

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(5^e séance : 17 décembre 2014)

Nous avons terminé la séance précédente par la distinction entre l'entente existentielle, qui est la compréhension vague et spontanée que nous avons de notre propre être, et l'entente *existentielle*, qui est l'analyse des structures de notre mode d'être, l'existence. De même qu'on connaît les étants à partir de catégories, c'est-à-dire de certaines propriétés générales qui peuvent leur être attribuées (comme la quantité et la qualité, la possibilité ou la réalité, la nécessité ou la contingence, etc.), de même, on connaît l'existence à partir d'équivalents de ces catégories, que Heidegger appelle des *existentiaux*. L'un d'eux est l'*être-au-monde*. L'être-au-monde n'est pas le fait d'être sur Terre ou dans l'univers, comme l'est un étant quelconque, mais « être-au » signifie « être familier avec », « habiter, séjourner auprès de (*bei*) », et « monde » signifie ce avec quoi le Dasein est en relation dans sa vie, ce qui le concerne, soit comme monde privé soit comme monde public ; autrement dit, nous sommes d'emblée familiers avec un monde qui n'est pas le monde objectif étudié par les sciences, mais le monde avec lequel nous sommes dans un rapport spontané et avec lequel nous formons un tout inséparable. La variété la plus courante d'être-au-monde est la *préoccupation* (*Besorgen*), qui réunit toutes les attitudes telles que : « avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer... », ainsi que les modes déficients comme « s'abstenir, négliger, renoncer, se reposer » (§ 12). Dans ces relations, en effet, il n'y a pas un sujet et un objet distincts face-à-face mais une interpénétration dans la mesure où les choses concernées par ces actions font partie de nous, reçoivent leur signification à partir de nos projets, et où nous-mêmes sommes constitués par nos relations. L'étant auquel nous avons affaire dans la préoccupation est l'outil, au sens large de ce qui nous sert à quelque chose, et il renvoie à tout notre environnement spatial et social qui donne sens à son utilisation, ainsi qu'à l'environnement naturel qui fournit les matériaux de toute production (§ 15, 18).

C'est sur la base de cette relation spontanée que la connaissance est possible, parce que le connaissant n'est pas d'abord séparé de ce qui est à connaître. Pour passer à l'attitude de connaissance, qui est une autre manière d'être-au-monde, il faut suspendre la préoccupation, ne plus simplement séjourner auprès du monde familier, mais viser théoriquement l'identification et l'explicitation des choses de ce monde, sans pourtant que par là soit davantage introduite une opposition entre intérieur et extérieur (§ 13). La description des attitudes quotidiennes montre aussi comment la préoccupation peut être suspendue involontairement, au moment où l'outil cesse d'être utilisable, parce qu'on l'a égaré ou qu'il est endommagé (§ 16).

On voit que, par cette analyse, Heidegger exprime autant que Sartre l'inséparabilité de la conscience et de ses objets, mais d'une toute autre manière. De même, s'il justifie la méthode phénoménologique comme la seule capable de réaliser l'ontologie (voir § 7), il n'applique pas la méthode husserlienne de la réduction phénoménologique, qui épure l'expérience du *cogito* pour atteindre un *ego* transcendantal et universel. Au contraire, en partant du Dasein tel qu'il se montre « en lui-même à partir de lui-même », c'est-à-dire en son rapport le plus habituel avec son monde, Heidegger considère l'individu plongé dans sa culture et qui ne s'en détache jamais tout à fait, qui n'atteint jamais l'universalité. En outre, il fait de l'analyse phénoménologique du Dasein une *herméneutique*, c'est-à-dire une interprétation, se situant ainsi dans le sillage de Wilhelm Dilthey (1833-1911), dont Husserl désapprouvait la conception historiciste et anti-scientifique des sciences humaines. Nous verrons que ces orientations auront une influence sur les conceptions politiques de Heidegger.

L'analyse du « on » et de la quotidienneté ; l'être impropre du Dasein

Cependant, l'ouverture du Dasein à la question du sens de l'être révèle d'abord l'indétermination de l'existence et la nécessité individuelle du choix. Le Dasein individualise la question de l'être en la faisant chaque fois sienne. L'existence est ce qui lui tient lieu d'essence, car il n'a pas de définition générale : ce que chacun *a à être* est chaque fois propre à lui, et chaque choix est une manière possible d'être : le Dasein *est* (et non *a*) chaque possibilité (*Être et temps*, § 9).

