

CÉLINE BELLOQ

Être soi
avec
Heidegger



EYROLLES

Être soi avec Heidegger

Groupe Eyrolles
61, bd Saint-Germain
75240 Paris cedex 05
www.editions-eyrolles.com

Avec la collaboration de Carole Bitoun



Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée notamment dans l'enseignement, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée. En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage, sur quelque support que ce soit, sans autorisation de l'éditeur ou du Centre Français d'Exploitation du Droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

© Groupe Eyrolles, 2010
ISBN : 978-2-212-54342-1

Céline Belloq

Être soi avec Heidegger

Collection Vivre en philosophie
dirigée par Balthasar Thomass

EYROLLES

A horizontal line with a small dark circle in the center, positioned below the publisher's name.

*Pour Vincent, parce que
nos existences ne sont pas
que présence et joie,
mais aussi ombre et retrait.*

*« Là où est le péril,
croît aussi ce qui sauve. »*

Friedrich Hölderlin

Sommaire

MODE D'EMPLOI	IX
---------------------	----

I.

Les symptômes et le diagnostic

Quand ce qui nous était familier nous devient étranger

Pourquoi faisons-nous fausse route en cherchant la tranquillité ?	3
Quand l'angoisse est un appel à devenir soi-même.....	12
Quand notre existence devient profondément ennuyeuse	20
Pour oublier notre impuissance face au temps qui passe, faudrait-il ne vivre que le moment présent ?	34

II.

Les clés pour comprendre

Pourquoi est-il si difficile de répondre à la question « Qui suis-je » ?

Suis-je ce que je fais ?	49
Le doux poison de la compagnie des autres	57

Sommes-nous tels que nous croyons être ?	65
L'irrésistible tentation de la déchéance	73
Comment s'arracher à la déchéance ?	80
Comprendre le vrai pouvoir du <i>Dasein</i>	88

III.

Les moyens d'agir

Comment devenir authentique ?

Le véritable rôle de la mort	103
« Oser être soi-même à fond ! »	113
Le temps retrouvé	124
Libres et destinés : une conciliation impossible ?	131

IV.

Une vision du sens de l'existence

Notre vocation : devenir les bergers de l'Être

Pourquoi faut-il se décentrer de soi-même ?	143
Le grand péril de l'oubli de l'Être	154
Habiter le monde en penseur et en poète	160
ÉLÉMENTS D'UNE VIE	169
GUIDE DE LECTURE	175

Mode d'emploi

Ce livre est un livre de philosophie pas comme les autres. La philosophie a toujours eu pour ambition d'améliorer nos vies en nous faisant comprendre ce que nous sommes. Mais la plupart des livres de philosophie se sont surtout intéressés à la question de la vérité, et se sont épuisés à dégager des fondements théoriques, sans s'intéresser aux applications pratiques. Nous, au contraire, allons nous intéresser à ce qu'on peut tirer d'une grande philosophie pour changer notre vie : le menu détail de notre quotidien, comme le regard qu'on porte sur notre existence et le sens qu'on lui donne.

Cependant, on ne peut pas infléchir sa pratique sans réviser sa théorie. Le bonheur et l'épanouissement se méritent et ne vont pas sans un effort de réflexion. Nous chercherons à éviter la complaisance et les recettes faciles de certains manuels de développement personnel. Une nouvelle manière d'agir et de vivre implique toujours aussi une nouvelle manière de penser et de se concevoir. Nous découvrirons ainsi le plaisir, parfois vertigineux, de la pensée, qui en tant que tel, déjà, change notre vie.

C'est pourquoi nous inviterons le lecteur à réfléchir à des concepts avant de lui proposer de s'interroger sur lui-même. Il nous faut d'abord cerner nos problèmes, puis les interpréter à l'aide de nouvelles théories, pour enfin pouvoir y remédier par des actions concrètes. Ce n'est qu'après avoir déjà changé notre manière de penser, de sentir et d'agir que nous pourrons nous interroger sur le cadre plus large de notre vie et sur son

sens. C'est pourquoi chaque livre de cette collection, divisé en quatre grandes parties, suivra une progression similaire :

I – Les symptômes et le diagnostic

Nous déterminerons d'abord le problème à résoudre : de quoi souffrons-nous et qu'est-ce qui détermine la condition humaine ? Comment comprendre avec précision nos errances et nos illusions ? Bien repérer nos problèmes est déjà un premier pas vers leur solution.

