Le *Dasein* est donc responsable de ne pas être l'auteur de son existence, c'est pourquoi « l'appel advoque le *Dasein* en tant que « coupable »⁴⁶ et à ce titre il est coupable d'exister sans être l'auteur de lui-même. Il est donc *en-dette* à l'égard de sa propre existence. S'il n'existe pas il ne doit rien à personne, s'il existe il doit son existence à un « x », il est donc en dette. Mais comme il n'y a personne, à moins que ce « x » soit l'Être lui-même, ce que nous examinerons dans le paragraphe suivant, à qui attribuer ce « x », son existence repose sur un rien, il est en dette à l'égard de rien et ainsi « être-fondement signifie par conséquent : fondamentalement, n'être jamais en possession de son être le plus propre »⁴⁷. Le provenir

⁴³ SZ. p. 283.

⁴⁴ SZ. p. 284.

⁴⁵ SZ. p. 284.

⁴⁶ SZ. p. 281.

⁴⁷ SZ. p. 284.

originnaire du *Dasein* est donc un rien qui entraîne une non-possession de soi. Cette déchéance originelle précipite le *Dasein* dans l'existence en tant qu'*être-jeté*.

Soit la deuxième possibilité : être en dette par rapport à l'Être.

Paul Ricoeur portait un jugement négatif sur l'ontologisation de la dette par Heidegger. Après avoir expliqué les positions de Heidegger, il concluait : « *Ecouter la voix de la conscience signifierait être-enjoint par l'Autre. Ainsi serait fait droit à la notion de dette que Heidegger a trop vite ontologisée aux dépens de la dimension éthique de l'endettement* »⁴⁸. Le *Dasein* serait *en-dette* par rapport à l'Être. La question alors est de savoir si par là ne se trouve pas réintroduit la dimension d'un Autre. L'Être est autre que le *Dasein*. L'Être n'est pas le *Dasein* et le *Dasein* n'est pas l'Être, il est ouverture sur l'Être. L'apparition du *ne-pas* est dans ce cas compréhensible, elle se déduit de la différence ontologique qui est par avance déjà-là. Mais alors, il est difficile de voir en quoi l'*être-en-dette* possède un intérêt pour poser la question de l'ouverture du *Dasein* si a priori le *Dasein* est un être ouvert. Ainsi François Raffoul n'a nullement besoin de l'*être-en-dette* pour passer de l'ego refermé sur lui-même, qu'il critique comme étant non heideggérien, au *Dasein*. « *Le solipsisme existentiel désigne la solitude, l'esseulement ou l'individuation de l'existant. Or l'existant est essentiellement défini par l'ouverture à l'étant. Il faudra ainsi penser ensemble l'individuation sur soi et l'ouverture à l'étant autre, et à autrui. L'être-seul ne signifie plus ici la fermeture sur soi. Le solus ipse, loin de signifier la clôture d'un ego sur lui-même à partir de la réduction-destruction du monde, ouvre au contraire au tout de l'étant* »⁴⁹. Enfin, dans le paragraphe 58 de *Sein und Zeit* qui traite explicitement de l'*être-en-dette*, Heidegger n'effectue aucun passage explicite entre l'*Être-en-dette* et l'Être et cette absence tient à une solide raison : l'Être se trouverait responsable de l'existence du *Dasein* et occuperait la même position structurale que le Dieu de la théologie alors que nous avons vu que dans la note 1 de la page 306, il s'en démarque. A moins qu'il faille voir dans cette note, une dénégation et par contrecoup la confirmation que le « x » est bien l'Être. Mais c'est là entrer dans une interprétation psychanalytique de la pensée de Heidegger et nous ne voulons pas nous y risquer, l'analysé n'étant plus là pour associer librement. Il faut alors admettre que l'*être-en-dette* n'est pas en dette par rapport à l'Être.

B) Le problème de la résolution.

⁴⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions de Seuil, Paris, 1990, p. 405.

⁴⁹ François Raffoul, *L'être et l'autre, sur la lecture lévinassienne de Heidegger*, dans *Heidegger, le danger et la promesse*, Editions Kimé, Paris, 2006, p. 103.

Nous pouvons maintenant aborder la nature de la résolution. Que faut-il entendre par là ? Nous étions parti de la définition suivante du Destin : « Par ce terme, nous désignons le *provenir originaire* du *Dasein* inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie »⁵⁰. Nous savons maintenant ce qu'est le *provenir* originel inclus dans la résolution. La résolution comporte à titre essentiel l'*être-en-dette* en tant que fondement, cause d'une non-appartenance du *Dasein* à lui-même. Le problème est de comprendre comment un tel être peut accéder à quelque chose comme une résolution, c'est-à-dire à une détermination venant de lui alors qu'il est dans son être originaire une indétermination radicale.

Or, « la résolution a été déterminée comme le se-projeter ré-ticent, prêt à l'angoisse, vers l'*être-en-dette propre* »⁵¹. Il faut continuer l'analyse de la situation de l'*être-en-dette*. Dans cette situation de déchéance originaire, le *Dasein* peut faire une chose : essayer de répondre à l'appel de la conscience. « Dans la conscience, le *Dasein* s'appelle lui-même »⁵². Et « dès lors, l'entendre correct de l'appel équivaut à un se-comprendre en son pouvoir-être le plus propre »⁵³. Cela nécessite que le *Dasein* possède une ouverture à son être et tout spécialement à son être en tant qu'*être-en-dette*. Cette relation entre l'appelant et l'appelé donc cette relation du *Dasein* à lui-même, lui permet de comprendre sa possibilité la plus propre d'existence, à savoir exister comme « être-fondement qui n'est jamais en possession de son être le plus propre » mais par là il se choisit lui-même comme existant. Cette situation constitue « le devenir-libre du *Dasein* »⁵⁴. Il s'est choisi, il est devenu libre. L'*être-en-dette* permet ainsi, d'après Heidegger, au *Dasein* en tant qu'il s'accepte comme fondement d'une nullité d'être, de devenir-libre. La liberté dans ce passage essentiel de *Sein und Zeit* n'est pas une propriété du *Dasein*, elle est une possibilité de devenir de celui-ci. Ainsi en 1932 dans sa conférence *De l'essence de la Vérité*, il dira « la liberté *ek-sistante*, comme essence de la vérité, n'est pas une propriété de l'homme mais que celui-ci n'*ek-siste* qu'en tant que possédé par cette liberté »⁵⁵. Dans les deux cas, la liberté n'est pas une propriété du *Dasein* mais en 1927, celle-ci dépend du devenir du *Dasein* ce qui n'est plus le cas cinq ans après, c'est lui qui dépend d'elle. Il y a comme un léger tournant dans les positions de Heidegger sur la liberté. Mais pour l'heure, le *se-choisir* en tant que choix de l'*être-en-dette* permet au *Dasein* « d'avoir-conscience en tant qu'être-libre pour l'être-en-dette le plus propre. Comprendre l'*ad-vocation* (l'appelé) signifie : vouloir avoir-conscience »⁵⁶. Mais le vouloir avoir-conscience de soi comme être-jeté et être-en-dette engendre l'angoisse en tant que tonalité ontologique du *Dasein* face au rien qui le

