



De l'existence à l'histoire de l'être : Raison et liberté chez Heidegger

Par CLAUDE VISHNU SPAAK

Archives Husserl de Paris, Université de Paris Sorbonne, Université d'Abu Dhabi

Introduction

Il peut sembler difficile de traiter du rapport entre raison et liberté dans le sillage de la pensée heideggérienne. En effet, Heidegger accorde un traitement très différencié et même antagoniste de ces deux notions. Il promeut la liberté au rang de détermination fondamentale de l'existence humaine, en un sens probablement inédit par rapport à l'histoire du concept de la liberté dans la tradition philosophique occidentale ; en effet la liberté est tellement définitoire de la réalité humaine, ou de ce que Heidegger appelle le *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être se rapporte compréhensivement à l'être, qu'elle n'est même plus appréhendable comme une faculté, ou bien comme une synthèse entre facultés (volonté et entendement chez Descartes) ; la liberté précède les facultés, elle est l'essence de l'homme en tant que son essence est l'existence, et Heidegger dira même dans une formule mystérieuse, que loin que l'homme possède la liberté, c'est au contraire la liberté qui possède l'homme. Donc, d'un côté, la philosophie de l'existence à laquelle contribue beaucoup Heidegger, à la suite de Kierkegaard, fait une place royale à la liberté. Mais, d'un autre côté, cette promotion de la liberté est concomitante, très manifestement, d'une dévalorisation de la raison, traitée par Heidegger dans de nombreux textes avec soupçon, voire avec dédain. On songe par exemple au fameux commentaire du principe de raison leibnizien dans le texte éponyme, où Heidegger soutient que la raison est liée au calcul, elle est essentiellement instrumentale ou calculante et préside dans les temps modernes à l'accélération de l'emprise de la technique sur le monde, et détourne, ce faisant, de cette forme plus haute

de rapport à l'être que Heidegger appelle pensée (*Denken*), ou méditation (*Besinnung*) :

Car *ratio*, depuis toujours, ne signifie pas seulement compte à rendre au sens de ce qui justifie, c'est-à-dire fonde, une autre chose. *Ratio* veut dire aussi rendre compte, justifier, au sens de ce qui, par le calcul, atteint une chose, l'établit comme fondée en droit, comme exacte, et, par ce même calcul, l'assure. Ce calcul au sens large est la manière dont l'homme accueille, entreprend et assume, c'est-à-dire d'une façon générale appréhende, apprend quelque chose [...]. [La puissance du principe de raison] marque du sceau le plus intime, mais en même temps le plus secret, l'époque de l'histoire occidentale que nous appelons les temps modernes. [...] L'homme moderne [...] se soumet à la puissance du principe de raison d'une manière toujours plus prompte et plus exclusive. [...] Nous savons aujourd'hui, sans le comprendre encore tout à fait, que la technique moderne nous pousse constamment à conférer à ses dispositifs et produits une perfection totale et aussi haute que possible. Cette perfection consiste en la réussite totale d'un calcul mettant en sûreté sans exception, et les objets, et le calcul qu'on en fait, et l'assurance que les possibilités de calcul sont elles-mêmes calculables. [...] La calculabilité des objets présuppose la validité universelle du principe de raison. Enfin la domination, ainsi entendue, du principe caractérise l'être de l'époque moderne, de l'âge technique¹.

La raison, pensée à l'aune du cadre fixé par le principe de raison, promeut le calcul et l'instrumentalité à mesure qu'elle refoule la possibilité de la pensée méditante. En effet : « Si nous devons parvenir à un chemin de pensée, il nous faut avant tout découvrir une distinction qui nous rende visible la différence de la pensée simplement calculante et de la pensée méditante »². Inutile de rappeler à cet égard la phrase célèbre de Heidegger selon laquelle « la science ne pense pas »³, sentence qui lui valut de nombreuses critiques de la part de ses détracteurs, au motif qu'il y aurait chez lui comme une sorte d'apologie de

¹ M. Heidegger, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1992, p. 253-255.

² *Ibid.*, p. 256.

³ M. Heidegger, « Que veut dire penser ? » dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 157 : « [L]a science ne pense pas. Elle ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser — nous voulons dire penser à la manière des penseurs ».

l'irrationalisme¹. On tâchera de montrer que cette attaque est certainement injuste, et que la critique heideggerienne du concept de raison suit une logique que l'on retrouve souvent dans les analyses historiques de type herméneutique qu'il effectue à l'endroit des différents concepts majeurs de la tradition métaphysique : la raison — tout comme les concepts de cause, de vérité, de jugement, etc. — est en réalité un concept qui dissimule et refoule un sens plus originaire et plus positif qu'il appartient à la pensée, plutôt justement qu'à la science, de se réapproprier, ce qui passe par une méditation du type d'expérience que les Grecs faisaient du *logos*, avant sa traduction romaine par le concept de *ratio*.

Si l'on ne faisait pas ce travail qui consiste, par-delà la destruction (*Abbau*) méthodique de la notion latine de raison, de voir en quoi cette destruction n'est en aucun cas un procédé simplement négatif, mais vise à ressaisir l'impensé que ce concept métaphysique de raison a recouvert, alors on ne comprendrait même pas comment Heidegger peut, par ailleurs, entériner la liberté comme détermination d'essence de l'être de l'existence, ou du *Dasein*. En effet, la liberté se comprend traditionnellement comme la détermination d'un être raisonnable, d'un être dont l'essence ne s'épuise pas dans la seule naturalité ou matérialité, ni même dans la seule animalité, mais comporte une spiritualité en laquelle s'exprime le propre de son être. « L'*animal rationale* », qui traduit le *zôon logon ekhon* grec, se caractérise en son aptitude métaphysique à démêler et à dire le vrai du faux, à suivre le bien en évitant le mal, et à réfléchir aux conditions de son propre salut. Or ces trois formes fondamentales de l'expérience de la raison théorique, pratique, sotériologique (et dont la tripartition est reprise par Kant dans les trois parties de l'idée de système : critique de la raison pure théorique, critique de la raison pratique, critique de la faculté de juger), engagent toutes la notion de liberté comprise comme détermination d'un être qui en son être n'est pas rivé à la matière, mais est capable de s'élever au-delà du *factum* de l'être pour se rapporter à des buts idéaux. De ce point de vue, si la liberté est impossible sans engager du même coup la raison, alors il faut s'attendre à ce que chez Heidegger l'importance conférée à la liberté ne soit pas séparable d'une réévaluation concomitante de la raison, fût-ce sous une forme archéologiquement plus pure car plus originaire, avant son recouvrement historial par la pensée romaine, puis chrétienne et enfin moderne. Contrairement à tout procès en irrationalisme, il faut veiller à souligner que pour Heidegger la liberté ne peut être comprise comme l'essence du *Dasein*

¹ L'un des premiers à tenter ce procès d'irrationalisme étant G. Lukács dans *La Destruction de la raison. De l'après Nietzsche à Heidegger et Hitler*, tome 3, trad. D. Renault, Paris, Delga, 2017.

que pour autant que celui-ci se définit comme l'ouverture au sens de l'être, sens de l'être qui est posé explicitement par le paragraphe 7 d'*Être et Temps* comme le transcendantal pur et simple, et l'atteinte du sens de l'être n'est rien de moins que celle de l'universel, au sein d'une connaissance transcendantale :

L'être, en tant que thème fondamental de la philosophie, n'est pas un genre d'étant, et pourtant il concerne tout étant. Son « universalité » doit être cherchée plus haut. Être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendentum par excellence*. La transcendance de l'être du *Dasein* est une transcendance insigne, dans la mesure où en elle résident la possibilité et la nécessité de la plus radicale *individuation*. Toute mise à jour de l'être comme *transcendentum* est connaissance *transcendentale*. *La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est veritas transcendentalis*¹.

