

faut-il comprendre, il serait que là où cette suppression est impossible, l'État accepte son dépérissement en « se libérant peu à peu de la puissance (*Gewalt*) aveugle à partir de laquelle il a aussi été dirigé¹ ». « Non pas en sorte que l'Église domine l'État ou l'État l'Église, mais en sorte que l'État lui-même développe en soi le principe religieux, et que la grande alliance (*Bund*) de tous les peuples repose sur l'assise de convictions religieuses devenues universelles². » Alors, les singularités³ incarnées se tiendront en la communauté incarnée. « Solution » sans nul doute utopique, qui fait écho au statut irréductiblement eschatologique de cette dernière communauté, mais où la voie d'une « synthèse » entre le théologique, lieu de l'authentique liberté, et le politique, lieu de la persévérance égoïste dans l'être (de l'ipsité muée en individualité monadique ou atomique), est définitivement coupée. Même si cette attitude est profondément réactionnaire par rapport à la Révolution, et surtout par rapport à celle-ci comme « événement métaphysique », elle en est néanmoins profondément marquée, et en ce sens, très moderne, en tant qu'elle signifie l'effondrement définitif de l'institution théologico-politique. L'État n'est finalement une figure du Mal, de la malédiction ou du malencontre symbolique, que parce qu'il est lui-même une *figure originairement manquée de la divinité*, celle de sa fermeture sur soi quasi autiste, visage effrayant de la colère divine, ou celle de la terreur engendrée par le déchaînement illimité des forces naturelles dans la folie divine. En ce sens, l'État, dans son institution, n'est jamais, pour Schelling, que *négativement sublime*. Ou bien : il n'y a pas, pour Schelling, de sublime en politique, sinon dans ses aspects terrifiants. Le politique a pour lui la majesté impassible des montagnes, ou, dans la Révolution, le désordre effrayant de la Terre. Le sublime en politique *lui fait peur*, peur panique ou sacrée qui communique, il l'a bien vu, avec la servitude, et même la servitude volontaire – la servitude qui se met à l'abri de la peur en mettant l'amour du despote à son service – et c'est cette peur, bien moderne, qui le fait pour ainsi dire *se retrancher* dans le religieux, ou plutôt dans un

1. *W*, VII, 464-465.

2. *W*, VII, 465.

3. *Cf. ibid.*

onto-théologique déjà travaillé, nous l'avons vu, par la métaphysique du *Dasein*. Mais ce « refoulement » de la politique est tellement profond, puise à ce point dans les abîmes de la liberté, qu'il n'est pas étranger, nous espérons l'avoir montré, à la question du politique, c'est-à-dire du lien humain, de la servitude et de la domination, en un sens bien plus radical que chez Hegel.

3. Heidegger (*Sein und Zeit*)¹

L'être-pour-la mort : le « sublime » heideggerien

Il est bien entendu inutile de montrer, comme pour Schelling, que toute la démarche d'*Être et temps* procède d'une métaphysique du *Dasein*, dont Heidegger reste l'inventeur. Le chapitre sur l'être-pour-la-mort commence, on le sait, la deuxième section, où il s'agit d'accéder à une interprétation existentielle originaire du *Dasein*. Alors que la mise en jeu (*Ansatz*) de la première section était l'*Umwelt* familier des outils, et conduisait à l'explicitation du mode d'être (d'exister) « inauthentique » du *Dasein* dans le « on » – si l'on veut dans le « discours » ambiant comme « discours » social et idéologique –, la mise en jeu de la seconde, qui doit relancer toute l'analytique du *Dasein* vers son mode d'être authentique et originaire, est, on le sait, celle de la mort, où le *Dasein* est susceptible de se rassembler dans le tout de ses possibilités d'être (existentielles). Comme l'écrit Heidegger au § 45, introductif, la mort est la « fin » de l'être-au-monde, et « cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine la possibilité à chaque fois possible du *Dasein*². On voit déjà tout ce qui distingue la mise en jeu heideggerienne de la mise en jeu schellingienne.

1. Nous citerons, dans ce qui suit, l'édition allemande, chez Niemeyer (Tübingen, 1967), par le sigle *SuZ*, suivi de l'indication de page. Nous citerons également la traduction française d'E. Martineau (*Authentica*, Paris, 1985, hors commerce) qui, malgré quelques partis pris terminologiques discutables, est excellente et la seule utilisable. Il nous arrivera donc de la modifier.

2. *SuZ*, 234.

Toute la difficulté est d'obtenir un « concept existentiel de la mort¹ », c'est-à-dire lié au *Dasein* pris dans son mode d'être propre, qui n'est jamais celui de l'étant *vorhanden*, *présent* à la manière d'une chose, ni même à la manière d'un simplement vivant. Toute appréhension de la mort à partir de la mort d'autrui risque, dit Heidegger (§ 47), de ramener à l'attitude du « on », car, explique-t-il, « nul ne peut prendre son mourir à autrui² ». Il y a, dans le mourir, une solitude essentielle, ou plutôt existentielle : « Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté (*Jemeinigkeit*) et l'existence³. » Elle n'est donc pas à prendre comme un « événement ». Et par là, le « venir-à-la-fin (scil. à la mort) renferme un mode d'être purement et simplement irréprésentable pour chaque *Dasein*⁴ ». C'est pourqu岸, finalement, « le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du *Dasein*, mais un être pour la fin de cet étant. La mort est un mode d'être que le *Dasein* assume dès qu'il est⁵ ». Ou encore, « le *Dasein* ne meurt pas d'abord – ou même ne meurt jamais – proprement dans et par un vécu de son déceder factice⁶ ».

Il s'agit, autrement dit, d'« envisager » la mort comme possibilité intrinsèque du *Dasein*, qui ne soit pas comme un possible relevant de la disponibilité, de la *Vorhandenheit* – qui ne soit donc pas, *a fortiori*, comme un possible logique. Dégager la structure ontologique de l'être pour la mort, c'est comprendre que « le ne-pas-encore extrême (scil. de la mort) a le caractère de quelque chose *vis-à-vis de quoi* le *Dasein* se comporte⁷ ». Et que, si « la fin pré-cède le *Dasein* », « la mort n'est pas quelque

chose de pas encore présent (*vorhanden*), elle n'est pas le dernier ex-cédent (*Ausstand*) réduit à un minimum, mais plutôt une précédence (*Bevorstand*)¹ ». Cette précédence est à comprendre à son tour sur le mode de la possibilité d'être, ontologique, qui n'est pas, encore une fois, celle d'un événement imminent. Ici, il nous faut lire intégralement :

« Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être le plus propre. [...] Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-là. Tandis qu'il se pré-cède comme cette possibilité de lui-même, le *Dasein* est complètement renvoyé (*verwiesen*) à son pouvoir-être le plus propre. Par cette précédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, absolue (*unbezüglich*), est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la possibilité la plus propre, absolue, indépassable. Comme telle, elle est une précédence insigne. La possibilité existentielle de celle-ci se fonde dans le fait que le *Dasein* est essentiellement ouvert (*erschlossen*) à lui-même, et cela sur le mode du en-avant-de-soi (*Sich-vorweg*). Ce moment structurel du souci a dans l'être pour la mort sa concrétion la plus originaire². »

Il s'agit donc, dans la mort, de l'appréhension en anticipation (la précédence : *Bevorstand*), de la possibilité de ne plus être-là, de ne plus être au monde, sans que, nous le verrons, cette possibilité puisse jamais s'actualiser comme telle, ce en quoi elle est une possibilité ontologique-existentielle, et non pas une possibilité ontique ou existentielle susceptible de se muer en état présent. La mort est donc pour ainsi dire l'horizon en lequel le monde, et le soi qui y est lié dans la *Jemeinigkeit*, paraissent sur le point, en imminence, de disparaître dans le néant, ce qui fait de cette possibilité extrême, saisie dans la précédence (liée à l'ek-stase du futur), l'impossibilité du *Dasein*. Devant cette menace qui habite le *Dasein* de l'intérieur, celui-ci est en quelque sorte renvoyé à l'essentiel, à son soi qui, dans une irréductible solitude – celle du solipsisme existentiel –, s'appréhende

1. *SuZ*, 237.
 2. *SuZ*, 240.
 3. *Ibid.* Cf. sur ce point la belle méditation d'E. Lévinas, « Mourir pour... », in Heidegger, *Questions ouvertes*, Collège intern. de philos., Osiris, Paris, 1988, p. 255-264.
 4. *SuZ*, 242.
 5. *SuZ*, 245.
 6. *SuZ*, 247.
 7. *SuZ*, 250.

1. *Ibid.*
 2. *SuZ*, 250-251.

dans sa possibilité la plus extrême, celle de son impossibilité. Certes, le « on » guette pour réduire la possibilité à celle d'un événement contingent, mais, pour peu que le *Dasein* affronte la possibilité de la mort, il est censé y découvrir l'énigme de son ipséité en tant que son pouvoir-être le plus propre, d'une propriété qui n'est pas présente, est irréductible à des déterminations ontiques, c'est-à-dire dans nos termes aux règles ou aux lois de l'identification symbolique. Avec l'être-pour la mort s'amorce donc, chez Heidegger, l'équivalent de la problématique du sublime. Nous allons voir, cependant, que, tout comme chez Hegel, tout un pan, le plus important, de cette problématique est *court-circuité*, et nous allons nous efforcer d'en mesurer les conséquences. La mort est en effet pour lui la possibilité la plus propre, celle qui révèle l'énigme de l'ipse et du monde, absolue, en tant qu'elle délie du rapport à autrui là où je suis seul face à ma mort, et *indépassable*, en tant que, comme impossibilité, elle est l'horizon ultime de ma possibilité d'être. Il n'y aura pas d'épreuve de sa traversée, de « destination supra-sensible » (de possibilité « extra-mondaine ») pour le soi, et cela, nous l'avons déjà remarqué en commençant, parce que le *Dasein* heideggerien est essentiellement *désincarné* – la chair ne procédant pour lui que de l'être-toujours-déjà-jeté à la dispersion corporelle et spatiale. La mort est pour ainsi dire, pour Heidegger, un mur invisible, une glace sans tain qui me fait accéder à moi-même comme possible ontologique que j'aurai toujours déjà manqué dans l'être toujours déjà jeté factice – où s'enracine la possibilité du « on », d'une ipséité reportée au registre de la *Vorhandenheit*.