⁵⁰ SZ. P. 384.

⁵¹ SZ. p. 382. Il renvoie au § 60 p. 295, la définition apparaît p. 297.

⁵² SZ. p. 275.

⁵³ SZ. p. 287.

⁵⁴ SZ. p. 287

⁵⁵ *De l'essence de la vérité*, in *Questions I*, Gallimard, col. Tel, Paris 2003, p.179.

⁵⁶ SZ. p. 288.

constitue. Si le *Dasein* ne fuit pas cette angoisse, et lui fait face en demeurant ouvert à celle-ci, il devient résolu dans la vérité de son existence. La résolution d'exister s'atteste alors dans la Vérité et le *Dasein* devient authentique. S'il fuit ce moment constitutif, voulant l'oublier dans la quotidienneté, il disparaît dans le *On*, fuyant le devenir-libre et authentique, il devient un *Dasein inauthentique*, c'est la seconde possibilité d'existence qui s'articule sur l'*être-en-dette* mais elle ne concerne pas notre analyse.

Il apparaît clairement que l'*être-en-dette* est une catégorie essentielle du *Dasein*. Elle est une matrice où s'articule le passage de l'inauthenticité à l'authenticité, le passage de l'étantité du *Dasein inauthentique* qui se perd dans la factualité au *Dasein authentique* ouvert à la vérité de l'Être. Ainsi dans *Sein und Zeit* il n'existe pas de coupure entre l'étant et l'Être. Le *Dasein* n'accède à l'Être qu'à partir de ce qui est le socle commun de l'inauthenticité et de l'authenticité, savoir l'*être-en-dette* mais cette matrice ainsi que nous avons essayé de le montrer est vide ou indéterminé comme on voudra. C'est bien là tout le problème car la négation sous la forme du *ne-pas* est inscrite au sein de l'être du *Dasein* et c'est une véritable dialectique entre ouverture et fermeture, entre Être et Néant qui permet à Heidegger d'établir les autres catégories et de parvenir au *Dasein* authentique. Le cœur de *Sein und Zeit* est ainsi d'essence hégélienne.

C) La liberté pour la mort.

Dans la déchéance de l'*être-jeté* s'origine l'*être-pour-la-mort*, le passage de l'un à l'autre se nomme existence et même existence authentique car « avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir être le plus propre »⁵⁷. Nous avons maintenant le problème suivant comment peut-il y avoir un pouvoir être le plus propre du *Dasein* alors que nous avons vu que « son fondement est de n'être jamais en possession de son être le plus propre »⁵⁸. Nous venons de voir comment la résolution permet de s'approprier de façon authentique l'existence mais maintenant il s'agit de s'approprier sa propre mort, or la mort est le moment de la perte de l'existence que l'on vient péniblement de conquérir. Il y a ici une difficulté. La résolution rend sienne l'*être-en-dette* du *Dasein* mais cet être est une nullité comme nous l'avons vu, mais la mort pour Heidegger « est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même à chaque fois à assumer. Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être »⁵⁹. La mort réduit le *Dasein* à n'être rien. Mais l'*être-en-dette* est également un rien. De

⁵⁷ SZ. p. 250.

⁵⁸ SZ. p. 284.

⁵⁹ SZ. p. 250.

l'être-en-dette à *l'être-pour-la-mort*, du rien au rien, tel est le parcours du *Dasein*. La résolution qui maintient la vérité du *Dasein* comme rien en se reconnaissant comme *être-pour-la-mort* ne fait que le maintenir dans la même vérité, donc dans la même authenticité. Il y a donc un devenir-libre pour la mort. C'est la résolution⁶⁰ qui permet, comme dans le cas de *l'être-en-dette*, que *l'être-pour-la-mort* devienne le pouvoir le plus propre du *Dasein* authentique : celui-ci ne périt pas, il meurt⁶¹. Le se-projeter de la résolution est donc aussi bien un arrachement à *l'être-en-dette* vers le choix libre de la mort. Le se-projeter de la résolution est non seulement un en-avant, une anticipation de la mort mais aussi un retour vers le rien de *l'être-en-dette*. Ou encore, il ne peut y avoir un en-avant que par un retour. Ce mouvement d'un en-avant qui n'est possible que par un retour, Heidegger y insiste de la façon suivante : « *Dans la mesure où il y va pour le Dasein – comme souci – de son être, il se convoque lui-même – en tant que on factice-échéant – à son pouvoir-être depuis l'étrang(er)eté. L'appel est rappel qui pro-voque ; qui pro-voque : à la possibilité d'assumer soi-même en existant l'étant qu'il est ; il est rappel : à l'être-jeté, afin de comprendre celui-ci comme le fondement nul qu'il a à assumer dans l'existence. Le rappel pro-voquant de la conscience du Dasein à comprendre qu'il doit – à titre de fondement nul de son projet nul se tenant dans la possibilité de son être – se ramener de la perte dans le On vers lui-même, autrement dit qu'il est en dette* »⁶². Le rappel de son fondement nul de son projet nul est la condition de possibilité pour l'appel à la vie authentique. Le *Dasein* ne peut devenir authentique que par un rappel, c'est-à-dire un « héritage » personnel de soi à soi. Ainsi le thème de l'héritage est la conséquence de la structure du *Dasein* en tant qu'*être-en-dette* et qu'*être-pour-la-mort*. Là se trouve l'origine des analyses du paragraphe 74 de *Sein und Zeit* concernant l'héritage qui consiste également à se choisir un héros. Or comme ce paragraphe est, ainsi que nous le verrons, structurellement proche des analyses de la *Volks-gemeinschaft* hitlérienne, il y a un rapprochement entre l'ontologie heideggerienne et certains aspects de *Mein Kampf*. Le *Dasein* hérite du rien originel et se projette vers le rien de la mort. Et ainsi le *Dasein* est histoire par et grâce à la résolution qui constitue *l'être-en-dette* comme être sien. Ainsi il sort de l'indétermination du rien. « *L'indétermination existentielle, déterminée à chaque fois dans la seule décision de la résolution, possède sa détermination existentielle* »⁶³. Le choix de la contingence que la résolution effectue en choisissant *l'être-jeté* comme *jeté-là* (*Da-sein*) la mue en existence: c'est le seul choix authentique possible. Le destin va pouvoir maintenant être pensé.