Ce texte prescrit le thème de la philosophie, la connaissance de l'être qui est connaissance transcendantale, donc Heidegger reprend sans conteste le flambeau du rationalisme kantien ou husserlien, puisque la marque propre du *Dasein* est de se rapporter à l'universel, assimilé par Heidegger à l'être dans sa différence ontologique d'avec tout étant. Ce rapport à l'universel, cette ouverture au sens de l'être qui constitue si l'on veut la spiritualité du *Dasein*, est précisément caractérisée ici en termes de transcendance, c'est-à-dire dans le langage de Husserl en termes d'intentionnalité, qui est le propre de la liberté, ce que le paragraphe 9 d'*Être et Temps* nomme l'existence (*Existenz*). Le second Heidegger ne variera pas substantiellement sur ce point, même s'il ne parle plus alors du sens de l'être, mais plutôt de la vérité de l'être à laquelle le *Dasein* est ouvert par le recueillement (où il faut entendre ici le *logos* grec en ce qui le caractérise : le *legein*, qui signifie recueillir dans l'unité d'une saisie la multiplicité qui se donne à voir, ce que la tradition ultérieure aura tôt fait de traduire par jugement, intellection, ou justement raison).

Mais si la liberté constitue la substance même de notre humanité spirituelle en tant qu'elle est capable de se hisser au-delà du particularisme et de la relativité de sa condition matérielle, biologique, culturelle, sociale, historique, pour se tourner vers l'universel, en quoi Heidegger apporte-t-il quoi que ce soit de neuf ? C'était déjà chez Husserl le sens de la réduction phénoménologique, comme manifestant la forme supérieure d'une liberté motivée par rien d'autre que la propre décision spontanée de la conscience d'interrompre son immersion dans l'attitude naturelle et, par une conversion radicale du regard, de se

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1960 ; *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 38.

tourner vers les conditions de possibilités des significations mondaines réales, de la perception aux idéalités mathématiques¹. Chez Husserl, au terme de ce parcours fondé sur la liberté de la conscience de s'extirper hors du monde, la conscience prenait comme il est bien connu conscience d'elle-même comme origine constituante ultime du champ phénoménal. Heidegger refuse certes cette solution comme étant ontique, où le caractère subjectiviste de la démarche est symptomatique d'une confusion entre le plan de l'être et celui de l'étant (puisque l'absolu se voit assimilé par Husserl à cette région originaire qu'est la conscience comprise comme champ phénoménal, comme *a priori* de la corrélation entre l'objet transcendant et ses modes subjectifs de donation, ou encore comme structure corrélationnelle noético-noématique ; mais quelle que soit la façon dont on pose les choses, Husserl confond l'absolu avec la conscience, donc avec le mode d'être d'un étant). Ceci dit, Heidegger accepterait-il pour autant la forme de la démarche husserlienne, à savoir que par son existence libre le *Dasein* est appelé à se hisser hors de la clôture de son monde fini et des réalités particulières qui l'habitent pour se tourner vers l'universel par un processus d'infinetisation spirituelle ?

Pour répondre à cette question, on procédera en trois temps. Dans un premier temps, s'appuyant sur la première pensée de Heidegger, celle qui culmine dans la position philosophique d'*Être et Temps*, on soutiendra que la liberté est conditionnée et strictement encadrée par la finitude de l'existence humaine, et qu'il s'agit là d'un apport original de la pensée de Heidegger à cette question de la liberté². Dans la seconde partie, on posera le problème de savoir si cette équation entre finitude et liberté permet à Heidegger de surmon-

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985, § 32, p. 102 (je souligne) : « Quand je procède ainsi, *comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté* [...], j'opère l'*epochè* phénoménologique ».

² Cette affirmation gagnerait toutefois à être nuancée tant la pensée de Kierkegaard, dont l'influence sur Heidegger n'est évidemment pas à minorer, avait déjà fait une première percée dans la mise en relation de la liberté et de la finitude, autour de l'expérience de l'angoisse. Ainsi, dans *Le Concept d'angoisse*, trad. fr. K. Ferlov et J.J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 48, Kierkegaard écrit : « On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'œil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'œil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder. De même l'angoisse est le vertige de la liberté, qui naît parce que l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse ».

ter l'écueil du subjectivisme. En réponse à cela, on suggérera comment le tournant de Heidegger, à l'orée des années 30, modifie le sens de la liberté afin de la débarrasser de son ancrage dans le *Dasein*, pour en faire un trait d'essence de la vérité de l'être elle-même. Cela mènera dans un dernier temps à un ultime problème : si la liberté est moins une faculté humaine que le miroir dans l'existence de l'ouverture ontologique (ouverture par l'être de la présence), bref si nous ne sommes libres que pour autant que nous sommes *ouverts à l'ouverture* de l'être, alors la liberté de l'existence n'est-elle pas conditionnée par l'initiative de l'être à bien vouloir se donner (s'ouvrir) ? S'il s'avère que la vérité de l'être vient dans l'histoire (la fameuse histoire de l'être qui est en même temps l'histoire de la métaphysique) à se retirer, à se dissimuler, alors le *Dasein* soumis à l'errance n'est-il pas privé du bénéfice de la liberté ? La liberté comprise à la lueur de l'histoire de l'être elle-même comprise comme l'histoire de l'oubli croissant de la vérité de l'être, ne se renverse-t-elle pas en servitude, et le rationalisme ontologique de Heidegger selon lequel l'essence de la raison réside dans la vérité de l'être, ne bascule-t-il pas dans une forme d'irrationalisme, dès lors qu'il serait entendu que l'être refuse d'accorder au *Dasein* sa vérité, de façon toute semblable à l'esprit du gnosticisme, auquel on a dit que Heidegger avait succombé¹?