II – Les clés pour comprendre

Qu'est-ce que la philosophie apporte de nouveau pour éclairer cette compréhension ? En quoi devons-nous radicalement changer notre manière de voir pour prendre en main nos vies ? Ici, le lecteur sera introduit aux thèses les plus novatrices du philosophe qui l'aideront à porter sur lui-même un regard neuf.

III – Les moyens d'agir

Comment cette nouvelle conception de l'homme change-t-elle notre manière d'agir et de vivre ? Comment appliquer au quotidien notre nouvelle philosophie ? Comment notre pensée transforme-t-elle notre action qui transforme elle-même ce que nous sommes ? Le lecteur trouvera ici des recettes à appliquer au quotidien.

IV – Une vision du sens de l'existence

Nous présenterons enfin les thèses plus métaphysiques, plus spéculatives, du philosophe. Si le lecteur a maintenant appris à mieux gérer sa vie au quotidien, il lui reste à découvrir un sens plus global pour encadrer son expérience. Alors

que les chapitres précédents lui enseignaient des *méthodes*, des *moyens* pour mieux vivre, il se verra confronté dans cette dernière partie à la question du but, de la *finalité* de l'existence, qui ne saurait se déterminer sans une vision globale et métaphysique du monde, et de la place qu'il y occupe.

Ce livre n'est pas seulement un livre à lire, mais aussi un livre à faire. Des questions précises sur votre vie suivent les thèses présentées dans chaque chapitre. Ne soyez pas passifs, mais retroussez vos manches pour interroger votre vécu et y puiser des réponses honnêtes et pertinentes. Des exercices concrets vous inciteront à mettre en œuvre les enseignements du philosophe dans vos vies. De la même façon, efforcez-vous de vous les approprier et de trouver des situations opportunes pour les pratiquer avec sérieux.

Êtes-vous prêt pour le voyage ? Il risque de se révéler surprenant, parfois aride, parfois choquant... Êtes-vous prêts à vous sentir déstabilisé, projeté dans une nouvelle manière de penser, et donc de vivre ? Ce voyage à travers les idées d'un philosophe du XX^e siècle vous transportera aussi au plus profond de vous-même. Alors laissez-vous guider au fil des pages, au fil des questions et des idées, pour découvrir comment la pensée de Heidegger peut changer votre vie.

I.
LES SYMPTÔMES ET LE DIAGNOSTIC

Quand ce qui nous était
familier nous devient
étranger

Ce qui caractérise nos existences est l'in-tranquillité et, pourtant, nous nous évertuons à la fuir tout au long de notre vie. La philosophie aurait vocation à nous soigner de cette détestable inquiétude. Des doctrines philosophiques assez bien diffusées dans l'opinion publique – quoique pas toujours bien connues –, comme le stoïcisme ou l'épicurisme, nous expliquent que la finalité de l'existence est la tranquillité de l'esprit, c'est-à-dire l'« ataraxie », se traduisant littéralement par l'absence de troubles. Elles nous montrent comment éliminer ces troubles et dressent l'inventaire de leurs causes. Vouloir leur suppression semble d'ailleurs une noble et juste priorité tant ils empoisonnent nos existences. En effet, être soucieux ne nous rend pas disponibles. Cet état nous éloigne de la rencontre avec autrui ou de ce que la vie peut nous proposer de plaisant. La paix intérieure serait alors la condition même du bonheur. Et si notre existence doit être une quête, si notre réflexion doit nous guider dans cette quête, c'est pour trouver et sauvegarder ensuite cette sérénité. D'ailleurs ne faisons-nous pas sans cesse l'éloge de la quiétude ? Le calme que l'on a su garder dans l'adversité ne nous semble-t-il pas toujours une plus grande qualité d'âme que l'inquiétude ? Mauvaise conseillère, dispendieuse en énergie, celle-ci est également prodigue en questions inutiles.

Toutefois, cette vision de l'inquiétude peut paraître réductrice. Examinons plutôt ce qu'elle est réellement avant de nous questionner sur notre besoin de la fuir.

Car, après tout, pourquoi nous faudrait-il aspirer à la paix ?

Pourquoi faisons-nous fausse route en cherchant la tranquillité ?