⁶⁰ « Il n'y a donc de résolution qu'en connexion avec un être proprement en vue de la mort, ce que Heidegger a nommé devancement, et c'est la raison pour laquelle ces deux moments vont se trouver réunis dans la résolution devançante pour former le pouvoir-être-un-tout existentiellement propre au Dasein. » Françoise Dastur, op. cit. p. 116.

⁶¹ SZ. p. 247 : « S'il est vrai que le Dasein « a » sa mort physiologique, biologique – non point ontiquement isolée, certes, mais codéterminée par son mode d'être originel -, qu'il peut même finir sans à proprement parler mourir, et s'il est vrai, d'un autre côté, que le Dasein en tant que tel ne périt jamais simplement, nous caractériserons ce phénomène intermédiaire par le terme de décéder, le verbe mourir étant au contraire réservé à la guise d'être en laquelle le Dasein est pour sa mort. En conséquence de quoi, nous devons dire : le Dasein ne périt jamais, mais il ne peut décéder qu'aussi longtemps qu'il meurt ».

⁶² SZ. p. 287.

⁶³ SZ. p. 298.

Nous trouvons dans *Mein Kampf* une illustration de ces analyses. « Une heureuse prédestination m'a fait naître à Braunau-am-Inn, bourgade située précisément à la frontière de ces deux Etats allemands dont la nouvelle fusion nous apparaît comme la tâche essentielle de notre vie, à poursuivre par tous les moyens »⁶⁴. L'heureuse prédestination qui guide la naissance de Hitler ne s'est pas trompée – du moins d'après l'auteur – elle l'a fait naître où il convenait, sur une frontière, un *Là* qui conditionne son projet essentiel d'existence : abolir la frontière, c'est-à-dire son *Là* originel qui devrait être un rien. Ainsi le lieu détermine le sens de l'existence de l'auteur de *Mein Kampf* mais ce lieu n'est pas seulement géographique, il est la séparation des Allemands en deux Etats là où il ne devrait y en avoir qu'un. Le problème est immédiatement politique. Et s'il faudra la guerre pour qu'Hitler découvre sa vocation *d'orateur*, tout est déjà contenu dans ce lieu de naissance. Être un *Être-jeté là* sur cette frontière ne relève pas du hasard mais du destin qui détermine le sens global de l'existence, qui l'oriente vers sa tâche essentielle. Le destin intervient très souvent dans *Mein Kampf* et toujours dans des moments clefs. Ainsi lors de la *révolution profonde*⁶⁵ qui conduit Hitler vers l'antisémitisme, c'est le destin qui lui montre sa voie, à savoir devenir « un antisémite fanatique »⁶⁶. « Ce fut l'époque où se fit en moi la révolution la plus profonde que j'aie eu à mener à son terme. Le cosmopolite sans énergie que j'avais été jusqu'alors devint un antisémite fanatique. Une fois encore – mais c'était la dernière – une angoisse pénible me serra le cœur. Tandis que j'étudiais l'influence exercée par le peuple juif à travers de longues périodes de l'histoire, je me demandais soudain avec anxiété si le destin, dont les vues sont insondables, ne voulait pas, pour des raisons inconnues de nous pauvres hommes et en vertu d'une décision immuable, la victoire finale de ce petit peuple ? Est-ce qu'à ce peuple, qui n'a toujours vécu que pour la terre, cette terre aurait été promise comme récompense ? Le droit que nous estimons avoir de lutter pour notre conservation est-il réellement fondé, ou n'existe-t-il que dans notre esprit ? Le destin me donna lui-même la réponse⁶⁷ pendant que je m'absorbais dans l'étude de la doctrine marxiste et que j'observais impartialement et à loisir l'action du peuple juif.

La doctrine juive du marxisme rejette le principe aristocratique observé par la nature, et met à la place du privilège éternel de la force et de l'énergie, la prédominance du nombre et son poids mort. Elle nie la valeur individuelle de l'homme, conteste l'importance de l'entité ethnique et de la race, et prive ainsi l'humanité de la condition préalable mise à son existence et à sa civilisation. Admise comme base de la vie universelle, elle entraînerait la fin de tout ordre humainement concevable et de même qu'une pareille loi ne pourrait qu'aboutir au chaos dans cet univers au-delà duquel s'arrêtent nos conceptions, de même elle signifierait ici-bas la disparition des habitants de notre planète.

⁶⁴ MKf. p. 17.

⁶⁵ MKf. p. 71.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Les passages soulignés le sont par nous.

Si le juif, à l'aide de sa profession de foi marxiste, remporte la victoire sur les peuples de ce monde, son diadème sera la couronne mortuaire de l'humanité. Alors notre planète recommencera à parcourir l'éther comme elle l'a fait il y a des millions d'années : il n'y aura plus d'hommes à sa surface. La nature éternelle se venge impitoyablement quand on transgresse ses commandements. C'est pourquoi, je crois agir selon l'esprit du Tout-Puissant, notre créateur, car :

En me défendant contre le juif, je combats pour défendre l'œuvre du Seigneur»⁶⁸.