Il ne faut dès lors pas s'étonner que, si le *Dasein* est toujours déjà *jeté* dans la possibilité de la mort – même si, tout d'abord et le plus souvent, il ne s'en aperçoit pas –, « l'être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originairement et instamment dans l'affection (*Befindlichkeit*) de l'angoisse¹ ». C'est que « l'angoisse de la mort est angoisse " devant " le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. Le devant-quoi (*Wovor*) de cette angoisse est l'être-au-monde lui-même. Le en-vue-de-quoi (*Worum*) de cette angoisse est le pouvoir-être du *Dasein* en tant que tel² ». Ainsi le *Dasein* se trouve-t-il (*sich befinden*) angoissé

Les philosophes / 361

dans ce que lui révèle l'être pour la mort : angoisse devant l'être-au-monde littéralement transi par la mort, et angoisse pour le pouvoir-être du *Dasein* refermé ultimement par son impossibilité ontologique. Par là, l'être le plus propre pour la mort apparaît comme *Unheimlichkeit*, inquiétante étrangeté¹. Glissement caractéristique, où la peur ou la crainte sont reportées au registre de la « déchéance » (*Verfallen*) du *Dasein* dans son exister factice (existentiel), c'est comme si l'angoisse associée à l'inquiétante étrangeté de l'être-au-monde transi par la mort étaient seules à la mesure de la radicalité de l'interrogation heideggerienne. Il écrit très significativement au § 51, en un passage souligné par lui : « Le On interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour », ou « l'angoisse est rendue équivoque comme peur² ». Devant l'angoisse et l'*Unheimlichkeit*, le *Dasein* déchu ne peut que *fuir*. C'est déjà le signe que toute la problématique est suspendue à une concentration résolue et lucide, devant laquelle toute autre possibilité est appréhendée comme une *esquive*. Mais c'est aussi, nous allons le voir, le signe d'un très profond *nihilisme*, dans une radicalité qui ne paraît si effrayante que parce qu'elle coupe court, par avance, à toute générosité du soi et des autres soi.

Au § 52, Heidegger ajoute à la mort un caractère qui la rend à son concept existentiel plein : elle « représente (*darstellt*) finalement une certitude insigne du *Dasein*³ ». Cette certitude, à nouveau, le *Dasein* déchu quotidien (le « on ») la connaît, mais en « esquive néanmoins l'être-certain⁴ ». Celui-ci, encore une fois, n'est pas celui d'un événement qui pourrait survenir, à tout instant, de manière indéterminée. Mais il est à prendre, avec son indéterminité, en tant que possibilité d'être, ontologique-existentielle. C'est dire que, comme possibilité ultime de l'impossibilité du *Dasein*, la mort est une *possibilité* tout à la fois certaine et indéterminée, une certitude indéterminée qui est *seulement* dans son pouvoir-être, dont la réalisation, un peu comme chez Hegel, signifierait la disparition du « sol nécessaire à un existant pour la mort⁵ ». De la sorte, « l'être pour la

1. Cf. SuZ, 252.

2. SuZ, 254.

3. SuZ, 256.

4. SuZ, 258.

5. Cf. SuZ, 260-261.

1. SuZ, 251.

2. *Ibid.*

mort ne peut pas signifier séjourner auprès de la fin en sa possibilité¹ ». Elle n'existe comme possible que dans l'économie de son fait brutal, dans le devancement ou la « précérence » dont l'horizon est déjà la temporalisation. La possibilité existentielle est à comprendre hors des catégories classiques de la puissance et de l'acte, comme possibilité qui n'est précisément structurante que si elle demeure possibilité, à l'écart de toute actualisation en « événement » présent (*vorhanden*). C'est donc, dans l'analytique existentielle, à la possibilité *comme telle* de se dévoiler². C'est *par rapport* à elle que le *Dasein se comporte*, et c'est ce comportement (rapport) qui constitue à proprement parler le phénomène du *Dasein* (ou le phénomène : *Dasein*) en tant qu'être pour la mort. Ainsi, comme futur, cette possibilité est-elle intimement habitée de sa non-réalisation dans un présent, et a-t-elle quelque chose à voir avec ce que nous nommons le futur transcendantal – sauf que, pour Heidegger, celui-ci est tout à fait vide, et revire aussitôt, nous le verrons, dans un passé transcendantal non moins vide.

C'est dans ce cadre qu'au § 53, Heidegger peut écrire : « Plus cette possibilité est comprise sans aucun voile, et d'autant plus purement le comprendre pénètre-t-il dans la possibilité *comme possibilité de l'impossibilité de l'existence en général*. La mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à "réaliser", et rien non plus qu'il pourrait *être* lui-même en tant qu'effectif. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement par rapport à..., de tout exister³. » Par là, cette possibilité se révèle comme « possibilité de l'impossibilité *sans mesure* de l'existence⁴ », et cela seulement dans le devancement (*Vorlaufen*) qui la rend possible⁵.

C'est en ce niveau plus profond de l'analytique que se produit, par une sorte de retour harmonique, le renversement de l'être pour la mort et devant la mort dans la découverte de l'énigme de l'ipséité, à savoir, en quelque sorte, le *sublime heideggerien*. Il nous faut donc lire au plus près, car il se pourrait que l'austérité d'acier du propos dissimule fort habilement,

comme chez Hegel, une sorte de « tour de passe-passe ». Voici d'abord la thèse générale : « Dans le dévoilement devançant de ce pouvoir-être (scil. de l'être pour la mort), le *Dasein* s'ouvre à lui-même quant à sa possibilité extrême. Mais se projeter vers son pouvoir-être le plus propre veut dire : pouvoir se comprendre soi-même dans l'être de l'étant ainsi dévoilé : exister. Le devancement se manifeste comme possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême *le plus propre*, c'est-à-dire comme possibilité d'*existence authentique (eigentlich)*¹. » Ainsi s'agit-il bien de la découverte, d'un coup, de l'énigme de l'ipse et de l'énigme du monde, du retournement de la possibilité de l'impossibilité en la possibilité la plus propre. Comment le *propre* de l'ipse se découvrant et se comprenant peut-il communiquer, sans solution de continuité, avec l'*impossibilité* de son existence ? Comment l'être le plus propre du *Dasein*, et par là, de l'étant, peut-il être passé à la possibilité, dans le devancement, depuis son impossibilité ? Ou plus brutalement : par quelle magie s'effectue le passage de la possibilité de l'impossibilité, non pas seulement à la possibilité de la possibilité, mais surtout à la possibilité de la possibilité *la plus propre* ? Quelle est ici cette traversée de ce que nous avons nommé le mur invisible de la mort ? En quoi est-ce autre chose que la conversion hégélienne du négatif en être ?

Lisons l'explication de Heidegger, d'aussi près que possible : « La possibilité la plus propre est *absolue (unbezügliche)*. Le devancement fait comprendre au *Dasein* qu'il a à assumer (*übernehmen*) uniquement à partir de lui-même le pouvoir être où il y va purement et simplement de son être le plus propre. La mort n'"appartient" pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle (beausprucht)* celui-ci en tant que *singulier*. L'absoluité de la mort comprise dans le devancement singularise (*vereinzelt*) le *Dasein* vers lui-même. Cette singularisation est un mode de l'ouvrir du "Là" pour l'existence. Elle manifeste que tout être auprès de l'étant offert à la préoccupation et tout être-avec avec autrui cesse d'être pertinent à partir du moment où il y va du pouvoir-être le plus propre. Le *Dasein* ne peut être *authentiquement (eigentlich) lui-même* que s'il s'y rend possible à partir de lui-même. [...] Le devancement dans la

1. SuZ, 261.
2. Cf. SuZ, 262.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

1. SuZ, 262-263.

possibilité absolue contraint l'étant devant à la possibilité d'assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre¹. »

Tout tient finalement à ce que la possibilité la plus propre, la possibilité de l'impossibilité, est absolue, c'est-à-dire délivrée de tout rapport – et en particulier de tout rapport à autrui. Devançant cette possibilité, le *Dasein*, qui est essentiellement rapport, ne peut donc plus être que rapport de soi à soi, rapport où il ne peut revenir qu'à soi, à l'ipséité dans son énigme, d'assumer, de prendre sur soi le fardeau de sa possibilité extrême. Au lieu que, comme chez Hegel, le rapport à la mort soit le commencement du rapport à l'universel dans le sacrifice de la singularité, chez Heidegger, au contraire, il singularise le *Dasein*, le conduit à sa singularité la plus propre, où tout être auprès de l'étant et tout être avec autrui est « dépassé », rendu non pertinent ou inessentiel. Comme dans le sublime, dès lors, le rapport à la mort conduit à l'énigme de l'ipse, mais à l'inverse de ce qui s'y produit, cette énigme se révèle être celle d'une *radicale solitude* – et bien des mésinterprétations du sublime viennent de cette réminiscence heideggerienne dans l'interprétation de l'être-pour-la-mort. Ainsi est *court-circuité* ce « moment » essentiel qu'il y a dans le sublime, tant kantien que phénoménologique, et où l'énigme de l'ipse se réfléchit sans concept, esthétiquement, dans l'énigme de l'ipse en général, Dieu ou instituant symbolique.