L'originalité de la philosophie heideggerienne est précisément de nous montrer que cette course-poursuite vers la paix est absolument vaine puisque le souci constitue notre être. Dans son œuvre majeure *Être et Temps*, Heidegger reprend une fable¹ pour expliciter l'être de l'homme :

Un jour qu'il traversait le fleuve, le « souci » vit de la terre glaise : il en prit en songeant un morceau et se mit à le modeler. Tandis qu'il est tout à la pensée de ce qu'il avait créé, survient Jupiter. Le « souci » le prie d'insuffler l'esprit au morceau de glaise ainsi modelé. Jupiter l'accorde volontiers. Mais le « souci » voulant alors attribuer son nom à la statue, Jupiter s'y opposa et réclama qu'elle portât le sien. Tandis que le « souci » et Jupiter se disputaient pour le nom, la Terre (Tellus) se souleva à son tour et exprima le désir que la statue reçoive son nom : c'est quand même elle qui l'avait dotée d'une part de son corps. Les parties en présence en appelèrent à l'arbitrage de Saturne. Et Saturne rendit la décision suivante qui leur sembla équitable : « Toi, Jupiter, puisque tu lui as donné l'esprit, c'est l'esprit que tu auras à sa mort, toi, la Terre, puisque tu lui as donné corps, c'est le corps que tu recevras. Mais parce que le "souci" a tout d'abord modelé cet être, qu'il le possède tant qu'il sera en vie.

1. Goethe aurait repris cette fable *Cura* de Herder, transmise comme 220^e fable d'Hyginus. Heidegger l'aurait découverte dans une étude de Burdach, *Faust et le souci*.

Quant au nom, puisque c'est pour lui qu'il y a litige, qu'il s'appelle "homo" car il a été fait avec de l'humus (terre) »¹.

Cette fable rend compte de l'intime connexion entre notre être et le « souci ». Mettant en doute cette aspiration à la paix, elle nous invite à accomplir une audacieuse conversion : regardons le souci en face et écoutons ce qu'il a à nous dire.

Qu'est-ce que le souci ? Qu'est-ce qu'être soucieux ?

Le souci est l'être de l'homme

Habituellement, nous concevons le souci comme une idée pénible, une contrariété. La maladie d'un proche ou des difficultés économiques peuvent ainsi nous rendre soucieux. Mais le souci est un sentiment plus fondamental qu'une simple contrariété. On peut par exemple avoir le souci de réussir sa vie, le souci de rendre ses proches heureux ou le souci de mener à bien un projet. Ces soucis ne sont plus des contrariétés mais une attention durable portée à quelque chose qui nous importe et dont nous nous sentons responsables. Le souci se conçoit toujours dans un rapport à une chose ou à une personne. On marque son « souci à l'égard de » quelque chose ou de quelqu'un. Cet « égard » rappelle que le sens du souci ne renvoie pas seulement à la crainte, mais également au « soin » et à l'« application ». Être soucieux du bon déroulement d'un projet, par exemple, suppose de *s'appliquer* à en *soigner* les détails. De la même manière, être soucieux des autres ne se réduit pas à avoir peur pour eux. Il s'agit aussi de « prendre soin » d'eux pour simplement veiller sur eux ou par

1. *Être et Temps*, édition Gallimard, traduction de François Vezin, 1986, 198. Nous utiliserons désormais les lettres « E.T. » pour désigner cette œuvre. Les numéros correspondent aux paragraphes de l'édition allemande reportée en marge de l'édition française.

égard à l'opinion qu'ils se font de nous. Ce souci « à l'égard de » insiste donc à la fois sur notre inquiétude et sur notre capacité à être attentionné et respectueux de l'autre.

Heidegger dégage deux formes essentielles du souci (*Sorge*) : la préoccupation (*Besorgen*) de nos tâches et le souci (*Fürsorge*) des autres êtres humains¹. Parce qu'il est toujours « souci pour », le souci n'est pas une pensée douloureuse que nous ruminerions dans notre for intérieur et qui nous replierait sur nous-mêmes. Il nous ouvre à ce qui est hors de nous. Qu'il s'agisse des autres ou des choses qui appartiennent à notre monde quotidien². Ainsi l'agriculteur se préoccupe-t-il des champs, l'informaticien du réseau informatique ou l'urbaniste de la ville. Cependant, l'agriculteur qui veille sur ses champs se soucie en outre de ses outils agricoles, du climat, du cours mondial des denrées qu'il produit, de la politique agricole nationale ou communautaire. Sa préoccupation principale s'inscrit dans un ensemble de choses reliées entre elles qui forment son « monde ». C'est donc son monde en entier qui est l'objet de son souci.