La vision angoissante d'une terre roulant vide d'humanité effraie Hitler et le fait advenir à son être propre. Il ne sera plus un cosmopolite sans énergie, c'est-à-dire un être nul, déraciné de sa race et donc un rien : il acquiert énergie et résolution en devenant un antisémite fanatique. L'angoisse est l'origine de son *être-libre* pour le fanatisme. C'est là qu'il trouve sa vocation, son projet. On ne sait que trop qu'il a été fidèle à ces lignes publiées en 1925. Le destin providentiel l'a placé dans sa résolution. Le destin est pour un Hitler un acteur actif qui quoique insondable lui parle pour, soi-disant, sauver l'humanité. Il répond à l'appel d'Hitler et le détermine à accomplir son œuvre ! On constate aussi que le destin est aussi bien le Tout-Puissant ou encore le Seigneur. Par là, Hitler désigne la puissance inconnue qui le guide. Ainsi le 14 mars 1933, il déclarera : «*J'avance avec l'assurance d'un somnambule sur le chemin qu'à tracé pour moi la Providence*»⁶⁹. Il va entreprendre ce à quoi le destin le destine : unifier les deux Etats allemands et essayer de constituer la "*Volksgemeinschaft*", la communauté du peuple. Mais pour cela, il fallait qu'il passe par les affres de sa « conversion » d'une *révolution* de lui à lui, de son inauthenticité à son authenticité et qu'il choisisse comme héritage l'ultra-nationalisme et l'antisémitisme. Toute révolution conservatrice est un en avant qui est un retour. La révolution que Hitler veut accomplir, recréer la race aryenne, c'est-à-dire reconstituer l'héritage de l'hérédité raciale est un retour qui indique la voie à suivre pour l'avenir et qui détermine ainsi son projet.

D) Héritage et Liberté.

Il y a une forte proximité entre les descriptions du *Dasein* heideggérien et de ce que l'individu Hitler dit de lui-même. Tout se passe comme si le texte de *Sein und Zeit* était la traduction, à un niveau d'analyses existentielles concernant les thèmes de l'authenticité, de l'inauthenticité, de la résolution et du destin, de l'autobiographie de Hitler. Comment comprendre cette proximité ?

⁶⁸ MKf. p. 71-72.

⁶⁹ Cité par Ian Kershaw, in *Hitler*, Editions Flammarion, Paris, 1999, p. 747.

« *Jeté, le Dasein est certes remis à lui-même et à son pouvoir-être, mais cependant en tant qu'être-au-monde. Jeté, il est assigné à un « monde » et il existe facticement avec d'autres* »⁷⁰. Nous retrouvons le *Dasein* en tant qu'être-avec, il est sorti de sa solitude ontologique en tant qu'être-en-dette. Il vit dans le monde. Il peut certes le faire sur un mode inauthentique mais nous n'avons qu'à considérer le mode authentique. Sur ce mode : « *La résolution où le Dasein revient vers lui-même ouvre des possibilités à chaque fois factices d'exister authentique à partir de l'héritage qu'elle assume en tant que jetée* »⁷¹. Par le choix de l'héritage « *il a son histoire* »⁷² qui est son destin, à condition que le choix soit authentique, c'est-à-dire que le *Dasein* se comprenne « *sans équivoque à partir de sa possibilité la plus propre, insigne dans le devancement vers la mort* »⁷³. Le *Dasein* choisit son héritage – ultra-nationalisme et antisémitisme pour Hitler – et en constitue son histoire dans le devancement de la mort, par là il se constitue un destin. On pensera que puisque le *Dasein* choisit son héritage, il est libre. C'est bien ce qu'écrit Heidegger « *il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie* »⁷⁴. A ce point nous aurions une différence importante entre la providence selon Hitler et le destin selon Heidegger. Pour l'un la providence possède l'initiative et parle, lance un appel à Hitler, du moins il le vit ainsi, pour l'autre il semble que ce soit le *Dasein* lui-même qui se donne un destin et non le destin qui le destine à son historicité authentique. Cependant, nous devons remarquer que pour Heidegger, « *la mort est la possibilité la plus propre du Dasein* »⁷⁵, et que cette possibilité est « *indépassable. L'être pour elle fait comprendre au Dasein que le précède, à titre de possibilité extrême de l'existence, la nécessité de se sacrifier* »⁷⁶. Et le *Dasein* authentique se rend libre pour la mort. Mais cela revient à dire qu'il se rend libre pour la nécessité de mourir. L'acceptation résolue de la nécessité propre, absolue, indépassable et certaine de la mort⁷⁷ est la seule liberté du *Dasein*. Mais c'est là une position simplement stoïcienne de l'acceptation de ce qui ne dépend pas de nous. Dans cette position le destin est toujours déjà-là par avance du moins si on cherche l'authenticité car par avance l'être-jeté est une nullité, un rien. L'authenticité précipite le *Dasein* dans le destin, il est bien un être-jeté. Il est bien difficile de voir en quoi consiste cette liberté de la nécessité de se sacrifier. Mais il y a plus car le *Dasein* peut, comme nous l'avons vu, avoir un co-destin en tant qu'être-avec. Et comme nous l'avons signalé le co-destin ne se compose pas de destins individuels⁷⁸, il désigne le provenir de la communauté (*Gemeinschaft*) et ces destins sont d'entrée de jeu déjà guidés : « *Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités*

⁷⁰ SZ. p. 383.

⁷¹ SZ. p. 383.

⁷² SZ. p. 382.

⁷³ SZ. p. 384.

⁷⁴ SZ. p. 384.

⁷⁵ SZ. p. 263.

⁷⁶ SZ. p. 264.

⁷⁷ Voir sur ces adjectifs le § 53 aux pages 262 à 265 de *Sein und Zeit*.