1. Liberté et finitude

L'existence libre du *Dasein* est-elle vouée à transcender la finitude de sa condition pour se rapporter à l'absolu qu'est l'être et à la vérité transcendante qui le caractérise ? Non, tout au contraire, et l'originalité de la position heideggerienne consiste à promouvoir tout autant l'essentielle liberté du *Dasein* que d'insister ce faisant sur son sens fini. La finitude est comprise comme l'horizon indépassable de la liberté du *Dasein*, et cette finitude n'est pas un pis-aller (coupant de l'infinitude divine par exemple), mais la condition de possibilité pour la manifestation du sens de l'être. En aucun cas le *Dasein* n'est donc libre en tant qu'il serait voué à s'infiniter (par la réduction phénoménologique, chez Kant par la moralisation où il atteindrait graduellement un règne nouménal des fins, chez Hegel en se laissant subsumer par l'esprit universel se réalisant dans le monde). Bien plutôt, le *Dasein* n'est libre que pour autant qu'il est fini, c'est-à-dire qu'il existe en vue des possibilités d'être qu'il a à être, à la différence des choses matérielles simplement présentes, indifférentes au fait

¹ Cf. H. Jonas, « *Gnosticism and modern nihilism* » dans *Social Research*, vol. 19, n° 4 (1952), p. 430-452.

d'être, et qui n'ont pas à décider de ce qu'elles sont, mais se contentent simplement d'être ce qu'elles sont. Heidegger anticipe ici la distinction sartrienne entre pour-soi et en-soi, et le *Dasein* caractérisé comme existence au paragraphe 9 d'*Être et Temps* est immédiatement assimilé à un pouvoir-être (*Sein-können*). Cette liberté finie culmine dans l'une des thématiques centrales de l'*opus magnum* de 1927, à savoir l'être pour la mort (*Sein-zum-Tode*) qui établit que la mort, comprise comme possibilité suprême, « possibilité de ne plus avoir de possibilités », révèle au *Dasein* précisément qu'il est un être possibilisant. Ainsi la mort me révèle ma propre liberté en tant que liberté finie. Elle me montre précisément que ma liberté consiste à exister en avant de soi, projeté sur des possibilités d'avenir que j'ai à être, et à la lumière desquelles j'éclaire la situation où je me trouve jeté, afin d'y puiser les ressources présentes dont je dispose. C'est dire que la liberté heideggérienne, de façon semblable à ce que fera Sartre dans l'*Être et le Néant*, est si grande, dans sa finitude même, qu'elle n'est limitée que par l'avenir de la mort, et non pas tellement par les contraintes susceptibles de s'imposer au *Dasein* sur le mode du fait accompli, et pour tout dire comme relevant de son passé (contraintes du corps, de la classe sociale, de la culture, de l'enracinement historique dans une époque déterminée, etc.). En effet, les contraintes de notre situation — de notre *Geworfenheit*, données dans l'affectivité (*Befindlichkeit*) — trouvent leur sens à la lueur seulement des projets que nous avons d'abord effectués ; la contrainte n'est vivable comme contrainte que parce qu'elle présuppose la liberté préalablement¹.

Pour compléter ce tableau, il faudrait ajouter que chez Heidegger la théorie de l'existence libre se double pourtant d'une tendance pour le *Dasein* à ne pas assumer cette liberté présentée comme un fardeau : fardeau ou lourdeur existentielle consistant à être jeté dans l'être tout en ayant pourtant la charge ontologique de décider du sens de cet être (cf. la facticité au paragraphe 29 d'*Être et Temps*). D'où alors la tendance pour le *Dasein* à exister sur un mode impropre ou inauthentique, à ne pas assumer ses structures d'existence encadrées par son essentiel pouvoir-être soucieux, mais à s'écraser sur le monde et à se comprendre plutôt sur le modèle des choses — les choses d'usage, les ustensiles (*Zuhanden*) ; ou bien les choses simplement là, présentes et subsistantes (*Vorhanden*). Cette tendance à la déchéance (*Verfallen*) caractérise le *Dasein* dans la médiocrité de son existence quotidienne, en un

¹ De façon toute semblable, Sartre écrira par exemple dans *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 368 : « Un obstacle matériel ne saurait figer mes possibilités, il est seulement l'occasion pour moi de me projeter vers d'autres possibles, il ne saurait leur conférer un dehors ».

sens non pas moral du terme, mais au sens ontologique d'une existence moyenne, habituelle. La déchéance est une expression de la liberté, quoique vécue sur un mode inauthentique (avec mauvaise foi dira Sartre). Il y a dès lors, on le comprend, deux niveaux de liberté, existentiel et existentiel. Le niveau existentiel désigne la liberté comme structure incessible de l'existence, en tant qu'ouverture à l'être sur le mode du projet : le *Dasein* a à être son être, qu'il le veuille ou non, qu'il l'assume ou le fuie. Mais à un niveau modal, ou existentiel, la liberté consiste dans l'aptitude à se saisir positivement de ce pouvoir-être, à l'assumer pleinement, et l'attitude qui caractérise cette assumption est décrite dans des pages bien connues d'*Être et Temps* comme « résolution » (*Entschlossenheit*) et « devancement » (*Vorlaufen*), qui naissent de la saisie angoissée de la possibilité de ma mort qui, loin de me figer dans une torpeur paralysante, me rend libre pour mon existence, et enfin véritablement maître de ma vie et de mes possibles.

Cette finitude essentielle qui donne à la liberté son cadre constitue donc bien un apport important de Heidegger sur cette question. La finitude de la liberté, et partant de la raison humaine pour autant encore une fois que la liberté désigne la condition même d'un être spirituel, reviendra sous une forme spectaculaire dans la querelle bien connue qui opposa Heidegger à Cassirer lors du fameux débat de Davos en 1929, dans leurs interprétations respectives de la *Critique de la raison pure* de Kant. Cassirer, fidèle au cadre du néokantisme, reconnaissait certes dans son interprétation une limitation de la connaissance par l'horizon fini de la sensibilité et de ses formes spatio-temporelles, mais il rappelait néanmoins que la raison est capable d'infinisité, et que celle-ci est la marque d'un être libre, d'un être métaphysique apte à viser l'inconditionné (cette visée de l'inconditionné n'étant pas seulement une errance inévitable pour la raison incapable de s'en tenir aux bornes de l'expérience sensible, mais ayant une véritable positivité pour la possibilité même de la connaissance scientifique de la nature ; chez Kant les Idées de la raison, en effet, ont un usage régulateur et donnent un maximum de systématisme à la visée scientifique, et à l'histoire de son progrès téléologique¹). Quand bien

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 453-454 : « Je soutiens donc que les idées transcendantes n'ont jamais d'usage *constitutif* qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets, et que, dans le cas où on les entend ainsi, elles sont simplement des concepts sophistiques (dialectiques). Mais, en revanche, elles ont un usage *régulateur* excellent et indispensablement nécessaire : celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction que suivent toutes les règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement — puisqu'il est entièrement placé hors des bornes

même cette visée serait problématique du point de vue de l'intérêt théorique, sans qu'une connaissance ne soit jamais possible des objets visés par la métaphysique, il reste que cette visée est elle-même une élévation hors de la sensibilité, pour trouver sa réalisation effective dans le cadre de la raison pratique, dès lors que la raison pure pratique découvre en elle-même le principe autonome de sa volonté : la loi morale par quoi le sujet raisonnable se pose comme nouménal, c'est-à-dire irréductible au champ de la phénoménalité mondaine réglée par les formes du temps et de l'espace. L'interprétation de Heidegger consistait au contraire à insister contre Cassirer sur le fait que les concepts kantien, même purs (les catégories) n'ont de sens (en langage kantien : ne sont représentables) que pour autant qu'ils trouvent un support sensible (et surtout temporel), d'où l'importance extrême de l'imagination transcendantale conçue chez Kant comme une faculté médiatrice permettant, dans le schématisme, de rendre sensible la catégorie, c'est-à-dire représentable objectivement. L'usage des catégories hors du champ de la connaissance où l'entendement préside, lorsqu'il est mis à la solde de l'intérêt de la raison pour viser l'absolu inconditionné, ne s'agit pas le travail du schématisme et de l'imagination pensée comme une *exhibitio originaria*, et c'est pourquoi Heidegger pouvait soutenir tout au long de son interprétation le caractère structurant de la finitude y compris dans le cadre d'une dialectique transcendantale de la raison dans son élévation problématique vers l'infini inconditionné. S'agissant de la morale, voilà ce que Heidegger répondait :

Cassirer veut montrer ensuite que la finitude est transcendée dans les écrits éthiques. Dans l'impératif catégorique, il y a quelque chose qui va au-delà de l'essence finie. Mais le concept de l'impératif comme tel montre précisément le rapport interne à un être fini. Cette transcendance elle-même demeure à l'intérieur de la finitude¹.