Alors, si le souci est à ce point constitutif de notre être, pourquoi nous obstiner à le fuir sans cesse ?

La fuite dans la fausse tranquillisation et la vie inauthentique...

Nous préférons l'insouciance au souci. Et quand celui-ci insiste, nous le fuyons. Comment ? En nous « affairant ». Nous nous étourdissons, parfois jusqu'à l'évanouissement, dans un tourbillon d'activités. Ainsi grisés, nous occultons le

1. Les termes allemands utilisés par Heidegger témoignent de son souci de transmettre le caractère originel des phénomènes décrits en restant au plus près de la langue.

2. Plus tard nous comprendrons que cette manière d'être-hors-de-soi, c'est justement soi, ou une possibilité inhérente au soi...

fond de souci qui est attaché à notre être. L'accomplissement de tâches diverses exige de nous un tel investissement que nous n'avons plus besoin ensuite de penser à nous ou à nos préoccupations. Ces tâches nous divertissent. Que nous soyons au travail, à la maison ou au spectacle, nous poursuivons le même objectif : oublier au moins pour quelques heures le souvenir d'une inquiétude venue du fond de l'être. Cet affaiblissement est à la fois la fuite et ce qui la dissimule à nos propres yeux.

En effet, il produit parfaitement cette « tranquillisation » attendue. Tout à l'illusion de mener une vie pleine, riche et dynamique, nous comptabilisons, le soir venu, les activités menées dans la journée. Leur nombre nous rassure. Il nous donne l'impression d'avoir bien rempli notre temps et nous en éprouvons une grande satisfaction. Mais finalement, qu'avons-nous fait de si essentiel sinon répondre à l'urgence de faire quelque chose ? Et cette urgence venait-elle de ce qu'il y avait à faire, ou du seul fait de « faire » ?

Nous pouvons même trouver urgent d'aller au cinéma – pour être au fait de l'actualité cinématographique –, de consulter une énième fois nos mails ou de ranger tout à coup une liasse de papiers. D'où vient cette compulsion à faire sur-le-champ des activités qui, au fond, ne sont pas aussi indispensables qu'il y paraît ?

En réalité, nous « remplissons » notre temps sous la pression d'un diktat ambiant que trahissent des questions comme : « Que fais-tu dans la vie ? », « À quoi occupes-tu ton temps libre ? », « Qu'as-tu fait de ta journée ? ». Elles dissimulent des normes implicites car au lieu de répondre : « Rien, je reste dans mon lit et je pense à l'écoulement de la vie », nous nous censurons en déclinant immédiatement la liste de nos accomplissements.

La dictature du « on »...

Heidegger nomme cette manière de vivre selon des exigences communes le « on », ou le « nous-on », par opposition au « soi ». Vivre selon le « on » est une manière de vivre inauthentique, impropre. Elle nous laisse passifs et soumis à un mode d'être que nous n'avons nullement choisi et dont nous n'avons pas nécessairement conscience, trop soucieux que nous sommes d'être reconnus et gratifiés par le groupe. En vivant conformément au « on », nous avons l'impression, dit Heidegger, d'avoir fait ce qu'il faut et ce qui se fait, sans interroger l'origine de ce devoir implicite. Nous ne cherchons nullement à dépasser cette quotidienneté moyenne et, même quand il s'agit de s'opposer à la pensée commune des « on-dit », nous le faisons comme « on » le fait.

Ainsi l'affairement nous tranquillise-t-il parce que nous avons l'illusion de mener une vie riche en faisant ce que tout le monde fait et en contentant les autres dans leurs attentes tacites à notre égard. Nous éprouvons alors une tranquillité d'esprit, une sorte de « bonne conscience » réconfortante.

La prétention qu'a le « On » de nourrir et de mener une « vie » pleine et authentique procure au *Dasein*¹ une tranquillisation pour laquelle tout va « pour le mieux » et pour qui toutes portes restent ouvertes. (...) Cette tranquillisation à l'intérieur de l'être impropre n'incite pourtant pas à l'immobilité et à l'inaction, au contraire elle pousse à un « affairement » effréné².

1. *Dasein*, littéralement « être-le-là ». Considérons pour le moment que c'est l'être existant que nous sommes. Nous préciserons en deuxième partie ce qu'il en est exactement.