⁷⁸ Voir la note 17.

déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés⁷⁹. Chez Hitler cette « guidance » est clairement affirmée : « J'avance avec l'assurance d'un somnambule sur le chemin qu'à tracé pour moi la Providence »⁸⁰. Chez Heidegger le problème de la nature de la « guidance » est moins clair. Il en dit peu mais ce peu est déjà énorme. « C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinal du Dasein dans et avec sa « génération » constitue le devenir plein, authentique du Dasein »⁸¹. Or juste auparavant le co-destin est déterminé comme la communauté, le peuple. Ainsi la communauté, le peuple (*der Gemeinschaft, des Volkes*) conçu comme « génération » est le destin du Dasein. Qui guidera cette *Gemeinschaft* ? Heidegger n'en dit rien. Mais comme les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés, il faudra bien un guide. Il suffira alors que la « guidance » se fasse par un « Guide de combat » et nous voici au cœur de l'hitlérisme. Même si Heidegger n'a pas médité le Dasein à partir d'une lecture de *Mein Kampf*, force est de reconnaître que le personnage du Guide, et donc de Hitler, possède sa place en creux au cœur du dispositif de *Sein und Zeit*. Ici se trouve la possibilité de la phrase écrite en 1933 : « je dois me décider pour la tâche par l'accomplissement de laquelle je servirai au mieux l'œuvre d'Adolf Hitler »⁸². Le mot « génération » est également problématique. Ian Kershaw constate que le concept de *Volksgemeinschaft* est opératoire dès la fin de la guerre de 14-18 mais que chez Hitler il renvoyait à une idée simpliste et floue. Il l'analyse ainsi : « L'idée sociale » de Hitler n'allait pas beaucoup plus loin que les propos tenus devant le public bourgeois de Hambourg : rallier les travailleurs au nationalisme, détruire le marxisme et dépasser la division entre nationalisme et socialisme par la création d'une nébuleuse « communauté du peuple » (*Volksgemeinschaft*) fondée sur la pureté raciale et la notion de combat »⁸³. Dans le chapitre XI de *Mein Kampf*, titré *Le Peuple et la race*, Hitler développe sa conception de peuple. Bien entendu, il y affirme comme l'on sait la nécessité de la pureté de la race mais ce que l'on met moins en relief est le fait que l'obtention d'une race pure passe par la lutte et le combat. « Toutes les grandes civilisations du passé tombèrent en décadence simplement parce que la race primitivement créatrice mourut d'un empoisonnement du sang »⁸⁴. Les civilisations portées par un peuple si elles ne veulent pas tomber en décadence doivent donc empêcher l'empoisonnement du sang et pour cela il faut conserver la race d'hommes qui a créée la civilisation sinon cette race se dissout et la civilisation disparaît. Il faut donc que les hommes de cette race le veuillent et luttent pour cet objectif. « Que celui qui veut vivre combatte donc ! Celui qui se refuse à lutter dans ce monde où la loi est une lutte incessante ne mérite pas de vivre. Cela peut paraître dur, mais c'est ainsi. (..) L'homme qui oublie et méprise les lois de la race se prive réellement du bonheur qu'il croit sûr

⁷⁹ SZ. p. 385.

⁸⁰ Cité par Ian Kershaw, in *Hitler*, Editions Flammarion, Paris, 1999, p. 747.

⁸¹ SZ. p. 384-385.

⁸² Lettre à Einhauser. Voir la note 9.

⁸³ Ian Kershaw, in *Hitler*, Editions Flammarion, Paris, 1999, p. 421.

⁸⁴ MKf. p. 288.

d'atteindre. Il met obstacle à la marche victorieuse de la race supérieure et, par là, à la condition préalable de tout progrès humain »⁸⁵. Ainsi le combat est-il une nécessité pour garder la race pure, la reproduire à l'identique et ainsi sauver la civilisation et le progrès. Les notions de combat, de reproduction, de race, sont indissolublement liées dans l'analyse d'Hitler.

Chez Heidegger la notion de combat est bien présente : « C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin »⁸⁶. L'idée de génération peut-elle être assimilée à la notion de race ? Dans *Sein und Zeit* rien ne permet de le dire. Mais il est clair que les deux traits de la communauté du peuple qui chez Hitler définissent la *Volksgemeinschaft*, la notion de combat et la nécessité de la reproduction du peuple - celui-ci compris comme race, est pour Hitler ce qui rend possible la reproduction des hommes⁸⁷ - sont présents chez Heidegger sous les notions de combat et de génération. Nous ne pouvons qu'être frappés par le fait que l'élaboration de la *Gemeinschaft* n'est ni plus ni moins complète que le sens de *Volksgemeinschaft* chez Hitler. Ces deux notions s'en tiennent au même niveau d'élaboration ou comme on voudra d'indétermination, ni plus ni moins, même si on peut déduire la notion de combat, notion raciste dans ce contexte, de celle de loi de reproduction (génération) chez Hitler. Si Heidegger a lu *Mein Kampf* comment n'a-t-il pas vu que derrière ces notions se tient une conception raciste et antisémite et pourquoi les reprend-il sans démarcation, est-ce que cela indique un accord ? Et s'il n'a pas lu *Mein Kampf* la proximité de vocabulaire et de pensées sous-jacentes produite par « l'air du temps » est vraiment troublante. Sur ces points les rapprochements entre *Mein Kampf* et *Sein und Zeit* sont saisissants.

Pour terminer ce point, il faut remarquer que nous trouvons chez Heidegger une structure du *Dasein* qui peut être présenté à partir de l'être-en-dette et du Destin. Le *Dasein*, pensé seul en dehors de tout rapport aux autres et au monde, dans son ontologie originaire, présente des caractéristiques qui bien que le constituant en propre changent dès qu'un autre apparaît. L'être-en-dette se rapporte fondamentalement à lui-même comme en dette de lui-même en tant que

⁸⁵ MKf. p. 288-289.

⁸⁶ SZ. p. 384-385.