Or, le Dasein est d'abord et le plus souvent dans une manière d'être qui ne lui est pas propre, car il est plongé dans l'indifférenciation de la quotidienneté, dans l'être-de-la-moyenne. C'est le règne de l'opinion publique : tout le monde juge, agit, se réjouit de la même façon : « Chacun est l'autre, aucun n'est lui-même ».

« Cet être-dans-la-moyenne, à l'intérieur duquel est tout tracé d'avance jusqu'où est possible et permis de se risquer, surveille toute exception tendant à se faire jour. Toute primauté est sourdement ravalée. Tout ce qui est original est terni du jour au lendemain comme archi-connu. Tout ce qui a été enlevé de haute lutte passe dans n'importe quelle main. Tout secret perd sa force. Le souci d'être-dans-la-moyenne révèle une autre tendance essentielle au Dasein que nous appelons l'*égalisation* de toutes les possibilités d'être » (§ 27, trad. Vezin, p. 170).

Ce mode d'être se caractérise par le on-dit, la curiosité pour la nouveauté et la dispersion : « le on-dit est la possibilité de tout entendre sans s'être auparavant approprié ce qui est en question » (§ 35-36). Le « on » ne laisse aucune responsabilité au Dasein, il encourage sa tendance au moindre effort, il le dispense d'être. Il n'est personne en particulier, ni la somme de tous les sujets, ni un sujet universel ; il appartient au Dasein comme un existentiel :

« De prime abord, dans « je suis », le sujet n'est pas je au sens du soi-même propre, mais bien les autres à la manière du on [...], et la plupart du temps il le demeure » (*id.*, p. 172-173).

L'impropriété, le ne-pas-être-soi, le *dévalement* (*Verfallen* : le fait de tomber, de déchoir) dans l'inanité de la quotidienneté, est le genre d'être le plus proche du Dasein et non la perte d'un état originel ; l'aliénation est première, la liberté est à gagner et non donnée au début (voir § 38). On ne peut jamais se débarrasser totalement de l'influence du « on », parce qu'elle est un constituant de notre être, une forme nécessaire de l'être-avec-les-autres¹. Cependant, le Dasein a la possibilité de se trouver lui-même en abandonnant les abris et les protections qu'apporte l'existence immergée dans le « on ». L'ouverture à l'être-soi-même se manifeste par le fait même que c'est soi-même que le Dasein fuit dans le divertissement, et ce, à cause de l'angoisse d'être soi-même :

« Le dévalement du Dasein dans le on et à même le « monde » en préoccupation, nous l'avons dénommé une « fuite » devant lui-même. Mais tout mouvement de retraite devant..., tout divertissement de... n'est pas nécessairement une fuite. [...] La menace qui est la seule à pouvoir être « redoutable », celle que la peur dévoile, vient toujours d'un étant intérieur au monde. Le divertissement inhérent au dévalement n'est donc pas non plus une fuite due à la peur d'un étant intérieur au monde. Une fuite de ce type avec ce genre de base convient d'autant moins au divertissement que celui-ci se dirige justement *face à* l'étant intérieur au monde pour ne faire qu'un avec lui. *Le divertissement inhérent au dévalement se fonde bien plutôt sur l'angoisse qui, de son côté, rend seule possible la peur.*

Pour entendre ce dont il s'agit quand nous parlons du Dasein qui, en déval, fuit devant lui-même, il faut bien se rappeler que l'être-au-monde est la constitution fondamentale de cet étant. *Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde en tant que tel.* [...] Dans l'angoisse l'utilisable du monde ambiant sombre et avec lui

¹ Je laisse momentanément de côté les autres aspects de l'analyse du rapport à autrui, auquel je reviendrai lorsque nous l'étudierons chez Sartre.

tout l'étant intérieur au monde. Le « monde » ne peut plus rien proposer, aussi peu que la coexistence des autres. L'angoisse enlève ainsi au Dasein la possibilité de s'entendre comme le veut le dévalement à partir du « monde » et de l'état d'explicitation publique. Elle rejette le Dasein vers ce pour quoi il s'angoisse, son propre pouvoir-être-au-monde. L'angoisse esseule le Dasein sur son être-au-monde le plus propre qui, puisqu'il est ententif, se projette par essence sur des possibilités. Avec ce pour quoi elle s'angoisse, l'angoisse découvre donc le Dasein *comme être-possible* et même comme celui qu'il peut uniquement être de lui-même du plus profond de son esseulement. L'angoisse fait éclater au cœur du Dasein l'*être envers* le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'*être libre pour* la liberté de se choisir et de se saisir soi-même. » (§ 40, trad. Vezin, p. 234-237).