D'où alors cette conséquence que tire Heidegger : si la transcendance est comprise comme arrachement au fini, infinitisation, alors soit ; mais cela, loin de signifier que le *Dasein* est susceptible de s'affranchir du fini, ne fait que confirmer encore une fois le caractère indépassable de la finitude, qui encadre la transcendance du *Dasein* :

de l'expérience possible —, sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension ».

¹ M. Heidegger, « Conférence de Davos » cité à partir de H. Declève, « Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document », dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 96 (1969), p. 527.

L'homme n'est donc jamais infini et absolu dans la production de l'étant lui-même, mais il est infini dans le sens d'une compréhension de l'être. Cette infinitude de l'ontologique est essentiellement liée à l'expérience ontique, si bien que l'on doit dire inversement : cette infinitude qui se fait jour dans l'imagination [*exhibitio originaria*] est précisément l'argument le plus fort pour la finitude. L'ontologie est un indice de la finitude. Dieu ne la possède pas¹.

Le problème que l'on posera en guise de transition vers la seconde partie de cette réflexion, est celui-ci : à force de penser la finitude du sens en termes de possibilités libres qui, en tant que possibilités, sont encadrées par la mort, elle-même entendue comme la possibilité suprême, certaine, incessible, celle de ne plus avoir de possibles, Heidegger reste-t-il fidèle à son projet initial dans *Être et Temps* qui est de s'appuyer sur l'ouverture finie du *Dasein* en vue de cheminer vers la question de l'ouverture du sens de l'être en général ? N'y a-t-il pas un risque, dans la mise en œuvre d'une analytique existentielle des structures d'être du *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être se rapporte à l'être, de ne pas pouvoir mener à bien ce pour quoi après tout l'analytique existentielle n'est qu'une méthode et non une finalité, à savoir l'ontologie fondamentale elle-même, avec son objectif qui est de poser à nouveaux frais la question du sens de l'être en général ? La question est importante pour nous : si en effet il était avéré que la liberté du *Dasein*, tout compte fait, se résume à la projection de possibles, à l'injonction qui est donnée à cet étant que je suis de s'auto-déterminer, de se choisir sur un sol qui est celui de la contingence, alors pouvons-nous maintenir le lien entre liberté et raison, laquelle raison réside, nous le notions, dans l'aptitude de se tourner vers les lois universelles et les structures nécessaires de l'être, bref vers l'absolu ? Si, tout compte fait, le *Dasein* n'est ouvert qu'à lui-même, ou bien, à l'échelle communautaire, à sa propre nation, ou à sa propre culture (voire encore à sa propre époque), ne courons-nous pas le risque d'un relativisme consistant à conditionner le sens ouvert par le *Dasein* sur sa seule structure existentielle ? À défaut de tomber dans l'irrationalisme, Heidegger dans sa promotion d'une liberté finie ne cède-t-il pourtant pas à un particularisme, au relativisme et même à l'arbitraire du sens et de la vérité dont le *Dasein* serait la seule mesure, ce que confirment les paragraphes 32 et 44 d'*Être et Temps*, où le sens (*Sinn*) et la vérité (*Wahrheit*, *Unverborgenheit*) sont tour à tour présentés comme des structures existentielles du *Dasein* lui-même, et non pas comme on s'y serait attendu des propriétés de l'être même, dans sa généralité et sa transcendance ? Chez Heidegger, le projet d'une connaissance transcendantale de l'être n'est-il pas alors vicié dans le

¹ *Ibid.*

geste même où il est entrepris, la connaissance de l'être en tant qu'être étant barrée par la méthode de l'analytique existentielle qui ne permet d'exhiber que le seul horizon fini de l'être du *Dasein* ?

À titre de parenthèse, on sait qu'Husserl, sans doute le plus grand des phénoménologues rationalistes, ne craignait pas seulement l'emprise des sciences objectivistes de son époque et les ravages du naturalisme sur le champ du spirituel ; il désespérait par-dessus tout face aux dérives anthropologisantes émergeant du sein même de l'école phénoménologique (chez Scheler et Plessner par exemple, mais également chez Heidegger lui-même, lui dont l'analytique existentielle se réduisait, selon Husserl, à une simple anthropologie philosophique des structures de l'existence *humaine*). Cet anthropologisme, variante du psychologisme, était même aux yeux du père fondateur de la phénoménologie encore à l'œuvre dans la philosophie transcendantale kantienne, laquelle n'était pas immunisée tout compte fait contre l'irrationalisme professé et assumé par un empirico-sceptique comme Hume, dès lors que la recherche de l'universel et de la nécessité des lois de la nature par la science était sinon illusoire (chez Hume), du moins (chez Kant) biaisée par la structure finie (fût-elle transcendantale) des facultés de l'esprit humain¹. L'ontologie fondamentale de Heidegger pouvait-elle tomber sous le couperet de la même critique ?

¹ « Kant avait en horreur la fondation de la théorie de la connaissance sur la psychologie, entendue comme science purement empirique des facultés psychiques. C'est tout à fait légitime. Mais une sorte de psychologisme semble pourtant se trouver aussi dans la doctrine des formes. À la nature de l'entendement humain — non certes celui de l'homme individuel [...], mais de l'homme en général, appartiennent certaines formes fonctionnelles dont la légalité est telle qu'elle possède une validité générale qui appartient à tout homme comme tel. Hume dirait de la même façon : à l'essence de la nature humaine appartiennent les lois de l'habitude, et celles-ci sont les sources des sciences de fait [...]. Lorsque Kant, à la place du principe de l'habitude, introduit des principes de formation de l'expérience communs à tout homme, certes différents, mais tout aussi subjectifs, cela fait-il une différence si fondamentale ? Le renversement copernicien, selon lequel toute unité d'expérience se règle sur la pensée, n'est-il pas déjà présent dans la doctrine humienne ? » (E. Husserl, *Erste Philosophie*, tome I, dans *Husserliana*, vol. VII, Berlin, Springer, 1956, p. 354 ; nous devons la traduction française de cette citation à D. Pradelle dans son ouvrage *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, p. 77).