⁸⁷ Insistons encore sur ce point. Le texte cité plus haut (p. 17) dit : « La doctrine juive du marxisme (...) conteste l'importance de l'entité ethnique et la race, et prive ainsi l'humanité de la condition préalable mise à son existence » MKf. p. 71. A ceux qui s'étonneraient qu'Hitler identifie race et reproduction nous ne pouvons que conseiller de lire *Mein Kampf*. Les erreurs et méconnaissances d'Hitler dans le domaine de la biologie sont immenses. Il n'a aucune idée de la classification des êtres vivants, pour lui, genre, espèce, race, sont des concepts interchangeable. Sa pensée, à ce niveau, est grumeleuse, et c'est pour cela qu'il pense que pour l'humanité, il ne faut qu'une seule race, toutes les autres solutions, d'après lui, amènent la disparition pure et simple des hommes par dégénérescence. A cet état de sa pensée, il y a une bonne raison que dans un article récent J.M. Coetzee rappelle : « What Hitler knew of racial science and eugenics, and later imported into National Socialist policy, came not from scientific reading but filtered through popularizers and vulgarizers like Liebenfiels. » Citation tirée de son article *Portrait of the monster as a young artist* in *The New York review of books*, numéro du 15 février 2007, p.10. La pensée de Hitler n'est pas, malheureusement, grumeleuse dans tous les domaines, ainsi lorsqu'il analyse les rapports de force au niveau international il ne commet pas de telles confusions de sens.

nullité, c'est-à-dire en tant que rien⁸⁸. Il ne peut sortir de cette situation de nullité qu'en se convoquant lui-même, ce que Heidegger nomme l'appel, et s'il ne peut effectuer cette convocation qu' « en tant que On factice-échéant »⁸⁹, il accède alors au souci. Mais alors autrui sous la forme du On et le monde, sous la dénomination de l'échéance, sont présents et le *Dasein* change de nature : à ce niveau, il va sortir de l'indétermination de son projet d'existence et devenir capable de projet déterminé. Il n'est plus ce qu'il est, il devient autre. Et s'il fait le choix de l'authenticité il entre dans un co-destin guidé. Là aussi, il devient autre. Nous avons le même dénivelé lors de l'analyse du Destin. Il y a une apparence de liberté du *Dasein* en tant qu'être ontologique, même si cette apparence de liberté se réduit à peu de chose. Par contre dès que l'on passe au monde de la multiplicité des étants, dès que l'être-avec prend sa dimension, la liberté du *Dasein* disparaît dans un co-destin guidé et sombre dans la *Gemeinschaft* générationnelle de combat en attente d'un guide. Ainsi les analyses de Heidegger au niveau de l'ontologie existentielle du *Dasein* solipsiste sont contredites par ses analyses du niveau de l'historialité, c'est-à-dire du Destin. L'analyse de *Sein und Zeit* parcourt les trois modalités fondamentales, la contingence avec l'être-en-dette originaire, l'existence avec la résolution et la nécessité avec le destin guidé. Ces analyses ne sont donc pas simplement ontologiques, elles sont sous-tendues par la logique modale, elles sont donc une *ontologie-logique*⁹⁰. Même s'il pense que l'histoire de l'ontologie doit être détruite⁹¹, la logique modale, c'est-à-dire le chapitre treize de l'*Interprétation* d'Aristote et par là la logique tout court et l'ontologie qu'il combat, gouverne souterrainement et moqueusement son entreprise, comment détruire ce à quoi on obéit silencieusement ? On voudrait échapper au destin mais on ne le peut pas.

3. Les Liaisons dangereuses.

Certes, rapprochement et proximité ne signifient pas identité, mais les convergences entre *Mein Kampf* et *Sein und Zeit* sont bien réelles. Seulement entre les convergences et l'engagement au sein de la NSDAP, il y a un pas que certains voudraient être un fossé infranchissable, sauf par erreur ou accident, mais que Heidegger a cependant franchi. Pourquoi l'a-t-il accompli, est-ce par erreur ou accident ? Qu'est-ce qui au sein de *Sein und Zeit* aurait pu le retenir ? Au niveau où nous en sommes dans l'analyse, on ne le voit pas et nous ne pouvons qu'être d'accord avec Johannes Fritsche. Certes la morale qui pourrait constituer un principe d'arrêt, n'est pas la grande absente

⁸⁸ SZ. p. 284-285. « Le *Dasein* est comme tel en-dette, si tant est que demeure la détermination formelle de la dette comme être-fondement d'une nullité. »

⁸⁹ SZ. p. 287.

⁹⁰ Ceci étant dit pour parodier les néologismes de Heidegger.

⁹¹ SZ. § 6, p. 19-27.

de *Sein und Zeit*. Lors de l'analyse de l'être-en-dette, il indique que « cet être-en-dette essentiel est cooriginellement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal « moraux », autrement dit de la moralité en général et de ses modifications factuellement possibles. Si l'être-en-dette originaire ne peut être déterminé par la moralité, c'est que celle-ci le présuppose déjà pour elle-même »⁹². La morale est donc bien présente mais elle joue le rôle d'un passage vers l'ontologie et son analyse vient se bloquer sur l'être-en-dette. Pour trouver une morale effective pour l'être-dans-le-monde que constitue le *Dasein*, il faudrait faire le chemin inverse, passer de l'ontologie de l'être-en-dette à l'activité pratique puisque Heidegger indique que la moralité présuppose pour elle-même l'être-en-dette. Or ce chemin n'existe pas de façon explicite dans *Sein und Zeit*, à moins de comprendre le cheminement vers l'authenticité et le destin comme le chemin de la moralité puisqu'il constitue ce passage de l'être-en-dette à la pratique d'une liberté pour la mort. C'est là une idée défendable mais alors il faut dire que nous sommes dans une impasse car ce chemin débouche sur la *Gemeinschaft* générationnelle de combat. La morale ne peut donc pas être un principe d'arrêt, car soit on admet qu'elle est absente, soit on admet qu'elle conduit tout droit à la *Gemeinschaft* générationnelle de combat. Si habituellement on ne voit pas qu'il est possible de trouver une "morale" dans *Sein und Zeit*, c'est que par morale nous entendons tout à fait autre chose que le cheminement que Heidegger propose. Pourtant, et nous disons cela à titre d'indice, le concept d'authenticité, si l'on suit les analyses de Charles Taylor dans son ouvrage *Le malaise de la modernité*⁹³, est un idéal central de la morale contemporaine, or même lui ignore dans son ouvrage l'authenticité du *Dasein* authentique. Nous pensons que la morale n'est pas absente de *Sein und Zeit* mais qu'elle revêt une apparence tellement inhabituelle et déconcertante que même Paul Ricoeur ne l'a pas aperçue. Heidegger se veut un auteur en rupture avec la tradition car pour lui elle a failli dans sa non prise en compte de l'Être, pourquoi y en irait-il autrement en ce qui concerne la morale puisqu'elle doit découler de l'ontologie ? L'on sait assez que c'est là une thèse contre laquelle Lévinas n'aura de cesse de s'élever.