C'est ce court-circuit qui rend ici le passage de la possibilité de l'impossibilité à la possibilité de la possibilité la plus propre si paradoxal. Tout se passe en effet comme si la rencontre, au lieu du sublime, de mon ipse et de l'ipse, se passait, chez Heidegger, dans la solitude radicale de mon ipse avec *lui-même*, comme si, donc, l'ipse en ressortait transfiguré de sa figure ontique et inessentielle (existentielle) à sa figure ontologique et existentielle, c'est-à-dire comme si, ainsi que Sartre l'avait senti, l'ipse se rencontrait lui-même comme Dieu – nous verrons que c'est aussi le tout, le pouvoir-être tout du *Dasein*. Certes, par l'indéterminité principielle de sa certitude, la mort offre la possibilité d'une réflexion phénoménologique sans concept, mais dans la mesure où elle est, d'une part, liée inti-

mement à l'ipséité du *Dasein*, et d'autre part sans autre consistance phénoménale que celle d'une possibilité sans concrétude ou concrétion phénoménologique, le renvoi de l'ipse à lui-même n'a pas le caractère d'une réflexion phénoménologique, mais d'une immanetisation radicale de l'abîme de l'ipse, d'où l'ipse comme source ultime des possibilités, comme responsable de son assumption, ressort en réalité *renforcé* – comme si son être-Dieu, certes plongé dans l'abîme, et non présent (hors de toute *Vorhandenheit*), était là comme le fondement barré, l'*Ab-grund* qui fonctionne malgré tout comme le *Grund* inassignable de l'ontologie fondamentale, l'*Unheimlichkeit* du soi qui, partie prenante du rapport de soi à soi, oriente ou détermine l'être-soi du soi selon les modalités factices de l'être-jeté où le soi se décide, se détermine, à l'égard de sa propre énigme. Il lui revient, finalement, de se décider pour l'authenticité ou l'inauthenticité, mais nous allons y revenir.

Le « tour de passe-passe » est donc dans le fait qu'en réalité, si l'ipse se reprend, dans la solitude radicale de l'être pour la mort, comme ipse le plus propre articulé à sa possibilité la plus propre, c'est qu'il y a, en réalité, deux *ipse*, ou l'ipse, pour ainsi dire, *en compagnie de lui-même*, et de lui-même *transfiguré subrepticement* comme possible le plus propre, comme soi secrètement divin, alors même que Heidegger fait entendre qu'il n'y a là ultimement qu'un seul ipse. En un sens, Hegel était plus avisé, lui qui ne les confondait pas, même si son passage de l'un à l'autre était tout aussi indû – encore que l'esprit absolu pourrait être interprété comme le plus propre du soi du *Dasein* singulier, ce qui, nous l'avons vu, modifie l'interprétation qu'il faut donner de l'universel – ; il y avait, chez Hegel, un sens plus aigu du sublime, mais dans la confusion du singulier et du particulier. Cette confusion, Heidegger ne la fait pas, avec une force tout à fait remarquable. C'est au prix, néanmoins, d'un dédoublement très étrange de la singularité, entre une singularité *radicale* qui n'est pas sans faire penser à la singularité divine dans l'onto-théologie classique, et une singularité factice, celle de l'être-toujours-déjà-jeté, dont la complicité avec l'inauthenticité du « On » la rend, en réalité, difficilement discernable de la particularité immergée dans le « discours » social et idéologique. Cela, même si, dans l'abîme qui distingue les

1. SuZ, 263-264.

deux singularités, qui sont en réalité, pour Heidegger, la même, ce ne sont pas les figures du concept et de l'être qui jaillissent, s'instituent, mais, et c'est très novateur, les figures du pouvoir-être, des possibilités du *Dasein* comme *telles*. La subreption de la transfiguration de l'ipse conduit donc à une onto-théologie barrée et transposée, sans doute la plus grande nouveauté de *Sein und Zeit*, qui a fasciné tant de lecteurs ; d'autant qu'elle se livre dans une apparence de radicalité par l'immanéntisation de la mort qui lui confère les dehors d'une extraordinaire lucidité – au regard de laquelle la problématique du sublime paraît un rêve métaphysique, sinon une déchéance (*Verfall*) de la lucidité du *Dasein* à l'égard de soi dans le « discours lénifiant » du « on ». Telle est la force étrange et dévastatrice du nihilisme qu'il a toujours l'air d'être le plus lucide. Il n'y a d'autre moyen de le combattre que de montrer que cette lucidité, pour être trans-lucide, relève de l'*illusion transcendantale*. Ici, c'est celle que le soi transfiguré par la mort puisse prendre en charge sa possibilité la plus propre, celle qui amène l'ipse factice à sa propre mort, dans le passage subreptice et indû de l'impossibilité à la possibilité.

La suite du texte ne fait que nous renforcer dans notre interprétation :

« La possibilité la plus propre, absolue, est *indépassable*. L'être pour elle fait comprendre au *Dasein* qui le précède, à titre de possibilité extrême de l'existence, [la nécessité] de s'abandonner (*sich aufgeben*) lui-même. Mais le devancement n'esquive pas l'indépassabilité comme l'être pour la mort inauthentique, mais il se rend *libre pour* elle. Le devenir-libre devançant pour la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui ne se pressent que de façon contingente, et cela en faisant comprendre et choisir pour la première fois authentiquement les possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable. Le devancement ouvre à l'existence, à titre de possibilité extrême, l'abandon de soi (*Selbstaufgabe*) et brise tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte¹. »

Qu'est-ce que cet abandon de soi, que Martineau traduit par « sacrifice de soi » (ce qui est peut-être un peu trop « fort », ce pourquoi nous ne l'avons pas repris), sinon précisément la mort

1. SuZ, 264.

de l'ipse factice dans l'ipse transfiguré, le plus propre, ontologique ? Qu'est-ce donc, sinon l'œuvre, au moins latérale, du sublime, dans cette pensée ? Mais n'y a-t-il pas, dans l'identification ontologique (et symbolique) des deux ipse quelque chose, sinon de très « égoïste », du moins de très « égotiste », d'autant plus que l'ipse qui se découvre libre pour l'indépassabilité de la mort est celui qui s'articule au possible et à l'être (dans ce pouvoir-être) *le plus propre* ? Heidegger dut avoir cet argument présent à l'esprit puisqu'il enchaîne aussitôt :

« Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées à partir de la *fin*, c'est-à-dire comprises comme *finies*, le *Dasein* expulse le danger de méconnaître à partir de sa compréhension finie de l'existence les possibilités d'existence d'autrui qui le dépassent, ou bien, en les mésinterprétant, de les rabattre sur les siennes propres afin de se délivrer ainsi lui-même de son existence factice la plus propre. Mais la mort, en tant que possibilité absolue, ne singularise que pour rendre, indépassable qu'elle est, le *Dasein* comme être-avec compréhensif pour le pouvoir-être des autres. Parce que le devancement dans la possibilité indépassable ouvre conjointement toutes les possibilités antérieures à elle, il inclut la possibilité d'une anticipation existentielle de *tout* le *Dasein*, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme *pouvoir-être total*¹. »

Autrement dit : le pouvoir-être le plus propre est du même coup le pouvoir-être de *toutes* les possibilités existentielles factices, y compris celles des autres. Loin d'enfermer l'ipse dans une solitude exclusive et égotiste, le pouvoir-être le plus propre, en tant qu'*Erschlossenheit*, qu'ouverture du *Dasein* à lui-même, est aussi ouverture aux autres. Signe, pour nous, qu'il y a bien deux singularités ou deux ipsités, mais que la singularité que nous avons dite « transfigurée » a quelque chose de *divin*, qu'il se produit toujours la même subreption transcendantale. Une chose est à cet égard très caractéristique, et qu'il nous faut souligner : c'est qu'il ne s'agit, dans le rapport aux autres, que de la *compréhension* de leurs possibilités d'existence par la médiation du pouvoir-être total. Donc de la compréhension de *toutes* les possibilités d'existence. Dans cette rencontre, il n'est nullement question d'un *faire-ensemble*, d'une communauté en quel-

1. *Ibid.*

que sorte praxique, à moins de lui supposer absurdement, ce que tendra à faire Heidegger plus tard, une sorte de *Dasein* « collectif » – c'est toute la dangereuse, difficile et instable pensée du « peuple » autour des événements de 1933. Il s'agit d'un être-ensemble au sens d'une compréhension des autres depuis le possible le plus propre, qui se révèle sous l'horizon de la mort. Autrement dit, c'est toujours seulement depuis le solipsisme existentiel que le rapport à autrui peut se révéler comme « vrai » rapport – mais c'est un rapport d'assistance ou de sollicitude. C'est donc un rapport où il s'agit de ramener l'autre à l'« essentiel », et finalement, à sa solitude, et cela, dans l'ambiguïté, voire même l'ubiquité des deux ipse – le factice fût-il étrangement, comme dans ce texte, le plus propre : on pense au « caractère » de Schelling. Autrement dit, tout être-ensemble risque toujours, chez Heidegger, d'être « contaminé » par le « On », l'inauthenticité d'une représentation commune, et par là moyenne et médiocre, du *Dasein*. En d'autres termes encore, le « sublime » heideggerien, dans son court-circuit, est *impuisant à instituer la communauté*, il n'a rien de l'instituant symbolique, parce que l'ipse le plus propre, en rapport à la possibilité la plus propre, est irréductiblement celui qui se retrouve seul devant sa mort. Cette solitude est celle de l'inquiétante étrangeté de l'être-au-monde, et celle de l'angoisse : cela, sans doute, parce que l'ipséité, dans la profondeur de son abîme d'où elle ressort « transfigurée » par la subreption, est *anonyme*, non pas de l'anonymat du « on » – encore que celui-ci puisse y trouver des ressources que Heidegger lui-même n'a pas soupçonnées, du fait de l'identification symbolique des deux ipse –, mais d'un anonymat ou d'une neutralité qui lui est précisément conférée par l'absence complète de concrétude phénoménologique de la mort – concrétude livrée, justement, dans le sublime, par le côté que Kant disait « informe » des phénomènes-de-monde. Si la mort, en effet, est toujours ma possibilité en tant que la possibilité de mon impossibilité, elle reste, dans sa certitude, tout à fait *indéterminée*, non pas cependant de l'indéterminité phénoménale des phénomènes-de-monde, mais d'une indéterminité *vide*, qui est celle du néant. Il n'y a pas, pour ainsi dire, chez Heidegger, *d'être-ensemble qui soit à la mesure ou au niveau même de l'être-pour-la-mort*. S'il y a,

chez lui, pouvoir-vivre ensemble, *il n'y a pas de possibilité pour le pouvoir-mourir ensemble*, celui-là même qui advient, nous l'avons vu, presque à l'état nu, dans le « moment » révolutionnaire moderne. En un sens, chez Heidegger, on meurt toujours de Rien et pour Rien, dans un Rien qui renvoie le soi à soi, et qui, de cela seulement, ouvre le soi du « lui-même » au soi d'autrui. C'est dans ce cadre très cohérent que s'élaborera, durant les années trente, la philosophie heideggerienne du « fondateur », c'est-à-dire du « héros » – lequel, dans une dangereuse coalescence, sera identifié un moment au *Führer*, au *leader*. C'est dire, encore une fois, combien le nihilisme est ici actif, et combien grande sera la difficulté de Heidegger quand il entreprendra de le « surmonter », avec des fortunes diverses.