2. L'essence de la vérité

À bien des égards le tournant (*Kehre*) de la pensée de Heidegger constitue une tentative de répondre à ces critiques et de sortir l'ontologie d'une ornière dont on ne dira pas avec Husserl qu'elle est coupable d'anthropologisme (Heidegger estima toujours que ce jugement concernant sa première philosophie relevait du contresens), mais qu'elle fait reposer trop fortement les structures du sens de l'être sur la constitution existentielle du *Dasein*. Si l'on considère maintenant la conférence « De l'essence de la vérité » de 1930, Heidegger fait un lien célèbre entre vérité de l'être et liberté, autour de la thèse que l'on commentera brièvement selon laquelle l'essence de la vérité est la liberté. La liberté cesse définitivement d'être pensée comme une faculté humaine, ou comme le propre du *Dasein*, mais elle devient une détermination essentielle de l'être même : la liberté convoque dès lors l'homme au *Dasein*, c'est-à-dire à « être le là de l'être », autrement dit à s'ouvrir à cela qui s'ouvre déjà, la présence des étants, pour la recueillir et la saisir, au sens du *logos* (qui est le concept approprié de la raison, que le concept romain de *ratio* vient recouvrir). La liberté du *Dasein* est désormais le miroir de la liberté de l'être, liberté consistant à accorder (*Seinlassen*) la présence au sein de laquelle le *Dasein* peut parachever ce don en l'élevant à la discursivité. C'est en ce sens que la *Lettre sur l'humanisme* parlera de l'homme comme du « berger de l'être ».

Heidegger dans cette conférence commence par méditer sur le sens de la vérité (qui est classiquement, rappelons-le, l'un des trois vénérables idéaux de la raison, avec le bien et le beau). Il s'agit de sauver d'abord la vérité des rets d'une théorie adéquateuriste, bien en place depuis Thomas d'Aquin, et qui remonte à la théorie platonicienne de la vérité comprise en termes d'*homiosis*, correspondance entre la proposition et l'état de chose, ce que Thomas nomme fameusement *adaequatio rei et intellectus* ; conception de la vérité qui loin de la définir en réalité la présuppose déjà, puisqu'elle part du principe que derrière un tel accord l'étant s'est déjà manifesté. Or cette manifestation préalable est la vérité proprement dite, comprise phénoménologiquement en termes de dévoilement, et ce conformément à la pensée grecque, que Heidegger cherche à se réapproprier (la vérité comme *alètheia*), soulignant ainsi que la vérité n'est pas fondée sur une faculté ou une aptitude humaine (langage, intellection, démonstration, etc.). Reste que cette éclaircie de la présence, ce dévoilement préalable, nécessite la disposition ontologique d'un étant, le *Dasein*, de faire face à ce qui se montre, à pouvoir en son être s'ouvrir à l'ouverture si l'on veut, et c'est justement cette aptitude ontologique qui constitue la liberté :

D'où l'énoncé qui rend présent tient-il la consigne de s'orienter vers l'objet et de s'accorder selon la loi de la conformité ? [Autrement dit : qu'est-ce qui fonde ou rend possible la vérité au sens de la correspondance entre une proposition qui dit quelque chose de quelque chose — *legein ti kata tinou* — et l'état de chose auquel il se rapporte ?] Pourquoi cet accord est-il déterminant pour l'essence de la vérité ? Comment seul peut s'effectuer le don préalable (*Vorgabe*) d'une mesure et comment se produit l'injonction de s'accorder ? C'est ce qui ne se réalisera que si cette donation préalable (*Vorgeben*) [nous] aura déjà rendus libres à l'ouvert pour ce qui se manifeste en lui et qui va lier toute présentation. Se libérer pour la contrainte d'une mesure n'est possible que si on est libre à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert. Une pareille manière d'être libre se réfère à l'essence jusqu'à présent inconnue [dans toute la tradition] de la liberté. L'ouverture du comportement, ce qui rend intrinsèquement possible la conformité, se fonde dans la liberté. L'essence de la vérité est la liberté¹.

Cette perspective est bien différente de celle d'*Être et Temps* où Heidegger fondait encore la vérité, qu'il interprétait déjà certes en termes phénoménologiques comme dévoilement, dans l'existentialité du seul *Dasein* compris comme être-découvrant ; loin que la vérité ne désignât alors une détermination d'essence de l'être même, elle était ramenée à la structure existentielle du *Dasein*, ce qui revenait à l'onticiser et à passer inévitablement à côté de la différence ontologique. Maintenant Heidegger, dans ce texte qui signe le fameux tournant (*Kehre*), vise à immuniser la vérité de l'être contre toute fondation ontique, et ce faisant on peut avancer qu'il poursuit le projet d'un rationalisme conséquent visant à sauvegarder l'universalité et la nécessité de la vérité, elle-même absolutisée, de toute fondation indue dans un étant (si au contraire la vérité était relative à la structure existentielle du *Dasein*, il pourrait y avoir autant de vérités que de types de structures existentielles — pensons par exemple à un *Dasein* non humain doté d'un autre type d'existentialité, ou bien à ce qu'il en serait si le *Dasein* venait à disparaître de la surface de la terre : on peut douter que l'anéantissement du *Dasein* implique la fin de la vérité elle-même, laquelle semble indépendante au contraire des vicissitudes du monde). Voilà pourquoi Heidegger peut écrire que la liberté consiste pour le *Dasein* à se laisser convoquer par la vérité elle-même conçue comme la structure ordonnée des choses se dévoilant en présence :

La liberté n'est pas seulement ce que le sens commun aime à faire passer sous ce nom : le caprice qui parfois surgit en nous, de pousser notre choix vers telle

¹ M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », trad. A. de Waelhens et W. Biemel, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 172 (désormais cité « EV »).

ou telle extrémité [le libre arbitre avec en toile de fond la fameuse liberté d'indifférence cartésienne]. La liberté n'est pas une simple absence de contrainte relative à nos possibilités d'action ou d'inaction. Mais la liberté ne consiste pas non plus en une disponibilité à l'égard d'une exigence ou d'une nécessité [cf. la loi morale kantienne] [...]. Avant tout cela (avant la liberté « négative » ou « positive ») la liberté est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel. Le caractère d'être dévoilé de l'étant se trouve préservé par l'abandon ek-sistant ; grâce à cet abandon (*Sich-einlassen* : engagement), l'ouverture de l'ouvert c'est-à-dire la « présence » (*Da*), est ce qu'elle est¹.

Dès lors, pour sortir des préjugés métaphysiques à l'égard de la liberté (des préjugés qui la définissent tour à tour comme absence de contrainte, liberté de l'arbitre, indépendance par rapport à ce qui ne dépend pas de soi, ou bien, chez Kant, autonomie), il faut l'envisager dans son essence la plus profonde comme « laisser-être » (*Seinlassen*) :

La liberté a été déterminée d'abord comme liberté à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert. Comment faut-il penser cette essence de la liberté ? Le révélé (ce qui est manifeste), auquel se rend adéquat le jugement apprésentatif en tant qu'il est conforme, est l'étant tel qu'il se manifeste pour et par un comportement ouvert. La liberté vis-à-vis de ce qui se révèle au sein de l'ouvert laisse l'étant être l'étant qu'il est. La liberté se découvre à présent comme ce qui laisse-être l'étant².