Nous avons admis qu'« il n'est pas absurde de penser que Heidegger lorsqu'il écrit *Sein und Zeit* se vive, ou désire vivre, comme un *Dasein* authentique de même qu'un chrétien veuille vivre à l'imitation du Christ et un révolutionnaire faire la révolution, etc »⁹⁴. Mais vouloir vivre authentiquement n'est-ce pas vouloir vivre moralement ? L'auteur de *Sein und Zeit* pouvait-il en tant que *Dasein* authentique possible en rester à l'écriture de ses ouvrages ou l'identification de l'auteur au *Dasein* authentique implique-t-elle davantage, à savoir un engagement dans les affaires effectives de la *Gemeinschaft* ? Il est possible de penser que l'écriture et la publication de *Sein und Zeit* étaient déjà un engagement de l'auteur dans les affaires effectives de la *Gemeinschaft* et que son auteur n'avait pas à faire plus.

⁹² SZ. p. 286.

⁹³ Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, collection Humanités, Editions du Cerf, Paris 1994.

⁹⁴ Cf. page 4.

Mais alors un problème serait resté sans solution : cette *Gemeinschaft* générationnelle de combat n'existait pas en Allemagne en 1927 ! Devait-on agir pour son avènement ? Ce qui existait c'était la *Gesellschaft*, la société et non la communauté, soit un mode inauthentique d'être-ensemble puisqu'il s'agit du mode d'être du On. En effet, Heidegger distingue deux modes de liens sociaux, de solidarité : « L'être-l'un-avec-l'autre se fonde de prime abord, et même souvent exclusivement, dans ce qui fait l'objet d'une préoccupation commune dans cet être. Un être-l'un-avec-l'autre provenant de ce que l'on fait la même chose se tient non seulement le plus souvent dans les limites extérieures, mais encore revêt le mode de la distance et de la réserve. L'être-l'un-avec-l'autre de ceux qui sont attelés à la même affaire ne se nourrit souvent que de méfiance. Inversement, l'engagement commun pour la même chose est déterminé par le Dasein à chaque fois saisi de manière propre. C'est seulement cette solidarité authentique qui rend possible la « pragmativité » vraie qui libère l'autre, sa liberté, vers lui-même »⁹⁵. Il y a la solidarité inauthentique qui tourne souvent à la méfiance et il y a la solidarité authentique qui libère le Dasein. Il est tout à fait possible de soutenir que cette recherche d'une solidarité authentique s'inscrit dans une morale qui va de l'être-en-dette vers une pragmativité vraie. Ainsi il y a la *Gesellschaft* et la *Gemeinschaft*. Pour passer de l'une à l'autre il faut « un engagement commun pour la même chose ». Il ne suffit pas d'un engagement. Il faut qu'il soit commun et authentiquement commun, c'est ce que réalise le co-destin du paragraphe 74 de *Sein und Zeit*.

De plus, lorsque le Dasein accède à la résolution, il est « transporté dans l'existence de la situation »⁹⁶. Cette résolution ne peut pas, dit Heidegger, être confondue avec un *habitus vide* ou des *vellété indéterminées*. Au contraire « en tant que résolu, le Dasein agit déjà »⁹⁷ car la résolution place le Dasein au cœur de la situation. De ce point de vue, la distinction entre théorie et pratique perd tout sens. D'ailleurs le verbe « agir » fait problème car « il favorise le contresens ontologico-existential selon lequel la résolution serait un comportement particulier du pouvoir pratique de l'homme par opposition à un pouvoir théorique. Mais le souci, en tant que sollicitude préoccupée, embrasse si originairement et totalement l'être du Dasein qu'il doit être toujours déjà présupposé en tant que totalité par cette division entre comportements théoriques et pratiques, et qu'il est exclu de le reconstruire en sens inverse »⁹⁸. Ainsi le Dasein authentique est en tant que souci, au delà de la distinction entre théorie et pratique, ce qui signifie, non pas qu'il doit se réfugier dans l'une aux dépens de l'autre, mais qu'il ne peut être un Dasein authentique qu'en étant, en même temps, dans l'agir théorique et dans l'agir pratique. De ce point de vue, il aurait été contradictoire que Heidegger s'en tienne seulement à la théorie. *Sein und Zeit* admet la nécessité pour le Dasein authentique d'agir pratiquement dans la situation pour chercher à réaliser la *Gemeinschaft* générationnelle de combat.

⁹⁵ SZ. p. 122.

⁹⁶ SZ. p. 300.

⁹⁷ SZ. p. 300.

⁹⁸ SZ. p. 300.