L'angoisse est une disposition ou une affection (*Befindlichkeit*) existentielle, dans laquelle le Dasein se sent étranger au monde, il ne se sent plus chez lui dans le monde familier, il sent qu'il est « jeté, livré en son être à lui-même » (l'être-jeté, c'est le fait même d'être venu au monde, d'être mis devant le fait accompli d'être né, et de devoir désormais être)².

Temps et histoire

L'angoisse révèle au Dasein que la propriété et l'impropriété, ou l'authenticité et l'inauthenticité sont des possibilités de son être. Or, en tant qu'il est tendu vers un pouvoir-être qu'il est lui-même, le Dasein est sans cesse en avance sur soi, au-delà de soi (§ 41) ; c'est ainsi qu'on peut reprendre l'expression nietzschéenne « deviens ce que tu es ». L'ensemble que forment cette *projection* vers les possibilités d'être, et le fait d'être chaque fois déjà jeté *après* le monde, constitue le mode d'être fondamental du Dasein, que Heidegger l'appelle le *souci* (*Sorge*). Il ne faut pas comprendre ce terme au sens courant de la sollicitude ou de l'inquiétude, ni au sens du souci de soi, mais comme l'obligation d'assumer à la fois le passé et l'avenir. En effet, le souci repose sur la constitution temporelle particulière du Dasein : en tant qu'il est en marche vers ses propres possibilités, il est à venir ; mais en tant qu'il doit assumer son être-jeté, sa facticité, ce qui lui a été donné aléatoirement (son sexe, sa famille, son lieu et son temps,...), et en outre toutes les possibilités qui n'ont pas été choisies et qui ne reviendront plus, en tant que tout cela, il *est été* : tout cela n'est pas du passé au sens de dépassé, disparu, mais cela fait désormais partie de lui, c'est retenu en lui ; enfin, toute rencontre ou affrontement d'une situation, dans laquelle le Dasein se révèle ce qu'il est, se fait au présent. La temporalité au sens ontologique est ce phénomène unitaire de l'« avenir-étant-été-présentifiant », et ses trois dimensions sont appelées des « ekstases », au sens étymologique de « se trouver hors de soi », parce que le Dasein est toujours en avance sur lui-même, parce que la projection et l'avenir sont ontologiquement antérieurs à l'être-été et au présent.

Cependant, le poids du passé est considérable, du fait que le Dasein est *historial*, en plus d'être historique. L'histoire n'étudie pas seulement le passé lui-même mais ce qui provient de lui dans le présent, les effets du passé qui se poursuivent dans le présent. En outre, l'historialité est la manière dont l'*être* du Dasein a été constitué au cours de l'histoire du monde. Son être consiste en ce que le Dasein est son passé, non pas simplement comme une sorte de séquelle qui agit en lui, mais au sens où son passé *le prévède* en lui indiquant les possibilités qu'il a pour son avenir. En effet, les manières d'être possibles pour chaque Dasein sont d'abord comprises par lui à

² Dans une conférence prononcée en 1929, intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (publiée dans *Questions I et II*, Gallimard, 1968), Heidegger ajoute que l'angoisse révèle aussi le Néant, un néant qui n'est ni le « rien » au sens de la suppression de tout l'étant, ni la négation en général, mais qui est antérieur à toute négation et la condition de possibilité de toute négation. Dans cette expérience, très rare et qui ne correspond pas à un malaise psychologique, le Dasein rencontre à la fois l'étant comme totalement étranger à lui, et le Néant, qui semble être la distance entre le Dasein et l'étant, le « décollement » ou « l'expulsion » du Dasein par rapport à l'étant. Dans *L'Être et le néant*, Sartre reprend les grandes lignes de cette description (p. 51-56), mais pour lui reprocher de ne pas considérer déjà ce néant comme une négation.

partir de ce qui lui a été transmis, c'est-à-dire à partir de sa tradition culturelle. Il peut ensuite chercher à comprendre celle-ci, à étudier l'histoire : ce sont là également des possibilités historiques, issues de la constitution de son être.