Mais cela est possible à son tour parce que plus fondamentalement « laisser-être l'étant [...] signifie s'adonner à l'ouvert et à son ouverture, dans laquelle tout étant entre et demeure, et que celui-ci apporte, pour ainsi dire, avec lui. Cet ouvert, la pensée occidentale l'a conçu à son début comme *ta aletheia*, le non-voilé »³. Ainsi la liberté est ekstatique, elle est l'ouverture (du *Dasein*) à l'ouverture (*aletheia*) de l'être qui abrite l'étant. Cette ouverture libératoire est la marque de l'ek-sistant (le *Dasein*), qui dépasse l'étant dévoilé pour le saisir à l'aune de l'ouvert. Vient alors cette remarque capitale :

L'homme ne « possède » pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire : la liberté, le *Da-sein* eksistant et dévoilant, possède l'homme, et cela si

¹ EV, p. 176-177.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 176.

originaires qu'elle seule permet à une humanité d'engendrer la relation à l'étant en totalité et comme tel, sur quoi se fonde et se dessine toute l'histoire¹.

On voit donc que Heidegger inverse le rapport entre l'homme et la liberté, en montrant que la liberté est plus ancienne que l'homme, qu'elle le possède, parce que la liberté est à comprendre non comme une faculté d'un être raisonnable, mais du point de vue de l'essence de la vérité de l'être qui est de laisser être l'étant dans l'ouvert. Le point intéressant, qui servira de transition pour une dernière série de réflexions, c'est l'entrée en scène, dans l'analyse du lien entre liberté et vérité (laquelle est encore une fois le cœur du rationalisme bien compris de Heidegger), de l'histoire. Pourquoi l'entrée en relation du *Dasein* avec l'étant en totalité fonde-t-elle l'histoire ? Le lien à la vérité n'est-il pas au contraire anhistorial, la vérité ne désigne-t-elle pas le plan de l'universel et du nécessaire, indépendamment des vicissitudes du temps ? L'histoire ne doit-elle pas à la rigueur désigner simplement la durée sur le temps long où se déroule le progrès des connaissances humaines (ou le cas échéant leur déclin) dans l'histoire des sciences et des techniques, guidées par l'idéal régulateur d'une saisie intégrale de la vérité ? Or ce n'est pas ainsi que Heidegger envisage le lien constitutif entre vérité et histoire.

Sur ce point, il faut donc rappeler la grande thèse de Heidegger concernant l'articulation entre vérité de l'être et histoire de l'être : c'est parce que la vérité, comprise à partir du grec *a-letheia* (dé-voilement), comporte une part constitutive de voilement, que l'histoire advient (*Geschichte*), histoire qui est dès lors celle de l'oubli graduel de l'être. Mais pourquoi y a-t-il un voilement de l'être, une dissimulation essentielle qui empêche le *Dasein* de voir la différence ontologique et qui le condamne, dans toute l'histoire de la métaphysique, au nom de sa liberté même, à confondre l'être avec des figures diverses de l'étant (*eidos* chez Platon, *energeia* chez Aristote, *hen* chez Plotin, Dieu dans la tradition chrétienne, substance dans le panthéisme spinoziste, *subjectum* dans la modernité post-cartésienne, volonté chez Schopenhauer, *Geist* chez Hegel, ou encore volonté de puissance chez Nietzsche) ? En formulant la réponse à cette question, il faudra être attentif à ce qu'elle ne prête pas le flanc à une nouvelle forme d'irrationalisme dans la pensée du second Heidegger, très différente et plus virulente peut-être que le relativisme existentiel à l'œuvre dans sa première pensée.

¹ *Ibid.*, p. 178.

3. Vérité et historicité

Dans le texte de 1930, « De l'essence de la vérité », Heidegger indique que la dissimulation de la vérité de l'être est la contrepartie inévitable du don de la présence par l'être : il fallait que l'instance donatrice — le *Es gibt Sein* dont parlera bien plus tard la conférence *Temps et Être*, où le *Es* se verra qualifié comme un « événement appropriant » (*Ereignis*) — s'éclipse ou se retire pour laisser advenir le don, à savoir la présence des étants qui capte le regard du *Dasein*. Comme Heidegger l'écrit en deux temps :

[Au commencement de la philosophie occidentale], l'étant en totalité se découvre comme *physis*, « nature », terme qui ne vise pas encore ici un domaine particulier de l'étant, mais l'étant comme tel en sa totalité, perçu sous la forme d'une présence en éclosion. Ce n'est que là où l'étant lui-même est expressément élevé et maintenu dans son non-voilement, là où ce maintien est compris à la lumière d'une interrogation portant sur l'étant comme tel, que commence l'histoire¹.

En effet :

Dans la mesure où le laisser-être laisse être l'étant auquel il se réfère dans un comportement particulier, et ainsi le dévoile, il dissimule l'étant en totalité. En soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation. Dans la liberté ek-sistante du *Dasein* se réalise la dissimulation de l'étant en totalité. Ici a lieu l'obnubilation².

On entendra dès lors l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) en un autre sens que l'histoire au sens de la suite de faits datables dans un laps temporel donné (ce que Heidegger qualifie comme *Historie*). L'histoire de l'être a une signification métaphysique : elle est l'histoire de la métaphysique elle-même depuis les Grecs jusqu'à l'ère contemporaine, comprise comme l'oubli croissant de la vérité de l'être en sa différence ontologique d'avec l'étant, au sein d'une suite d'époques (grecque, romaine, médiévale, moderne, contemporaine), chacune mettant en exergue des étants distingués qui servent ensuite de paradigmes pour la recherche de la vérité dans tous les différents domaines de la rationalité (science, éthique, religion, politique, art, technique, etc.). Or du fait de la structure transitive de la liberté — la liberté consistant dans le mouvement de « laiss-

¹ *Ibid.*, p. 177-178.

² *Ibid.*, p. 182.

ser-être l'étant » dans l'ouvert —, il est inévitable que le *Dasein* se laisse captiver par l'étant se manifestant, d'où la tentation de confondre l'ouverture avec un tel étant suprême. Il ne s'agit pas d'une simple maladresse métaphysique sans conséquence, car la métaphysique pour Heidegger régit le cours de toutes les options fondamentales de l'existence humaine, et la prédominance de la technique à l'époque moderne et contemporaine (planétaire) est la conséquence logique de cette histoire. Mais dans ce cas, il s'ensuit que la liberté du *Dasein*, celle de laisser-être l'ouvert et de le recueillir (de le *comprendre*), se retourne dialectiquement dans son contraire, dans une « insistance » à errer, errance historique consistant à ne pas comprendre l'être en sa vérité, c'est-à-dire à refouler systématiquement et opiniâtement la différence ontologique entre l'être et les étants. On notera bien au passage qu'à la différence d'*Être et Temps* où la non-vérité était à mettre au compte de l'inauthenticité — elle-même liée à cet existential majeur qu'est la déchéance (*Verfallen*) —, Heidegger indique désormais que cette insistance dans l'errance n'est pas de la responsabilité du *Dasein*, mais a son origine dans la structure transcendante de la vérité de l'être elle-même :

L'homme erre. L'homme ne tombe pas dans l'errance à un moment donné. Il ne se meut que dans l'errance parce qu'il in-siste [*in-sistiert*] en ek-sistant et ainsi se trouve toujours déjà dans l'errance. L'errance au sein de laquelle l'homme se meut, n'a pas la forme d'un ravin qui longerait son chemin et dans lequel il lui arriverait quelquefois de choir ; au contraire, l'errance fait partie de la constitution intime du *Da-sein* à laquelle l'homme historique est abandonné [*in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist*]¹.