Certains pensent⁹⁹ que ce point est justement l'erreur de Heidegger. Ainsi, tout récemment, M. Hubert Carron, pour sauver l'ontologie heideggérienne écrit : « *on entend dire tantôt que Heidegger aurait été conduit vers le nazisme par la pensée qui s'exprime dans Être et Temps, tantôt qu'il n'a du moins pas été arrêté par une réflexion morale suffisante. Ces deux affirmations me paraissent, à vrai dire, aussi peu convaincantes l'une que l'autre. Il est indéniable, bien sûr, qu'en 1933 Heidegger cherche à tirer d'Être et Temps un certain nombre d'éléments susceptibles de justifier son engagement : mais c'est précisément là son erreur* »¹⁰⁰. Et il précise : « *plutôt que d'y voir la confirmation que la pensée de Heidegger serait implicitement nazie, en sorte que son adhésion, même momentanée, manifesterait l'essence politique de sa pensée, nous serions mieux inspirés en nous interrogeant à l'inverse sur la limitation politique de la phénoménologie pure. C'est sans doute bien plus parce que la phénoménologie, dans son essence, ne le disposait guère à comprendre la tournure politique de l'événement, que Heidegger a pu croire de son devoir de s'inscrire à la NSDAP.* » Cette stratégie de défense se heurte à des difficultés. Tout d'abord Husserl, fondateur de la phénoménologie pure et transcendantale, a lui très bien compris « *la tournure politique de l'événement* » et a, avant de mourir, dénoncé dans ses conférences de Vienne et de Prague cette montée du fascisme. Ce qui est donc en cause ce n'est pas la phénoménologie en elle-même mais seulement celle de Heidegger. D'ailleurs Heidegger n'admettrait pas et n'a jamais admis les interprétations du style de celles de M. Hubert Carron. Dans l'entretien au *Spiegel* qui a eu lieu en septembre 1966, et qui est une sorte de testament, il réitère l'idée selon laquelle le National-Socialisme aurait pu maîtriser les dangers de l'époque¹⁰¹. Sa seule démarcation tient au fait que les dirigeants nazis avaient une pensée trop limitée pour avoir un rapport explicite avec les enjeux du temps. Cette démarcation a lieu 21 ans après la fin de la guerre, elle n'est pas un jugement négatif sur la ligne politique suivie par la NSDAP, mais un jugement sur l'incapacité théorique des dirigeants de la NSDAP. Pourquoi Heidegger a-t-il persisté ainsi dans ce que M. Hubert Carron nomme son erreur ? Cela tient au fait que la logique de *Sein und Zeit* ne lui permet pas une autre attitude. De l'être-en-dette originaire à la résolution la conséquence existentielle est bonne d'après Heidegger. Et comme « *la résolution où le Dasein revient vers lui-même ouvre les possibilités à chaque fois factices d'exister authentique à partir de l'héritage qu'elle assume en tant que jetée* »¹⁰², la conséquence suivante est le destin historial du *Dasein*, comme il apparaît clairement au paragraphe 74. Les liaisons entre les existentiels jouent dans *Sein und Zeit* un rôle essentiel, elles assurent l'unité des analyses. La nécessité de l'agir

⁹⁹ C'était déjà la position d'Eric Weil dans son article des *Temps modernes*, de juillet 1947, pages 128-138, intitulé *Le cas Heidegger*. Il chargeait l'homme mais sauvait l'œuvre. Il écrit : « *Ce que l'on est cependant en droit de déclarer, c'est que la liaison entre existentialisme et nazisme a été illégitime chez Heidegger.* »

¹⁰⁰ Hubert Carron, *Réflexions sur un prétendu « négationnisme ontologique »*, article publié dans le numéro de novembre-décembre 2006 de *l'Enseignement philosophique*, p. 19-20.

¹⁰¹ « *Il est certain que le National-Socialisme se dirigeait dans cette direction* » propos de Heidegger, Entretien au *Spiegel*, in *The Heidegger controversy*, Edité par Richard Wolin, MIT Press, p.111.

¹⁰² SZ. p. 383.

découle de l'authenticité de la résolution en tant qu'antérieure à la distinction entre théorie et pratique, et le seul engagement possible pour le *Dasein* authentique, du point de vue des analyses de *Sein und Zeit*, est celui qui le guide vers la *Gemeinschaft* générationnelle de combat. C'est la voie dans laquelle Heidegger, logique avec ses analyses, s'est dirigé. A Karl Löwith qui lui soutenait, lors d'une promenade en 1936 à Rome, que son engagement dans le National-socialisme découlait de l'essence de sa philosophie, Heidegger donna un accord sans réserve et ajouta que son concept d'"historicité" était la base de son engagement politique¹⁰³. Peut-on reprocher à quelqu'un d'être logique dans ses actions avec ses idées ? Non, bien sûr. C'est donc la perspective d'ensemble, la totalité de la pensée et de l'action de Heidegger qui sont en cause. Procéder à des opérations chirurgicales, découper ce que nous pensons n'être pas viable de ce qui le serait, nous semble une opération de défense désespérée tant les liaisons entre les existentiels sont fortes et l'unité des analyses impressionnantes.

Nous sommes partis de la question suivante : Heidegger a-t-il pu adhérer à la NSDAP sans lire une seule ligne de *Mein Kampf*? La réponse la plus plausible est qu'il a dû lire *Mein Kampf*. Mais ajouterions-nous volontiers, à la limite il n'avait pas besoin de le lire pour être en accord avec la *Volksgemeinschaft* de Hitler car il y a une grande parenté entre le devenir du *Dasein* authentique conçu comme existant entre héritage d'une nullité et projet d'être un *être-pour-la-mort* qui est pris par le destin de la *Gemeinschaft* générationnelle de combat et les tâches de constitution de la *Volksgemeinschaft* que s'attribue Hitler. S'il l'a lu, ce que nous pensons, il n'a pu que constater cette proximité. En introduction, nous précisons ainsi les enjeux de ce travail : s'il n'avait pas lu *Mein Kampf*, il aurait fait preuve de légèreté et s'il avait lu *Mein Kampf*, la question qui se poserait immédiatement serait de se demander comment un intellectuel de son niveau n'a pas vu l'indigence conceptuelle du texte de Hitler au-delà des dangers évidents, des énormités et des horreurs qu'il recèle. Nous devons donc dire que non seulement l'intellectuel complet qu'il voulait être (le *Dasein* authentique est en deçà de la distinction entre théorie et pratique) n'a pas vu les dangers évidents, les énormités et les horreurs qu'il recèle, mais pire nous croyons pouvoir affirmer que sur les points évoqués il ne pouvait être qu'en accord avec le texte de Hitler. Voilà pourquoi à la question : *pourquoi Heidegger n'aurait-il pas été nazi ?* nous ne pouvons que répondre : la proximité de certains thèmes heideggériens avec les points du vue de *Mein Kampf* sont tels qu'on comprend mieux comment il pourra écrire en 1933 : « *je dois me décider pour la tâche par l'accomplissement de laquelle je servirai au mieux l'œuvre d'Adolf Hitler* »¹⁰⁴. Heidegger a sûrement commis

¹⁰³ Sur ce témoignage voir Karl Löwith, *My last meeting with Heidegger in Rome, 1936*, in *The Heidegger Controversy*, edited by Richard Wolin, The MIT Press Edition 1993.

¹⁰⁴ Sur ce point voir note 10.

des *erreurs* mais nous ne l'accuserons pas d'inconséquence, son travail et sa vie sont liés de façon forte. Mais il s'agit d'une liaison dangereuse qui n'appelle aucune promesse ni aucune excuse.