Quoi qu'il en soit, nous sommes loin encore, dans *Sein und Zeit*, de ces glissements, où l'idéologie se mêlera inextricablement à la philosophie. Il y a néanmoins, chez lui, un égotisme ravageur dans la confusion du *Dasein* comme pouvoir-être tout (toutes les possibilités) et du *Dasein* qui existe facticement un nombre restreint de ses possibilités. C'est là, nous l'avons dit, le résultat de l'immanetisation presque forcenée de la mort, qui communique avec le court-circuit du sublime dans l'angoisse. Angoisse, dit-il, pour finir, qui jaillit du « Là lui-même » le plus propre¹, où le *Dasein* « se trouve devant le Rien (*das Nichts*) de la possible impossibilité de l'existence² ». Il s'agit là d'une *Grundbefindlichkeit*, d'une « affection fondamentale » qui provient de « l'auto-compréhension du *Dasein* à partir de son fond (*Grund*)³ ». « L'être-pour la mort est essentiellement angoisse⁴ », et sa perversion (*Verkehrung*) est celle de la « peur lâche »⁵. Qui a peur de la mort est lâche, et c'est de cette lâcheté que doit délivrer l'authenticité de l'être pour la mort dans l'angoisse. Voilà ce que nous pourrions nommer la transparence illusoire d'une lucidité trempée, apparemment, comme l'acier.

1. Cf. *SuZ*, 265.

2. *SuZ*, 266.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

La résolution (Entschlossenheit) et la dette originaires de la conscience (Gewissen) : court-circuit du sublime et « logique » de la dette (la servitude volontaire)

Le problème méthodologique laissé en suspens dans ce premier chapitre de la II^e section est que « la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* " surgit seulement " à titre de possibilité ontologique¹ ». Il faut encore que celle-ci soit « attestée » (*bezeugt*) à partir du *Dasein* lui-même par un pouvoir-être ontique correspondant². Par là, « l'attestation doit donner à comprendre un *pouvoir-être-soi-même* authentique³ », où l'être-soi-même authentique se détermine comme une modification existentielle du On, qu'il faut délimiter existentiellement⁴. Le point d'entrée dans cette attestation est livré, on le sait, par « la voix de la conscience » (*Stimme des Gewissens*)⁵, c'est-à-dire parce qu'on entend couramment par la conscience morale (*Gewissen*). Mais, chez Heidegger, elle est à comprendre comme « l'appel » (*Ruf*) de la conscience, qui « a le caractère de l'*ad-vocation* (*Anruf*) du *Dasein* vers son pouvoir-être-soi-même le plus propre, et cela sur le mode de la *con-vocation* (*Aufruf*) à son être-en-dette (*Schuldigsein*) le plus propre⁶ ». Retenons déjà que, de manière très significative, l'appel au pouvoir-être-soi-même le plus propre communique, chez Heidegger, avec un être-en-dette originaires (nous suivons la traduction de Martineau ici extrêmement judicieuse : la dette est plus originaires que la culpabilité). C'est cette amorce de la « logique » de la dette, articulée au court-circuit du sublime, qu'il nous faut plus proprement expliciter, en tant qu'elle restitue à une soi-disant authenticité ontologique quelque chose comme la *servitude volontaire* du *Dasein*. Nous n'entrerons donc pas dans les détails de l'analyse produite par Heidegger aux paragraphes 55 et 56. Nous n'en retiendrons que le résultat, très fort, selon

1. SuZ, 266.
2. Cf. SuZ, 266-267.
3. SuZ, 267.
4. Cf. *ibid.*
5. SuZ, 268.
6. SuZ, 269.

lequel l'appelant qui ouvre la conscience à elle-même est indéterminé et indéterminable, que, dans la conscience, c'est à proprement parler le *Dasein* qui s'appelle lui-même¹ : « Ça appelle contre notre attente, voire contre notre gré². » Tout en venant de moi, l'appel me dépasse³. Telle est, pour Heidegger, la « donnée (*Befund*) phénoménale » de la conscience⁴. Ce « ça » (*Es*) n'est pas à identifier symboliquement de manière prématurée, que ce soit comme Dieu ou, pourrions-nous ajouter, comme « sur-moi ». La donnée phénoménale atteste un *dépassement*, typique du *Dasein*, de moi-même par moi-même⁵.

Tout se passe donc dans le jeu de la différence entre l'être factice toujours déjà jeté du *Dasein* et son pouvoir-être le plus propre. Or celui-ci ramène le *Dasein* à l'angoisse et à l'*Unheimlichkeit* de l'être-au-monde (c'est-à-dire du monde qui s'existe à travers le *Dasein*). Autrement dit, « l'inquiétante étrangeté se dévoile proprement dans l'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) de l'angoisse, et, en tant que l'ouverture la plus élémentaire du *Dasein* jeté, elle place son être-au-monde devant le Rien (*Nichts*) du monde. Rien devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre. *Qu'en serait-il donc si le Dasein tel qu'il se trouve* (*sich befindend*) *au fond* (*Grund*) *de son inquiétante étrangeté était l'appelant de l'appel de la conscience*⁶ ? ».

Tel sera donc le point de passage de Heidegger, de l'analyse existentielle à l'analytique existentielle. La « voix de la conscience » est l'appel silencieux, pressant, et menaçant, de l'*Unheimlichkeit* du *Dasein* et donc du monde qui existe corrélativement au pouvoir-être le plus propre. Non pas, donc, puissance étrangère, conscience universelle, ça, où On (ou « sur-moi »), ni Dieu, mais, dans la logique de l'immantisation, le soi le plus propre lui-même en tant que pouvoir être le plus propre⁷. Ainsi la conscience, que nous dirons sublime en tant qu'elle rencontre dans l'*Erschlossenheit*, l'*Unheimlichkeit* originaires, atteste-t-elle, dans le *Dasein* lui-même, sous la forme de

1. Cf. SuZ, 275.
2. *Ibid.*
3. Cf. *ibid.*
4. Cf. *ibid.*
5. Cf. *ibid.*
6. SuZ, 276.
7. Cf. SuZ, 277-279.

ce qui appelle, son pouvoir-être le plus propre¹. Et comme la conscience est toujours, pour Heidegger, un être-en-dette existentiel, cette conversion du regard vers l'existentialité du *Dasein* ouvre à « la possibilité de concevoir existentiellement la dette² », c'est-à-dire son statut irréductible parce que originaire. Il va donc s'agir, dans ce qui suit, d'une sorte de légitimation ontologique-existential très étrange du « système » ou de la « logique » de la dette. Pensée radicalement non chrétienne, on le verra, mais dont on pressent déjà les prolongements dans le champ du politique.

Comme le dit très clairement Heidegger au § 58, il ne faut pas dériver la dette de son « système » ou le *Dasein* serait en défaut ou en faute, mais il faut aller au fond de la question, vers le fondement (*Grund*) de tout le « système », qui est un « être-en-dette originaire » dans l'être même du *Dasein*³. Tout vient en fait de ce que le *Dasein* factice, toujours déjà jeté à son insu vers certaines de ses possibilités factices, est *surplombé*, de manière effrayante – et « négativement » sublime – par le *Dasein* en suspens dans sa possibilité la plus propre. Il est donc caractéristique que ce soit le court-circuit du sublime dans l'angoisse du soi et l'inquiétante étrangeté du monde, qui communique, s'articule, en profondeur, avec l'être-en-dette originaire. Il s'agit donc, en quelque sorte, d'un *malencontre symbolique originaire*, dont l'articulation, nous allons le voir, est très subtile, dans la mesure où toute instance symbolique, même sous la figure de l'instituant symbolique, semble, dans la même subreption qu'il nous faudra débusquer, être mise entre parenthèses. Pas d'autre possibilité, ici encore, que de lire au plus près :

« Étant, le *Dasein* est jeté – il n'est pas porté à son Là par lui-même. Étant, il est déterminé comme un pouvoir-être qui s'appartient à lui-même, et qui pourtant ne s'est pas donné en propre comme lui-même⁴. » Le *Dasein* ne peut jamais reprendre cet être toujours déjà jeté, ni celui-ci se reprendre comme depuis une sorte d'archi-événement qui serait antérieur au *Dasein*. C'est l'être, et même l'existence du *Dasein* que

d'être en souci (*Sorge*) de son fait, de son « que » (*Dass*). « C'est en tant que cet étant, dans la remise à qui seulement il peut exister comme l'étant qu'il est, qu'il est, *existant*, le fondement (*Grund*) de son pouvoir-être. Bien qu'il n'ait pas posé lui-même le fondement, il repose dans sa gravité que lui rend manifeste la tonalité (*Stimmung*) comme fardeau¹. »