Mais si les choses sont ainsi, peut-on encore parler de liberté si la contrepartie de celle-ci est le retrait de la vérité et l'impossibilité pour le *Dasein* de pouvoir recevoir le bénéfice de sa liberté, puisqu'il est condamné en un sens, non pas à être libre comme dira Sartre, mais à ne pas pouvoir se saisir de sa liberté ? Cette impossibilité, et la servitude qui en découle pour le *Dasein* d'être ballotté par l'histoire de l'être où il est abandonné, semble même tout à fait flagrante pour ce qui concerne le concept de raison lui-même, et la façon dont il se retourne dialectiquement pour Heidegger dans une déraison plus profonde. S'il est vrai, comme on le remarquait au début de cette réflexion, que pour Heidegger la notion romaine de raison obscurcit le sens originnaire du *logos* grec, et que l'ancienne raison spéculative (ce que Heidegger appréhende comme une « pensée méditante ») se voit détrônée dans l'histoire au profit des formes ins-

¹ *Ibid.*, p. 186.

trumentales d'une rationalité tournée vers la domination et l'exploitation technique de la nature (ou « pensée calculante »), alors le *Dasein* lui-même devient une fonction de ce processus de plus en plus anonyme, et s'expose à être liquidé en lui.

4. Raison scientifique et historicité

Dans ce contexte, c'est en particulier le sens historique de la rationalité scientifique qui se voit affecté et modifié en profondeur par cette série de mutations époquales, au cours desquelles le « principe de raison » ou principe de rationalité de l'enquête scientifique, passe tour à tour par une série de concepts fondamentaux — *axioma* chez les Grecs, *principium* chez les latins, fondement chez les modernes, proposition fondamentale (au sens du *Grundsatz*) chez les contemporains — qui ne sont pas de simples traductions neutres pour désigner une seule et même réalité, mais entraînent bien au contraire un recouvrement graduel de cela même qui demande à être pris en vue, à savoir l'être et l'ouverture de la présence préalables aux découpages régionaux constituant les domaines d'objets des différentes sciences. Comme l'écrit par exemple Heidegger dans *Le Principe de raison* :

À quoi tendent ces remarques sur les termes d'axiome, de principe et de *Grundsatz* ? À nous rappeler que, depuis longtemps, ils sont employés les uns pour les autres en philosophie et dans les sciences, bien qu'ils appartiennent à des domaines différents de représentation [...]. Le grec *axioma* est dérivé de *axioo*, j'estime quelque chose. [...]. Que veut dire « estimer quelque chose », au sens où les Grecs pensaient le rapport originel de l'homme à ce qui est ? Estimer veut dire : faire apparaître une chose dans la considération (*Ansehen*) où elle se tient et l'y conserver. L'axiome montre ce qui se tient en la plus haute considération [...]. Pareille considération repose dans l'aspect (*Aussehen*) qu'elle-même présente. Ce qui, de soi, se tient en la plus haute considération ouvre au regard une échappée (*Aussicht*) vers cette altitude, dont l'aspect est tel qu'à partir de lui toute autre chose à tout moment reçoit son aspect et possède sa considération¹.

Les Grecs comprenaient la raison non pas comme une faculté humaine capable de poser le vrai aux fins de la maîtrise et de la domination de la nature, mais comme le recueillement (*logos*) et l'estimation (*axioma*) de l'étant dans sa tenue et dans l'aspect (*Aussehen* qui traduit chez Heidegger l'*eidōs*) sous lequel

¹ M. Heidegger, *Le Principe de raison*, *op. cit.*, p. 67-68.

il apparaît, sur le fond de l'éclaircie de la présence. Comme le montre bien D. Pradelle dans sa conférence « Système et historicité des sciences », la synonymie entre *axioma*, *principium* et *Grundsatz*

masque l'hétérogénéité des espaces de pensée auxquels ils appartiennent : avec le *principium* (ce qui est saisi en premier et contient ce qui est premier, ce qui dans un ordre sériel se trouve à la première place) s'expose le paradigme de la mise en ordre des connaissances, le primat cartésien de l'enchaînement cognitif des choses. Ce n'est plus l'*eidos* de l'objet qui prime, ce qui compte c'est son insertion dans un ordre sériel. L'étant devient *Gegenstand* : objet, corrélat d'un acte de penser¹.

Comme l'indique en outre D. Pradelle, avec le *Grundsatz* à l'époque contemporaine, le rapport moderne au savoir comme mise en ordre continue de prévaloir mais à ceci près que le secteur de mise en ordre est rapporté au système apophantique des propositions, et non plus à l'étant :

Les *Grundsätze* sont désormais des propositions premières prises dans un système de propositions et les axiomes ont la fonction d'assomptions censées garantir la construction d'un système propositionnel [...]. Le système est sans objet : *gegenstandlos*. Les propositions fondamentales sont ainsi les pièces d'une concaténation démonstrative sans objet, comme en témoigne par exemple l'axiomatique formalisée de Hilbert².

L'étant disparaît concomitamment dans le fonds disponible (*Bestand*), lui-même compris de plus en plus comme un stock matériel soumis à cette forme de rationalité hégémonique dont on voit bien qu'elle est une rationalité technique et instrumentale.

Autrement dit, la raison est un concept qui, dans l'histoire de l'être, entraîne graduellement non seulement la suppression de l'essence de l'être, mais aussi, la suppression de l'étant en général au profit du fonds matériel exploitable (*Bestand*), et donc, celle de l'homme lui-même en particulier, à savoir le *Dasein*, dès lors qu'il devient en tant qu'étant une partie de ce fonds disponible, une variable dans ce processus de plus en plus aveugle de la rationalité

¹ D. Pradelle, « Système et historicité des sciences ». Il s'agit d'une conférence donnée en 2017 à l'Université Laval (Québec), dans le cadre du colloque organisé par C. Sommer et S.-J. Arrien, « Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de la pensée de l'*Ereignis* ». La publication des actes de ce colloque est en cours, mais cette conférence est accessible sur internet à l'adresse suivante : <https://www.youtube.com/watch?v=6nXwWqcXkjQ>.

² *Ibid.*

technique. C'est alors, comme le dira Heidegger, que l'homme n'est plus qu'un animal dérégulé, soumis tout autant que les choses qu'il exploite à cette même logique de l'arraisonement (terme qui traduit bien le *Gestell*, le dispositif, *la raison menant à l'arraisonement*).

5. Liberté et historicité

Face à cette situation, on pourrait estimer que Heidegger envisage la philosophie, dont la sienne constituerait un exemple, comme une restitution et une réactivation du sens originaire de la vérité de l'être au-delà des obscurcissements charriés par l'histoire de l'être. Et certes, c'est bien en un sens ce qu'il prétend accomplir dans un texte comme les *Beiträge zur Philosophie*, où il en appelle à une élite philosophique, un aristocratie des penseurs rares et peu nombreux (*die Seltenen und die Wenigen*), capables de réinstaurer les possibilités les plus hautes du questionnement philosophique. Le sens ou le contenu de cet élitisme n'a d'ailleurs plus du tout le même sens que celui de la première pensée de Heidegger : l'aptitude du *Dasein* dans *Être et Temps* à faire face, authentiquement, à ses propres possibles dans la résolution et le devancement face à sa mort cède désormais la place à l'idée que les rares et les peu nombreux, ceux capables d'endurer la solitude et la détresse (*Not*), plutôt que la mort et l'angoisse, sont appelés à préparer le terrain pour un nouveau commencement après l'histoire de la métaphysique qui s'épuise après la fin du déploiement en présence de l'être (*Wesung des Seins*) initié par le premier commencement grec :

S'il devait nous être donné d'avoir encore une fois une histoire, celle d'être, à partir de l'appartenance à l'être, exposés comme créateurs au sein des étants, alors est inéluctable cette détermination-ci : avoir à préparer l'espace-temps de la dernière décision — celle de savoir si nous avons l'expérience de cette appartenance, si nous savons en assurer la fondation, et comment¹.