La combinaison de l'influence de la tradition et de la possibilité de prendre ses distances par rapport à elle s'appelle le *destin*. Le destin du Dasein est le fait qu'il se livre à « une possibilité héritée et néanmoins choisie » (§ 74). Or celle-ci est inséparable du *destin commun* ou co-destin qui est celui de sa communauté ou de son peuple. Il peut donc y avoir une *répétition authentique* d'une possibilité d'existence donnée par la tradition, où la « répétition » ne doit pas être comprise au sens d'une ré-effectuation d'un passé mais au sens de l'attachement à l'héritage transmis, du fait de « s'assumer dans son histoire ». Au contraire, l'historialité inauthentique est la recherche du nouveau et l'oubli du passé, dont on n'est même plus conscient de ce qu'il demeure dans le présent :

« En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'« évidence » et barre l'accès aux « sources » originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre. La tradition déracine à tel point l'historialité du Dasein qu'il ne se meut plus que dans l'intérêt porté à mille formes de types, de courants, de points de vue philosophiques tels qu'on peut les rencontrer dans les cultures même les plus éloignées et les plus étrangères, et cherche à voiler par cet intérêt sa propre absence de sol. La conséquence en est que le Dasein, malgré tout son intérêt, malgré tout le zèle qu'il déploie en faveur d'une interprétation philosophique « objective », ne comprend plus les conditions les plus élémentaires qui seules rendent possible un retour positif au passé au sens d'une appropriation productive. » (§ 6, trad. Martineau).

Pour prendre l'exemple de la tradition philosophique, on oublie ainsi d'où ont été tirées les catégories et concepts, qu'on prend comme allant de soi : la tradition laisse l'ontologie dégénérer en lieux communs et en simples matériaux à retravailler. Descartes a manqué la question de l'être parce qu'il ne s'est pas interrogé sur le sens d'être de la *res cogitans* ou du *sum* mais a recouvert son nouveau départ sous l'ontologie médiévale du créé et de l'incrété. Kant l'a manquée également, de même que son rapport avec le temps, parce qu'il n'a pas développé une analytique ontologique de la subjectivité du sujet, et a conservé le sens traditionnel du temps.

L'antisémitisme de Heidegger à la lumière de l'historialité

La conception de l'historialité et celle du destin d'un peuple permettent de comprendre le type d'antisémitisme dont Heidegger a fait preuve dans des écrits des années 1931-1946, qu'il a demandé lui-même de ne publier que tout à la fin de ses œuvres posthumes, et qu'on vient donc de découvrir avec la parution en allemand des carnets de notes de cette époque, appelés « Cahiers noirs ». La traduction française de ces Cahiers est prévue pour 2016 ; en attendant, on peut s'enquérir de leur contenu et surtout de leur interprétation grâce à l'ouvrage d'un professeur allemand, directeur de l'Institut Heidegger et membre de l'équipe de publication de ses œuvres posthumes, qui contient une analyse philosophique ne cherchant ni à disculper ni à accabler le philosophe à la manière du journalisme à sensation. Il s'agit de l'ouvrage de Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »* (trad. Julia Christ et J.-Cl. Monod, Seuil, 2014).

Dans ces cahiers, Heidegger écrit contre les Juifs en tant que peuple dont le destin est de pousser la culture européenne vers la pire des deux voies qui s'ouvrent à elle : la voie de la raison instrumentale qui vise à la maîtrise du monde par la technique et l'industrie, et ce à partir d'une machination mondiale où les Juifs occupent des postes de pouvoir caché, en particulier du pouvoir financier. Cependant, ils ne sont pas les seuls sur cette voie, qui est aussi celle de l'américanisme et du bolchevisme, et même celle du national-socialisme, bref la voie de

tous ceux qui rêvent de la puissance totale. L'autre voie, celle de la préservation du monde et de l'homme tels qu'ils permettent l'ouverture à l'être, le dévoilement, l'existence authentique, il lui semble qu'elle appartient au destin du peuple allemand, des « vrais Allemands ». Comme le montre aussi clairement le discours qu'il a prononcé lors de sa nomination comme recteur de l'Université de Fribourg en 1933³, il a pendant un certain temps pensé que le parti nazi avait l'ambition de restaurer ce destin allemand, en revalorisant son héritage culturel populaire, et il a eu l'illusion que ce parti soutenait son propre projet de réformer l'enseignement universitaire dans le sens d'un savoir non cloisonné, ancré dans la vie d'un peuple. Il a très vite compris qu'il s'était trompé et a démissionné de son poste de recteur après un an.