Autrement dit, et c'est un condensé de toute la métaphysique du *Dasein*, le *Dasein* existé (est) en charge de lui-même, il a à tirer le fardeau de son existence, alors même que celui-ci n'est que l'écho, au registre de la *Stimmung* de monde, d'un fondement qui lui est toujours déjà dérobé. Il a à répondre de l'étant qu'il est ou « qu'il existe », alors même que de cet être ou de cette existence il n'est pas maître, qu'il n'a pas « décidé » comme on dit, d'être celui qu'il est ou tout au moins qu'il a à être. Sa responsabilité et sa liberté le renvoient à lui-même comme à son fondement ; de celui-ci, il peut trouver des « représentations » plus ou moins « imaginaires », mais en son fond, irréductiblement, il lui échappe. Dès lors :

« Étant fondement, c'est-à-dire existant comme jeté, le *Dasein* reste constamment en deçà de ses possibilités. Il n'est jamais existant *avant* (*vor*) son fondement, mais toujours seulement à partir de lui et en tant que celui-ci. Être-fondement signifie par conséquent : ne jamais être en pouvoir de l'être le plus propre depuis le fondement. Ce *ne-pas* appartient au sens existentiel de l'être-jeté. Étant fondement il est lui-même une néantité (*Nichtigkeit*) de soi-même. La néantité [...] désigne un ne-pas qui constitue cet être-ci du *Dasein*, son être-jeté. Le caractère de ne-pas de ce ne-pas se détermine existentiellement : étant soi-même, le *Dasein* est l'étant jeté en tant que soi-même. *Dé-laisse* (*entlassen*) non pas par lui-même, mais à même (*an*) lui-même à partir du fondement, pour être en tant que celui-ci [...] C'est en tant qu'être soi-même qu'il est l'être du fondement. Celui-ci est toujours seulement fondement d'un étant dont l'être a à prendre [sur soi] (*übernehmen*) l'être-fondement². »

Nous retrouvons ici, très clairement, un écho de la dualité, propre au *Dasein*, entre le « qui » du « qui-suis-je » et « l'être » du « je suis » : en étant, en existant, je suis sans pour autant

1. Cf. *SuZ*, 279.

2. *SuZ*, 279-280.

3. *Ibid.*

4. *SuZ*, 284.

1. *Ibid.*

2. *SuZ*, 284-285.

savoir ni encore moins être maître de qui je suis. La question du qui, de la détermination du fondement de mon être, disparaît dans la question de mon être, de ce fondement que je suis, ou que « j'existe » (au sens transitif que nous créons pour l'occasion) sans savoir qui « j'existe ». Par là, l'être-jeté signifie être ou exister son fondement, être qui occulte, en y faisant écran, la question de l'ipséité la plus propre. Cela implique une restriction des possibilités d'être du *Dasein*¹, puisque de celles-ci, dans l'être-jeté, je n'en « existe », je n'en suis qu'une part où certes je me reconnais comme être (en tant qu'elles sont devenues existentielles), mais pas comme ipse surgissant de son abîme. Le soi qui se reconnaît dans son être n'est pas le soi mis en jeu par le pouvoir-être le plus propre, et qui, pour ainsi dire, clignote en abîme, donnant au « ne-pas » qui restreint les possibilités son sens existentiel : c'est sur fond de néantité ou de nullité que le *Dasein* se découvre, dans l'être-jeté, comme *cet être-ci*, et pas un autre. Bref, la source des possibilités que « j'existe » au plan existentiel ne m'échappe que dans la mesure même où cette source, je la suis, je « l'existe », sans pouvoir remonter en deçà comme pour remettre en jeu toutes les possibilités, mais tout en éprouvant néanmoins la limitation sur le fond anéantissant du pouvoir-être le plus propre, coextensif, dans l'être pour la mort, de l'angoisse et de l'inquiétante étrangeté. Ainsi :

« Dans la structure de l'être-jeté aussi bien que dans celle du projet est essentiellement contenue une néantité, et c'est elle qui est le fondement de la possibilité de la néantité du *Dasein* inauthentique dans la déchéance où il se trouve à chaque fois et toujours factivement. *En son essence, le souci lui-même est transi de part en part de néantité.* Le souci – l'être du *Dasein* – signifie ainsi, en tant que projet jeté : l'être-fondement (nul) (*nichtig*) d'une néantité. Autrement dit : le *Dasein* est comme *tel en-dette* (*schuldig*) si tant est que demeure la détermination existentielle formelle de la dette (*Schuld*) comme-être-fondement d'une néantité². »

C'est cet être-en-dette originaire qui est en jeu, selon Heidegger, dans la conscience (*Gewissen*), et dans la moralité en géné-

ral¹. Il signifie, nous le voyons, pour le *Dasein*, l'impossibilité originaire, à savoir principielle, de trouver l'articulation entre le soi ontique qui vit factivement (existentiellement) ses possibilités dans l'être-jeté – le soi qui se dégage comme être du fondement dont s'est absenté le « qui » – et le soi pour ainsi dire ontologique qui, articulé au pouvoir-être le plus propre (la mort), s'y transfigure comme le tout des possibilités. Ce soi de l'authenticité a donc un pouvoir effrayant, anéantissant, il est, nous l'avons vu, la figure heideggerienne du sublime, seulement négative, à l'égard de laquelle le soi factice de la conscience est toujours déjà, originairement, et pour toujours, en dette. Comme si, par-delà et derrière l'immanentisation heideggerienne dont nous avons souligné l'ambiguïté, l'être authentique du soi dans le pouvoir-être authentique jouait le rôle, à travers « la voix de la conscience », de l'être-tout, de l'être divin dont l'inaccessibilité au plan de l'existence amène le soi qui existe factivement à une dette originaire, mais aussi *infinie* ; et ce, parce que la *dénivellation* entre les deux ipséités est en elle-même *infinie* – non pas, cela va de soi, au plan spatial ou temporel (il n'y a pas chez Heidegger cette médiation qu'il y a chez Kant dans le sublime), mais au plan d'une *altérité* si radicale qu'elle ouvre le *Dasein* à la révélation, dans l'angoisse, de son inquiétante étrangeté, au fait qu'en un sens très profond, tant le monde que lui-même lui paraissent étranges, voire étrangers, en réalité *inhabités* et *inhabitables*. On ne peut s'empêcher de penser au cadavre monumental du monde que nous avons vu à l'œuvre chez Schelling comme le résultat toujours possible de la contraction initiale. A l'égard du soi concret se découvrant dans l'exister transitif du fondement, le soi du *Dasein* authentique, qui est tout autant monde, paraît comme l'Autre, dont l'irreprésentable visage vient à poindre sur fond de mort – mais dont on pourrait dire que toutes les figures phénoménales possibles de l'*Unheimlichkeit* sont des apparences instables et changeantes. S'il devait y avoir des « phénomènes sublimes » chez Heidegger – ce qu'il n'y a pas –, ce serait dans ces apparences, et non pas dans les phénomènes-de-monde que Kant a relevés et que nous avons repris à sa suite. Solitudes désertiques, hiératiques et impassibles, plutôt qu'océans déchaînés

1. Cf. *SuZ*, 285.

2. *Ibid.*

1. Cf. *SuZ*, 285-286.

ou que ciel étoilé : c'est là toute la *Stimmung*, singulière, de Heidegger, bien d'époque, et qui a fait époque.

Dès lors, la « conscience » peut commencer à être interprétée dans sa structure existentielle :

« L'appel est appel du souci. L'être-en-dette constitue l'être que nous appelons souci. Dans l'inquiétante étrangeté, le *Dasein* se rassemble originellement avec lui-même. Elle transporte cet étant devant sa néantité non dissimulée, laquelle appartient à la possibilité de son pouvoir-être le plus propre. 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-déchéant – à son pouvoir-être depuis l'inquiétante étrangeté. [...] Le rappel (*Rückruf*) pro-vocant (*vorrufend*) de la conscience donne à comprendre au *Dasein* qu'il doit (*soll*) – 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*¹. »

L'être-en-dette, qu'atteste ou dont témoigne la conscience, signifie donc bien qu'il n'y a pas, par principe, d'authenticité existentielle – ce qui pourrait conduire, dit judicieusement Heidegger, à la méchanceté de la conscience, à une sorte de plaisir caché ou pervers de la souffrance² –, mais seulement, dans l'existence, un appel, un « rappel pro-vocant », à l'authenticité qui ne peut être, dans sa dénivellation originelle, qu'existentielle.

« Dès lors, l'entendre correct de l'appel équivaut à un se comprendre en son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir-devenir-en-dette authentique *le plus propre*. Le se-laisser-pro-voquer compréhensif à cette possibilité inclut en soi le *devenir-libre* du *Dasein* pour l'appel : la disposition (*Bereitschaft*) au pouvoir-être-ad-voqué. Le *Dasein*, comprenant l'appel, est *obédient* (*hörig*) à sa *possibilité la plus propre d'existence*. Il s'est lui-même choisi³. »