2. E.T., 177.

Cette paix recherchée n'est pourtant pas de tout repos. Il s'agit bel et bien d'une stratégie de fuite loin de l'in-tranquillité. Ainsi, l'affairé se trompe sur ses motivations profondes et le sens qu'il donne à son existence :

Il plonge dans le vide et l'inanité de la quotidienneté impropre, mais lui le prend pour « ascension » et « vie concrète »¹.

Mais que fuit-on ainsi ?

Nous croyons fuir ce qui nous contrarie et ce qui échappe à notre contrôle. Nous distraire serait donc une manière de fuir notre impuissance. Pascal énonçait déjà cette idée dans ses *Pensées* en parlant du divertissement, à travers lequel nous fuyons notre misérable condition de mortels. Seul avec lui-même, l'homme s'ennuie de lui-même et s'effraie de ce face-à-face qui l'oblige à penser à lui, à sa petitesse, à sa finitude.

Heidegger, quant à lui, opère à ce sujet une double rupture. Il affirme, d'une part, que ce que nous fuyons n'est pas l'ennui de soi car, à tout bien considérer, le divertissement est plus ennuyeux encore. D'autre part, ce que nous fuyons n'est pas notre impuissance, mais notre pouvoir véritable. Ce contre-pied à l'opinion commune est fort intéressant et très éclairant sur notre attitude en général.

En réalité, la frénésie de divertissements produit du vide et de l'ennui. Nous croyons qu'une vie bien remplie est contenue dans la quantité de choses faites : voyages, rencontres, découvertes. La vie semble une grande fête foraine où nous courons d'un manège à l'autre, d'excitations en expériences. Et si elle n'est pas ainsi, nous avons l'impression qu'elle devrait l'être. Cependant, cette accumulation d'activités n'offre pas la plénitude escomptée. C'est même le contraire qui se produit : après nous être affairés, nous nous sentons « vidés ». Nous invo-

1. E.T., 178.

quons alors la fatigue, bien naturelle après tant d'activités. La question est renvoyée à sa dimension biologique : avec du repos et des vitamines, le vide devrait s'estomper.

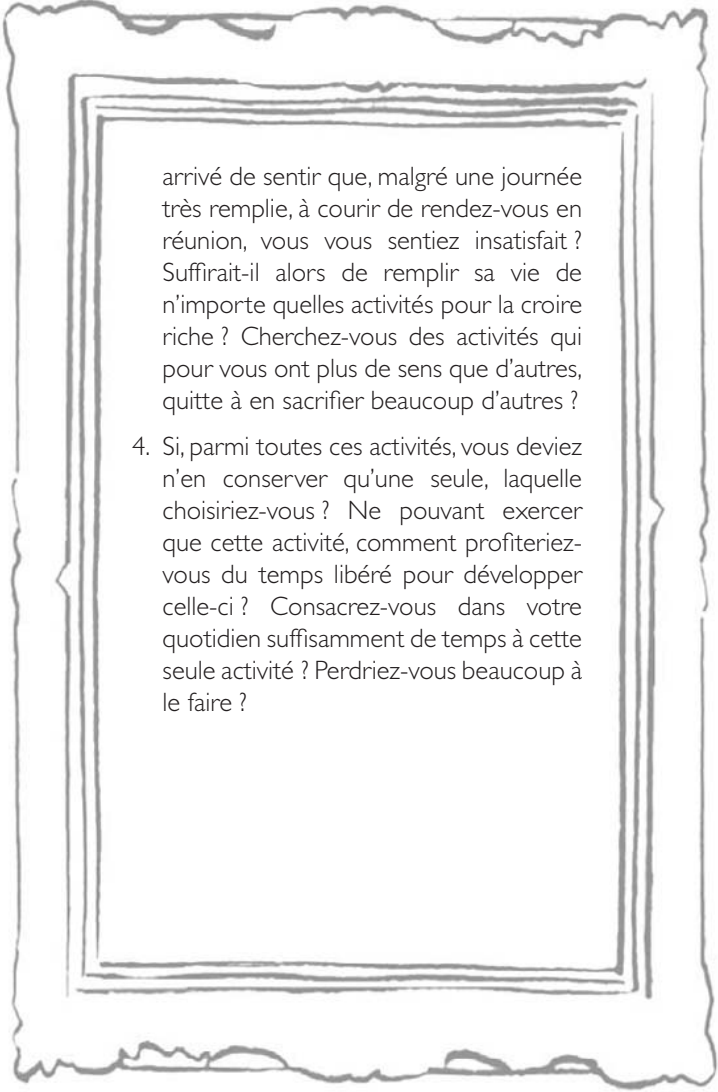
Une telle réponse revient à falsifier la vérité, car ce vide n'est autre que le vide de soi. Toutes ces tâches nous éloignent de nous-mêmes et rares sont celles qui nous sollicitent vraiment. Nous finissons par ressentir un ennui profond en *notre* absence.