Ou encore :

¹ M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance* [*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*], trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, § 5, p. 27, traduction modifiée (désormais cité « *Beit.* »).

Quelle que soit la manière dont puisse être tranchée la décision concernant l'historialité ou l'absence d'historialité, ceux qui questionnent, eux qui préparent pensivement cette décision, il faut qu'ils soient ; que chacun, venue son heure suprême de vérité, sache supporter la solitude¹.

Il semblerait dès lors que la liberté du *Dasein* réside dans l'aptitude à décider au sein d'une alternative que seule peut supporter une élite philosophique (condamnée peut-être à l'ésotérisme tant les sentiers battus du rationalisme techniciste ont ravagé le monde et détruit la possibilité d'une raison authentique) :

Cette nécessité [de fonder la vérité de l'estre — *Seyn*] s'accomplit dans la décision constante qui régit toute humanité historique, celle-là même qui fait apparaître l'alternative : est-ce que l'être humain, à l'avenir, appartient en propre à la vérité de l'être, et ainsi, à partir de cette appartenance et pour qu'elle soit, met à l'abri la vérité [...] des étants, ou bien est-ce que l'entrée en scène du dernier homme accule ce dernier à n'être plus qu'animalité dérégulée et refuse à l'être humain historial le dernier Dieu²?

Pourtant, cette décision a-t-elle véritablement encore un sens ? Pensons à ce que dit Adorno de la dialectique négative³, ou de cette raison totalitaire⁴ dont le déploiement historique implique inévitablement la dissolution des individus et l'exploitation intégrale de la nature au sein d'une domination purement instrumentale, au mépris des formes supérieures de la raison spéculative. Cette dernière semble de plus en plus, au fil de cette dialectique, n'avoir été qu'un leurre ou un narcotique, comme si la croyance en la transcendance et dans un règne spirituel non concerné par les tribulations de la matière représentait une illusion utile dont l'histoire s'était nourrie tout le long de son déploiement pour mieux occuper les hommes et les mettre au travail pour servir cette raison instrumentale vorace et tentaculaire... Sommes-nous à une époque post-métaphysique où les masques et les mirages de la raison spéculative sont tombés ? Mais si tel est le cas alors la liberté n'est-elle pas tout bonnement impossible, et la

¹ *Beit.*, § 5, p. 28, traduction modifiée.

² *Beit.*, § 8, p. 45, traduction modifiée.

³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. du groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 2001, *passim*.

⁴ Cf. M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 27 : « La raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler [...]. La nature des choses se révèle [être] toujours la même : le substrat de la domination ». C'est en ce sens que « la Raison est totalitaire » (M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 24).

soi-disant élite philosophique que Heidegger appelle de ses vœux, capable de réfléchir les mystères de l'entrée en présence, n'est-elle pas alors condamnée à n'avoir aucune influence sur le cours des choses, sur le destin d'une humanité historique à venir ?

Heidegger avait manifestement conscience de cette extrémité, comme en témoigne d'ailleurs une certaine tonalité à l'œuvre dans les passages des *Beiträge* évoqués à l'instant : la décision pour ou contre la vérité de l'être implique un combat, une lutte avec l'être qui, en son fond, se caractérise moins par une générosité évanescence (celle de se retirer pour laisser advenir la présence), que par un refus opiniâtre et presque maléfique d'accorder au *Dasein* son sens. Cette idée traverse les *Beiträge*, et plus généralement la pensée heideggerienne des années 30.

Cela a pour conséquence une ambiguïté ou un flottement conceptuel dans le traitement heideggerien d'un concept fondamental pour penser la liberté : celui de la décision (*Entscheidung*). D'un côté la décision semble l'œuvre du *Dasein* lui-même (comme nous l'avons vu), mais d'un autre côté elle s'apparente à une détermination de la vérité de l'être elle-même. Mais si l'être *décide de ne pas accorder sa vérité*, ou plutôt joue à leurrer le *Dasein* en l'exposant de plus en plus dans son histoire aux ravages de la technique (laquelle est pensée à partir du concept de *Machenschaft*, que l'on peut traduire par machination, afin de faire ressortir la duplicité inhérente à ce destin de l'être qui s'abat sur le *Dasein* dans son histoire), alors Heidegger ne tombe-t-il pas dans une forme subtile d'irrationalisme gnostique plus ou moins assumé, consistant à penser le monde historique comme une chute hors de l'esprit pur, chute qui serait en un sens le résultat d'une expulsion et d'un refus de l'instance supérieurement divine de partager sa vérité avec la créature, au sein d'une perspective qui de fait confère à l'esprit une malignité irréductible ? On envisagera par exemple ce texte aux accents nihilistes des *Cahiers noirs* où Heidegger écrit :

Est-ce là maintenant la seule *décision* : la destruction totale et le chaos ou bien la coercition d'une contrainte complète¹ ? (« *Ist dieses jetzt die einzige Entscheidung : völlige Zerstörung und Unordnung oder Verzwangung eines vollständigen Zwangs ?* »).

*

¹ M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte)* (1938-1939) dans *Gesamtausgabe*, vol. 95, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 2014, p. 70.

Comme si dès lors l'homme, otage impuissant face à la surpuissance de l'être, assistait démuni et innocent à l'accomplissement d'une trame dont l'issue serait soit l'embrasement du monde dans un feu chaotique et destructeur (Heidegger pensait évidemment à la seconde guerre mondiale), soit la soumission intégrale de l'homme déchu de son *Dasein* à la logique coercitive de la machination soumettant tout étant au règne de la calculabilité en vue de la domination et de l'exploitation technique intégrale (forme prédominante de la rationalité déchuée), à travers quoi la vérité de l'être se retire définitivement du monde, laissant celui-ci dans une désolation sans témoin. Cette image évidemment très pessimiste et qui ne représente sans doute pas le dernier mot de la pensée de Heidegger — même si elle continue à peser sourdement sur ses derniers textes (songeons à la formule énigmatique de Heidegger dans son entretien du Spiegel en 1966 : « Seul un Dieu peut encore nous sauver ») —, pose alors la question, à laquelle l'on ne répondra pas ici, de savoir pourquoi l'être — disons l'esprit puisqu'il s'agit de cela après tout (et même de l'esprit absolu, dès lors qu'on ne le réduit pas comme Hegel le fait encore à un *étant*) — refuserait d'accorder sa vérité ? Une telle perspective, qui engage manifestement une forme d'irrationalisme pour autant qu'elle brise l'identité éleatique de l'être et du pensable, a sa dignité philosophique, mais la question est bien de savoir si l'on est prêt à s'y engager ; sur ce point peut-être que tout est affaire, sinon de liberté, du moins de sensibilité.