Passage capital puisque « *hörig* » peut aussi bien signifier serf, sujet, esclave. Nous avons, ici, complètement intériorisé ou immanentisé dans la structure existentielle-ontologique du *Dasein*, un écho de la dialectique hégélienne du Maître et de

l'Esclave, c'est-à-dire, très curieusement, et dans la mesure même où il est question, dans le même passage, de la liberté, une légitimation ontologique-existentielle de la *servitude volontaire*, qu'aucune traduction, si subtile soit-elle, n'arrivera à dissimuler. L'être-en-dette originelle et infini de la conscience signifie, de manière très cohérente, que le soi factice qui se découvre dans l'être-jeté n'a de chance d'accéder à la liberté et à l'authenticité que dans le *service volontaire*, et *infini*, de « sa possibilité d'existence la plus propre ». Il n'y a pas d'autre voie : la dénivellation originelle entre les deux ipsités se traduit, en la seule attestation possible du pouvoir-être le plus proche dans le *Dasein*, par une infinie et soi-disant libre-servitude du soi inauthentique et factice au profit du soi émergent, transfiguré énigmatiquement dans le court-circuit du sublime, de l'abîme de la mort comme possibilité de l'impossibilité. La conscience, y compris la conscience morale, est la manière dont se « monnaie » la dette originelle, dans un service incessant, puisque, comme le dit Heidegger un peu plus loin, comprendre l'appel, c'est « vouloir-avoir-conscience¹ », et dès lors laisser agir sur soi le soi-même le plus propre². La liberté fondamentale du *Dasein* est dès lors très étrange, puisqu'elle n'est que la liberté de *ce* choix, qui est en réalité choix de la servitude. En outre, dans la mesure où, par l'immanenti-sation de la mort et du pouvoir-être le plus propre, il n'y a pas d'*autre* ipsité que la même ipsité sous la forme de l'ipsité Autre, cet esclavage de la liberté est, pour le *Dasein*, esclavage *solitaire* que le soi éprouve dans la dette originelle et infinie à l'égard de soi – l'être-en-dette à l'égard des autres en étant dérivé³. Il n'appartient visiblement qu'à quelques-uns, les plus rares, et en un sens, les « meilleurs », d'être ainsi en esclavage de ce qui, en eux-mêmes, les dépasse absolument : héros solitaires, sinon « leaders », dont la grandeur (négativement) sublime forcera, on le devine, les autres à l'admiration, à la soumission à l'égard, non pas de leur être factice, mais des pouvoirs d'*Unheimlichkeit* qu'ils portent en eux, y ployant le monde et les êtres. On devine les possibilités des « glisse-

1. SuZ, 286-287.

2. Cf. SuZ, 287.

3. *Ibid.*

1. SuZ, 288.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

ments » politiques ultérieurs, qui s'alimenteront à cette « métaphysique » très nihiliste, où ce qui se révèle, c'est toujours la néantité des possibilités d'être factices. Nouvelle figure, très moderne, du héros de Rien et pour Rien, qui, d'assumer le voisinage de la mort dans l'*Unheimlichkeit* et l'angoisse, en tire un extraordinaire pouvoir, peut prétendre incorporer – et non pas incarner puisqu'il n'y a ici nulle place pour une pensée de l'incarnation – symboliquement la servitude qui doit être, au fond, celle de tout *Dasein*. Rien ne s'oppose, en tout cas, dans *Sein und Zeit*, à la substitution perverse de l'incorporation symbolique de la servitude en « quelques-uns » à la servitude ontologique-existentielle elle-même. Si le *théologico-politique s'est ici radicalement effondré* – y compris, surtout, dans sa version chrétienne –, si le « sublime » heideggerien n'a rien du lieu de rencontre de l'instituant symbolique puisqu'il est entièrement court-circuité par son report entier dans l'immanence de l'inquiétante étrangeté et de l'angoisse, seules figures de l'Autre, si donc nous avons affaire, ici, à une pensée radicalement *apolitique*, cela n'exclut pas, mais au contraire rend possible, à la mesure même de cette radicalité, le glissement le plus dangereux et le plus explosif vers une nouvelle figure du politique, la figure totalitaire, où la domination est non seulement originaire et irréductible, mais encore la figure la plus authentique et la plus propre du *Dasein*. Peu importe qu'à strictement parler, la pensée heideggerienne ne soit ici, implicitement, celle d'un « aristocratie de la liberté (serve) », puisque aucune possibilité n'est laissée de juger, au sens kantien du jugement réfléchissant, dans l'*empirique*, de l'authenticité ou de l'inauthenticité d'un *Dasein* : cette possibilité, strictement, ne me revient qu'à moi-même en propre, et pour moi-même. La désincarnation du *Dasein* heideggerien le conduit non seulement à la logique infernale de la dette, qu'il faut servir indéfiniment puisqu'elle est originaire et infinie, mais aussi à l'absence de tout *sens commun* phénoménologique, où autrui pourrait tout au moins se révéler dans son altérité sans en passer par la médiation du solipsisme existentiel à l'œuvre dans l'être-pour-la-mort et son attestation dans l'être-en-dette. Dans cette absence de sens commun, autrui ne peut même être rencontré que sous la modalité d'un être-en-dette à son propre égard, mesuré strictement

ment dans la rencontre par mon être-en-dette à l'égard de moi-même.

Reste, pour parachever notre interprétation, à comprendre que le « vouloir-avoir-conscience » est encore lui-même factice (et existentiel), et qu'il faut en dégager le répondant existentiel, ce qui le sous-tend dans la structure ontologique existentielle du *Dasein*. Nous savons que c'est la « résolution » (*Entschlossenheit*) – notons au passage l'identité terminologique avec Schelling – à laquelle introduit le § 60. Reprenons-en le parcours.

« Seule la compréhension de l'ad-vocation en tant que mode d'être du *Dasein* livre la consistance (*Bestand*) phénoménale de ce qui est attesté dans l'appel de la conscience. Ce comprendre authentique de l'appel, nous le caractérisons comme vouloir-avoir-conscience. Ce laisser-agir-en-soi le soi-même (*Selbst*) le plus propre à partir de lui-même en son être-en-dette représente phénoménalement le pouvoir-être authentique attesté dans le *Dasein* même. Or, la structure existentielle de ce pouvoir-être, voilà désormais ce qui doit être libéré. Ainsi seulement pourrions-nous pénétrer jusqu'à la constitution fondamentale [...] de l'authenticité de son existence¹. »

Le pouvoir-être authentique est une possibilité qu'il faut comprendre dans son exister même, c'est-à-dire aussi bien dans sa *Stimmung*, sa « tonalité ». De la sorte :

« Le comprendre de l'appel ouvre le *Dasein* propre dans l'inquiétante étrangeté de sa singularisation. L'inquiétante étrangeté co-dévoilée dans le comprendre est nativement (*genuin*) ouverte par l'affection (*Befindlichkeit*) de l'angoisse, qui lui appartient. [...] Le vouloir-avoir-conscience devient disponibilité à l'angoisse². » Corrélativement, « la conscience n'appelle qu'en faisant silence (*nur schweigend*), autrement dit l'appel provient de l'absence de bruit (*Lautlosigkeit*) de l'inquiétante étrangeté et rappelle le *Dasein* con-voqué, en tant qu'il lui incombe de devenir silencieux (*still werden*), au silence de lui-même. Le vouloir-avoir-conscience, ainsi, ne comprend cette parole (*Rede*) qui se tait (*schweigend*) de manière adéquate que dans le mutisme (*Geschwiegenheit*). Celui-ci ôte la parole au bavardage qui s'entend (*verständlich*) du On³ ». Ainsi, l'ouver-

1. SuZ, 295.

2. SuZ, 295-296.

3. SuZ, 296.

ture authentique du *Dasein*, « attestée dans le *Dasein* lui-même par sa conscience – le se projeter muet et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre – nous l'appelons la résolution¹ ». Mode privilégié de l'ouverture du *Dasein*, la résolution est « un constituant essentiel de l'être-au-monde comme tel². »

Qu'est-ce à dire ? Que « derrière » la voix de la conscience, dont l'authenticité est celle d'une exigence muette à être au plus près du pouvoir-être le plus propre, se tient la structure existentielle du souci – l'ouverture, l'*Erschlossenheit* du *Dasein* – en tant que pro-jet ek-statique et muet vers l'être-en-dette (le plus propre) où se révèle la dénivellation originaire de l'existence factice par rapport à l'existence authentique. Par conséquent, la résolution, en tant que ce projet, n'est rien d'autre que l'être-au-monde authentique sur fond de quoi se révèlent et se découpent les possibilités existentielles factices (inauthentiques) du *Dasein*. Comme Heidegger l'écrit un peu plus loin, la résolution est la vérité la plus originaire, authentique du *Dasein*³. Et ce, parce que « l'ouverture du Là ouvre originairement l'être-au-monde à chaque fois total, c'est-à-dire le monde, l'être-à (*In-Sein*) et le soi-même (*Selbst*) qui est, en tant que " je suis ", cet étant⁴. » C'est sur cette ouverture que se fondent la présence (*Vorhandenheit*) et la disponibilité (*Zuhandenheit*) des étants intra-mondains. De la même manière, encore une fois, c'est dans cette ouverture que le *Dasein* peut s'ouvrir à autrui, dans son pouvoir-être le plus propre, et même ouvrir autrui à lui-même, en devenant sa conscience; « dans la sollicitude (*Fürsorge*) qui devance et libère », libérant par là même « l'être l'un-avec-l'autre authentique⁵ ». D'un point de vue factice existentiel, la résolution est indéterminée⁶, mais cela n'exclut pas, mais au contraire requiert qu'elle « possède sa détermination existentielle⁷ ». Celle-ci est à rechercher dans le fait que « la résolution est ce qui donne pour la première fois au *Dasein* sa transparence (*Durchsichtigkeit*) authentique⁸ ».