Peter Trawny explique ce type particulier d'antisémitisme :

« Le concept que je propose d'« antisémitisme inscrit dans l'histoire de l'être » [*« seinsgeschichtliche(r) Antisemitismus »*] a été rejeté avec indignation avant tout par les apologistes. Il ne pouvait et ne pourrait être question de relier la pensée de Heidegger avec l'antisémitisme en général. Les arguments pour ce rejet sont si faibles que l'on préférerait ne pas les rappeler. [...] La thèse que j'ai avancée reste que dans une phase de sa pensée, Heidegger a transformé au sein de son récit de l'histoire de l'être des stéréotypes antisémites alors très répandus. Mon impression est que la fin de cette phase doit être reliée avec ses retrouvailles avec Hannah Arendt⁴ » (p. 18-19).

Cet antisémitisme est tout à fait distinct de l'antisémitisme nazi, fondé sur la notion de race, à propos duquel on trouve ce rejet de Heidegger dans les mêmes *Cahiers* : « Précision à destination des ânes : ces remarques n'ont rien à voir avec l'« antisémitisme ». Lequel est si insensé et si abject. ». Trawny expose ainsi le malentendu entre le type de révolution que proclamaient les nazis et celui auquel appelait Heidegger :

« Pour lui, la révolution était un renversement total au niveau de l'histoire de l'être, concernant non seulement le monde vécu, mais aussi la philosophie, la science, l'art et la religion. Il est évident que les nationaux-socialistes auraient tenu ce genre d'idées pour de burlesques châteaux en Espagne d'un rêveur. Heidegger savait pourquoi il ne confiait ce genre de pensées qu'aux Cahiers noirs, pourquoi il les « taisait » » (p. 104).

Pourquoi alors aurait-il demandé qu'on les publie après sa mort ? L'hypothèse de Trawny est que : « On peut dès lors se demander si Heidegger n'a pas plutôt voulu montrer combien un philosophe peut se fourvoyer. » (article paru dans *Le Monde* du 20 janvier 2014).

Toutes ces informations permettent de conclure que l'antisémitisme n'est pas indispensable à la philosophie de l'histoire de Heidegger : le destin du peuple juif est un exemple de destin, dont il aurait pu se passer, d'autant plus que ce peuple n'était pas le seul à incarner la mauvaise voie. Elles révèlent cependant plusieurs choses inquiétantes. D'abord, de la part d'un grand philosophe, une telle perméabilité aux pires préjugés de son époque (le Juif financier, complotier international...), alors qu'il aurait pu définir tout autrement le destin du peuple juif (pensons, par exemple, au jugement de Nietzsche selon lequel les Juifs sont, grâce à leurs souffrances historiques, les plus susceptibles de régénérer la culture européenne). Deuxièmement, on peut s'inquiéter de la notion même de destin d'un peuple, qui implique l'essentialisation, la fixation d'un peuple dans une identité, et l'absence de réflexion sur la relation entre le peuple, la nation et l'État : selon Nietzsche, un État fort est le plus grand ennemi d'une haute civilisation⁵, tandis que Heidegger n'a fait aucune différence entre nationalisme culturel et nationalisme politique. Enfin, *Être et temps* me semble beaucoup trop imprécis quant aux possibilités

³ Publié dans : M. Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, trad. par Fr. Fédier, Gallimard, 1995.

⁴ C'est-à-dire 1950.

⁵ Cette thèse est reprise par Rudolf Rocker, dans son ouvrage *Nationalisme et culture*, qui vient de paraître en français aux Éditions libertaires.

pour le Dasein de ne *pas* assumer sa tradition ou d'en assumer un aspect minoritaire ; là encore, Nietzsche, dans un contexte historique similaire, prend la position opposée, en voyant dans les grands créateurs allemands des exceptions qui ont eu à lutter contre une culture médiocre. Je me demande finalement si l'hostilité dont Heidegger témoigne envers Nietzsche dans ses cours des années 40, alors que dans *Être et temps* il n'y faisait que des références positives, n'est pas à comprendre à partir de ce désaccord fondamental sur le destin allemand.

Lors de la prochaine séance (le 7 janvier), nous reviendrons à Sartre avec l'examen du Pour-autrui et des difficultés du rapport à l'autre.