1. SuZ, 296-297.

2. SuZ, 297.

3. Cf. SuZ, 297.

4. *Ibid.*

5. Cf. SuZ, 298.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. Cf. SuZ, 299.

Voilà bien qui est significatif : dans le mutisme de son projet vers l'être-en-dette le plus propre, remettant le *Dasein* à l'*Unheimlichkeit* du monde et à la situation (*Befindlichkeit*) d'angoisse, la résolution ouvre le *Dasein* – la structure ontologique-existentielle qui tient ensemble le monde, l'être-à de l'être-au-monde et l'ipséité – à la transparence. Transparence ontologique, certes, mais où il n'y a littéralement plus rien, la néantité ou la nullité de tout être-jeté existentiel, et où ce qui advient comme phénomène dans la transparence est le pouvoir-être le plus propre dans la transfiguration/transmutation de la possibilité de l'impossibilité en possibilité de la possibilité. Ce qui implique, d'une part, que la communauté (l'être-l'un-avec-l'autre) authentique est une communauté transparente de transparences – celle de l'injonction transparente à la même servitude de l'authenticité –, qui est bien entendu impossible sur un plan factice-existential (celui du « on »), et d'autre part, mais corrélativement, que dans cette transparence s'ouvre la possibilité d'être tout du *Dasein*. C'est toujours le même retournement en « tour de passe-passe » de l'existence, à vrai dire effrayante, du Rien, en pouvoir, sans doute « euphorisant », d'être tout, non pas le tout des étants, certes, mais mieux, le tout des possibilités. Étrange sollicitude que celle qui conduit à faire accéder autrui, par sa propre transparence, à la sienne propre où il se retrouve en dette, depuis son être-Rien, vis-à-vis du pouvoir-être tout. Étrange, inquiétante « dictature » du mutisme de la résolution. Le silence peut décidément être plus éloquent que tout discours. Tout au moins celui qui « dérange » par son inquiétante étrangeté, coextensive, en l'engendrant en l'autre, de l'angoisse. On n'est pas loin de la figure du Maître hégélien, sauf que la menace concrète de la mort n'est même plus nécessaire, puisque c'est en lui-même et par lui-même que le *Dasein* résolu la porte. Sera esclave celui qui y renonce, par peur, dans le « on ». Esclave, sans doute, dans ce cas, non pas de son authenticité, mais de l'authenticité pour laquelle il s'en remettra au Maître, à celui en qui il ne pourra supporter sa servitude que parce que, d'une certaine manière, il l'en décharge. Il est curieux, voire bizarre, que Heidegger n'envisage pas cette possibilité, qui restera toujours à l'horizon de sa pensée, comme refoulée, même dans la première moitié des années trente. Rancçon sans doute de son « apolitisme aristocratique ».

Résolution et être-pour-la-mort : transparence et liberté pour la servitude

Au terme de ce second chapitre de la II^e section, Heidegger fait le point de la manière suivante :

« Avec l'élaboration de la résolution comme un se-projeter muet, prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette le plus propre, notre recherche est devenue capable de délimiter le sens ontologique de ce pouvoir-être-tout *authentique* du *Dasein* dont elle était en quête. [...] Néanmoins, l'être pour la mort authentique [...] comme pouvoir-être-tout authentique demeure encore un projet purement existentiel, auquel l'attestation propre du *Dasein* fait défaut. C'est seulement si celle-ci est trouvée que la recherche peut satisfaire à la tâche exigée par sa problématique, d'une mise en lumière d'un pouvoir-être-tout du *Dasein* existentiellement confirmé et clarifié¹... »

Il s'agit donc de parachever le mouvement amorcé avec l'être-pour-la-mort en découvrant, dans le *Dasein* lui-même, la modalité existentielle authentique correspondant au pouvoir-être-tout authentique en tant qu'existentiel. Heidegger va la trouver, au paragraphe 62, dans ce qu'il appelle « la résolution devançante » (*die vorlaufende Entschlossenheit*), où la résolution, pour ainsi dire, va trouver son contenu concret. Autrement dit, il ne s'agit de rien d'autre que de découvrir le mode d'existence, dans le *Dasein* lui-même, de la dénivellation originelle et infinie entre les deux ipsités corrélatives des deux modes d'exister.

Ce qui permet de boucler la boucle est la connexion intime entre la résolution et la mort. Ce paragraphe 62 est en ce sens, pour nous, la « vérité » (de manière quasi hégélienne) de tout le développement. Après y avoir rappelé que la dette, pour le *Dasein*, est originaire, irréductible, et in-finie (sans fin factice), Heidegger ajoute :

« La résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être en tant qu'être compréhensif pour la fin, c'est-à-dire que devancement dans la mort. La résolution [...] abrite en elle l'être

authentique pour la mort comme la modalité existentielle possible de sa propre authenticité. Cette "connexion", voilà ce qu'il faut éclaircir phénoménalement¹. »

Si l'on ajoute qu'existentiellement, l'être-en-dette est une possibilité d'être authentiquement ou inauthentiquement en dette, il faut le concevoir, de ce point de vue, comme *pouvoir-être-en-dette* ; dès lors, le pouvoir de ce pouvoir ne peut être compris par la résolution que dans le devancement où elle se « qualifie » comme être-pour-la-mort². Autrement dit :

« Résolu, le *Dasein* assume authentiquement dans son existence le fait qu'il est le fondement nul de sa néantité. Nous avons conçu existentiellement la mort comme la possibilité de l'impossibilité de l'existence, c'est-à-dire comme pure et simple néantité du *Dasein*. La mort n'est pas surajoutée au *Dasein* lors de sa "fin", mais, en tant que souci, le *Dasein* est le fondement jeté (c'est-à-dire nul) de sa mort. La néantité qui transit originellement l'être du *Dasein* se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. C'est le devancement qui rend pour la première fois l'être-en-dette manifeste à partir du fondement de l'être *total* (*des ganzen Seins*) du *Dasein*. Le souci abrite co-originellement en soi la mort et la dette. La résolution devançante comprend pour la première fois le pouvoir-être-en-dette *authentiquement et totalement, c'est-à-dire originellement³. »*

La néantité du *Dasein*, le fait que lui échappe toujours irrédigiblement le fondement de ses possibilités factices d'existence, communique en profondeur avec la possibilité de l'impossibilité de ces derniers, c'est-à-dire avec la mort. Si le *Dasein* est le fondement jeté de son existence, en tant qu'il « l'existe » dans ses possibilités, ce fondement est aussi nul (*nichtig*), néant, en tant qu'il est aussi, foncièrement, le fondement de sa mort comme possibilité de son impossibilité. Dès lors, la néantité du *Dasein* (factice) se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. Jusqu'ici, nous sommes, en quelque sorte, dans la négativité originelle de la mort, *avant* la transmutation transfigurante du *Dasein* dans le court-circuit du sublime. Quand vient, à la phrase suivante, l'être-en-dette,

1. SuZ, 305.

2. Cf. SuZ, 306.

3. *Ibid.*

1. SuZ, 301.

nous passons subitement *après*. Il est caractéristique que la médiation entre l'« avant » et l'« après » ne soit plus assurée, ici, que par le devancement propre à la résolution : nous comprenons que c'est lui qui assure la *traversée* de ma mort vers « le fondement de l'être total du *Dasein* », lequel fondement, étrangement, n'est plus du tout « nul », puisque, au contraire, il révèle le *Dasein* à lui-même comme être-en-dette originaire et irréductible, et ce, nous le savons par la doctrine heideggerienne de la temporalité, dans la *répétition* de « l'instant », enchâssée entre le futur sans phénomène de la mort et le passé pareillement vide de la dette (le chapitre III est consacré à « la temporalité comme sens ontologique du souci »). Le fondement, l'abîme de l'ipse à l'égard duquel l'ipse est toujours irréductiblement en dette, n'est donc que le revirement temporalisant, dans le devancement temporalisant, du futur en quelque sorte transcendantal de là mort dans le passé en quelque sorte transcendantal de la dette, et le présent de l'existence du *Dasein* authentique ne peut être que la répétition, dans le coup d'œil (*Augenblick*), de l'être-en-dette authentique. C'est en ce sens, on le comprend, que la résolution devançante comprend pour la première fois authentiquement et totalement, dans la transparence qui est celle de l'origine, l'être-en-dette comme pouvoir-être (existentiel) en-dette. Le *malencontre symbolique* à l'égard de l'instituant symbolique est donc, chez Heidegger, véritablement *originaire*, dans la mesure où ce qui s'y institue symboliquement, avec la temporalité, sur l'indéterminité encore phénoménologique de la mort, est la *déterminité* existentielle (et existentielle) corrélative de la mort et de la dette ; cela, comme si la traversée de la première devait conduire *immédiatement* à la seconde – ce qui est le cas, en effet, dans le malencontre symbolique. Et il est extrêmement curieux que Heidegger n'ait pas vu, ici, le risque d'*automatisme*, de *Wiederholungszwang* dans le « service » in-fini de la dette, qu'il n'ait pas compris que ce risque, précisément, se machine à l'aveugle, dans le *Gestell* symbolique, chaque fois qu'un rempart est mis, non pas devant la mort, mais *devant le sublime*, en vue de préserver intègre l'ipséité elle-même qui, ici, en quelque sorte, se « crispe » devant la mort, se dédouble pour mieux se retrouver à l'état d'une pureté et même d'une transparence inentamée.

Nul doute qu'il n'y ait là, en termes psychanalytiques, de « l'imaginaire », même si c'est d'une manière extrêmement subtile, médiatisée par l'extraordinaire travail du philosophe. La dette, pourrait-on dire, est au service incessant, et il est vrai effrayant, du Moi tout-puissant (étranger à la « castration ») de l'enfance, et Heidegger n'a pas vu que ce service, le plus souvent, prend le visage de la névrose (ou de la perversion), où le désir est le désir de ce Maître. Même si c'était en quelque sorte « négativement » ou « inconsciemment », Hegel était, nous l'avons vu, bien plus subtil. Et il n'a pas vu non plus, *a fortiori*, que cet automatisme de répétition, où le tout se remet chaque fois en jeu, c'est-à-dire aussi la mort, est la véritable « logique » ou le véritable « système » de la dette. En termes moins provocants, on retrouve ici, dans ce « fantasme » et son expression dans « l'imaginaire », le « fantasme » même de la « métaphysique » comme celui de l'être total qu'il s'agirait de rejoindre en transparence. Et ce que dit Heidegger dans la note afférente à cette page ne procède, en réalité, que de la *dénégation*, d'un jeu sur les mots qui permet de séparer existence factice de péché – dénégarion renforcée par Martineau qui traduit *Verfallen* par « échéance » au lieu de « déchéance ».

C'est ainsi, selon nous, qu'il faut comprendre que « l'appel de la conscience passe toute considération et tout pouvoir " mondain " du *Dasein*¹ ». « Sans égards, il isole (*vereinzelt*) le *Dasein* sur son pouvoir-être-en-dette, qu'il lui intime d'être authentiquement. L'acuité intacte de l'isolement essentiel sur le pouvoir-être le plus propre ouvre le devancement vers la mort comme possibilité *absolue* (scil. irrelative). La résolution devançante prend totalement conscience du pouvoir-être-en-dette en tant qu'absolu et le plus propre². » L'être-en-dette originaire « ne se manifeste à découvert en sa priorité que lorsque celle-ci même est engagée dans la possibilité qui est pour le *Dasein* purement et simplement *indépassable*. Lorsque la résolution, en devançant, a *repris* la possibilité de la mort dans son pouvoir-être, l'existence authentique du *Dasein* ne peut plus être *dépassée* par rien³ ». Le « se-tenir-libre résolu pour la re-

1. SuZ, 307.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

prise est la *résolution authentique pour la répétition d'elle-même*¹ ». De la sorte, c'est comme si la résolution n'était que le fantasme d'en maîtriser l'automatisme, ou comme si, de cet automatisme, elle n'était que la représentation imaginaire. Ce qui y conduit encore, c'est la reprise² du terme de *transparence* pour le vouloir-avoir-conscience converti en la résolution devançante, existentiellement attestée. *Transparence* qui coïncide avec le fait que, désormais, « l'existence authentique du *Dasein* ne peut plus être dépassée par rien » : la *finitude* a accédé à l'*infinitude*.

Mais qu'y a-t-il en elle ? Rien, précisément. Pour le lecteur qui nous accuserait ici de « forçage » ou de réductionnisme, citons encore le passage suivant, tout entier typique de la forfanterie imaginaire :

« La résolution devançante n'est nullement un expédient, forgé pour "surmonter" la mort, elle est ce comprendre – consécutif à l'appel de la conscience – qui libère pour la mort la possibilité de *s'emparer* (*mächtig zu werden*) de l'existence du *Dasein* et de détruire au fondement tout auto-recouvrement fugace. Le vouloir-avoir-conscience déterminé comme être pour la mort ne signifie pas davantage une sécession qui fuirait le monde, mais il transporte, sans illusions, dans la résolution de l'"agir". La résolution devançante, enfin, ne provient pas non plus d'un "idéalisme" qui survolerait l'existence et ses possibilités, mais elle surgit de la compréhension dégrisée de possibilités fondamentales factices du *Dasein*. Avec l'angoisse dégrisée qui transporte devant le pouvoir-être singularisé, s'accorde la joie vigoureuse (*die gerüstete Freude*) de cette possibilité³. »

Texte caractéristique, en effet, tissé par des *dénégations* successives, contrebalancées par des affirmations bizarres : *s'emparer*, devenir maître de l'existence du *Dasein* (fantasme de la *toute-puissance*) ; transport dans la résolution de l'agir qui, sans contenu concret de sens, ne peut être qu'*activiste* (ce que sera en effet Heidegger) ; compréhension subite des possibilités factices du *Dasein* comme possibilités *fondamentales*, et non pas

1. SuZ, 308.
2. SuZ, 309.
3. SuZ, 310.

nulles ; enfin, mutation brusque de la désespérance que pourrait engendrer tout cela où tout est sous l'horizon de la mort, en « joie vigoureuse » de la possibilité du pouvoir-être singularisé rendu à lui-même. On comprend qu'à ce titre le dégrisement soit indissociable de l'ivresse ou de l'euphorie, et que la *servitude*, pour être volontaire, mérite d'être *aimée*, jusqu'à l'enthousiasme le plus débridé. C'est, pourrait-on dire, la *conversion « imaginaire »* de l'existential-ontologique dans l'existential-ontique qui révèle beaucoup de la singularité de Heidegger-homme, derrière le formidable et impressionnant appareil de Heidegger-philosophe.

L'ambiguïté demeure néanmoins si l'on admet (§ 64) que l'ipse authentique est plutôt ce qui, depuis son abîme, joue comme une instance *critique* à l'égard de toute possibilité factice existentielle. On pourrait soutenir, alors, que Heidegger a dit « quelques mots de trop ». Il écrit, à la fin de ce paragraphe :

« Le *Dasein* est *authentiquement lui-même* dans la singularisation originaire de la résolution muette qui s'intime l'angoisse. *En tant que muet*, l'être-soi-même (*Selbstsein*) authentique ne dit justement pas "Moi-je" (*Ich-Ich*), mais il "est" dans le mutisme cet étant jeté comme lequel il peut être authentiquement. Le soi-même (*Selbst*) que le mutisme de l'existence résolue dévoie est le sol (*Boden*) phénoménal originaire pour la question de l'être du "Moi". L'orientation phénoménale au sens d'être du pouvoir-être-soi-même authentique met seule en état d'explicitier quel droit ontologique peut être attribué à la substantialité, la simplicité et la personnalité en tant que caractères de l'ipséité (*Selbstheit*)¹. »

Dès lors :

« *Bien loin que le souci ait besoin de la fondation* (*Fundierung*) *dans un soi-même* (*Selbst*), *c'est l'existentialité comme constituant du souci qui donne la constitution ontologique du maintien du soi-même* (*Selbst-Ständigkeit*) *du Dasein, à laquelle, conformément à la pleine teneur structurelle du souci, appartient l'être-déchu factice dans l'absence de maintien du soi-même* (*Unselbst-Ständigkeit*). La structure du souci pleinement conçue inclut le phénomène de l'ipséité². »

1. SuZ, 322-323.
2. SuZ, 323.

Certes. il n'empêche qu'à moins de sa « réalisation » existentielle, dont nous avons vu à quel point elle est « imaginaire », l'ipséité authentique coextensive du *Dasein* authentique dans son mutisme à la fois *unheimlich* et angoissant, s'y décèle comme ce pouvoir irréductible, impitoyable et effrayant qui met originairement tout *Dasein* factice, et par là toute ipséité factice, sous l'emprise d'une dette infinie. En termes schellingiens, Heidegger n'est jamais sorti, dans *Sein und Zeit*, de la « contraction » initiale. Et on est en droit de se demander si, dans la suite, il en est vraiment sorti, quoi qu'il en ait dit, et quoi qu'on en ait dit. La résolution heideggerienne est tout autre que la résolution schellingienne. Il y manque métaphysiquement l'*amour*, et pour la communauté, l'*amitié*. Le *Dasein* heideggerien est pour ainsi dire un être sans amitié, dépourvu, dans son isolement ou sa singularisation, de tout ce qui est susceptible de faire du lien social autre chose qu'un rapport de surconscience, entièrement reporté ou reportable au registre du « On ». C'est certes là ce qui constitue, hélas, aujourd'hui, la forme vécue « tout d'abord et le plus souvent » du lien social, où l'incorporation dans des groupes ou des chapelles d'intérêts professionnels ou idéologiques l'emporte sur toute possibilité d'incarnation. En ce sens, le nihilisme heideggerien touche profondément quelque chose de la société contemporaine. Mais c'est précisément là son côté insupportable, ce qui la fait se machiner en machinant – et en broyant – les êtres. La radicalité de l'*Ansatz*, de la mise en jeu heideggerienne est celle d'un nihilisme dont la lucidité apparente s'enivre elle-même dans l'illusion transcendante de la translucidité où de la transparence d'un *Dasein* irréductiblement servile à l'égard de sa dette originaire envers la possibilité d'être tout. Seul Dieu peut être tout, mais comme il est immanentisé dans l'ipse authentique du *Dasein* authentique, la coupure originaire et initiale de toute version théologique du *Dasein*, et par là, pour la communauté, de toute version théologico-politique de sa fondation ou de son institution, se paie en retour, nous l'avons vu, par une sorte de théologique, et de théologico-politique *barrés*, qui n'empêche personne, nous l'avons vu, d'être capté à la posture « imaginaire » d'être Dieu. La rigueur du propos heideggerien dérape, presque par nécessité méthodologique – il faut que l'être pour la mort soit

« attesté » dans le *Dasein* lui-même comme modalité existentielle d'existence : c'est, spéculativement, le lieu d'une aporie¹ –, dans la plus extrême ambiguïté, elle-même lourde d'autres glissements fort bien connus aujourd'hui dans leur « réalité » existentielle. En ce sens, pourrait-on dire, le totalitarisme est une version du théologico-politique *déplacée par sa rature* ou l'effondrement du despotisme moderne classique. Rature qui fait retourner du roi jupitérien au roi saturnien, au dictateur qui n'a plus besoin des rituels du pouvoir dans la mesure où ceux-ci le sont désormais de son incorporation/désincorporation dans l'incorporation/désincorporation corrélative des « masses », en court-circuit de toute possible incarnation. Les totalitarismes sont tout à la fois un fantastique machin (*Gestell*) symbolique de la mort, se dispersant en une multitude de machins et de machinations, et un non moins fantastique *activisme vide*, porté par ce que H. Arendt a si bien diagnostiqué comme « le mouvement pour le mouvement ». Course à l'abîme, machination aveugle de la mort et de la dette, où l'ipse, en quelque sorte, n'est censé se trouver que dans la solitude de sa mort, dont la mort effectivement administrée, presque quotidiennement, rappelle chaque jour l'imminence. Court-circuit du sublime qui, mis à distance, se retourne dans le malencontre symbolique prétendu originaire, où nous n'avons devant nous que l'horreur nue – ou la « lâcheté » du « on », qui ne se démet de sa dette infinie que pour la monnayer, au jour le jour, en dette pour l'État, c'est-à-dire pour son chef, tout ce qui fait le lien humain et le lien social y étant en voie in-finie d'engloutissement.

4. Métaphysique du *Dasein* et effondrement du théologico-politique : incorporation et incarnation

A notre connaissance, Schelling et Heidegger sont les deux seuls, dans la tradition philosophique, à avoir conçu de ma-

1. Voir, en appendice à ce chapitre : Note sur le « sublime » heideggerien dans les *Beiträge Zur Philosophie (1936-1938)*.