Pourtant, c'est bien nous qui avons déserté notre pouvoir véritable pour nous réfugier dans l'illusion de la puissance.

Ainsi, dans un premier temps, les distractions du « On » nous confortent-elles dans un sentiment de puissance car tout y apparaît à notre portée et à notre disposition. Internet, par exemple, alimente l'illusion que toutes les informations sur le monde, présentes et passées, toutes les opinions et tous les savoirs constitués sont disponibles pour nous en permanence. Il n'y aurait qu'à piocher ! Mais cette illusion de toute-puissance produit à la fin notre impuissance réelle. Nous ne faisons que prendre ce qui a été pensé, constitué, créé par d'autres. Nous ne faisons que dépendre des autres. Le « On » exacerbe en nous ce goût d'une vie impropre. Nous renonçons à l'appropriation de notre pouvoir personnel qui nous permettrait de réfléchir par nous-mêmes sur l'information et de constituer notre propre savoir. Nous en venons ainsi à rester passifs devant des programmations culturelles censées nous instruire au gré du bon vouloir des programmeurs et des chaînes de télévision...

Questions vitales

1. Que faites-vous de vos soucis ? Essayez-vous de les chasser à coup de distractions ? Essayez-vous plutôt de les comprendre, de les disséquer, d'en cerner la cause ?
2. Quel est votre rapport au « On » ? Vous est-il difficile de sentir que vous ne répondez pas aux attentes, que vous décevez ? Vous efforcez-vous de plaire, d'être là où on vous attend, d'être compétent, productif et bien dans votre peau ?
3. Pensez-vous qu'une vie réussie est une vie bien remplie ? Vous dites-vous après une activité plaisante : « Que vais-je faire à présent » ? Cette tranquillité d'esprit que vous procure le sentiment du devoir accompli vous remplit-elle, est-elle suffisante pour vous donner l'impression de vivre vraiment ? Inversement, vous est-il



arrivé de sentir que, malgré une journée très remplie, à courir de rendez-vous en réunion, vous vous sentiez insatisfait ? Suffirait-il alors de remplir sa vie de n'importe quelles activités pour la croire riche ? Cherchez-vous des activités qui pour vous ont plus de sens que d'autres, quitte à en sacrifier beaucoup d'autres ?

4. Si, parmi toutes ces activités, vous deviez n'en conserver qu'une seule, laquelle choisiriez-vous ? Ne pouvant exercer que cette activité, comment profiteriez-vous du temps libéré pour développer celle-ci ? Consacrez-vous dans votre quotidien suffisamment de temps à cette seule activité ? Perdriez-vous beaucoup à le faire ?

Quand l'angoisse est un appel à devenir soi-même...

Il arrive aussi que dans nos vies surgisse l'angoisse. Celle-ci ne doit pas être confondue alors avec la peur. Tandis que la peur est produite par un objet ou un événement menaçant *dans* le monde, l'éruption d'un volcan, une faillite, une agression ou un contrôle de police, l'angoisse, elle, n'a pas d'objet défini. Elle vient du monde et, en même temps, du fond de notre être, sans que nous soyons à même de dire quelle chose, précisément, l'a provoquée. Une menace s'élève sans cause apparente. Qu'est-ce qui menace de la sorte ? Par quoi sommes-nous menacés ?

Le sentiment d'étrangeté...

Habituellement, le monde de nos préoccupations quotidiennes nous est complètement familier. Cette familiarité provient du fait que nous organisons notre monde autour de notre projet. L'agriculteur connaît parfaitement ses champs et il manie à la perfection ses outils. Comment pourrait-il devenir étranger à *son* monde ? Évidemment, cela pourrait lui arriver avec un autre monde que le sien, car alors il perdrait ses repères. Son action serait en permanence inhibée par l'ignorance de l'attitude adéquate à adopter. Il ne s'agirait cependant que d'une situation d'inadaptation temporaire née d'une angoisse momentanée.

Mais Heidegger insiste : l'angoisse surgit dans un monde qui, hier encore, nous était familier. L'*Unheimlichkeit* est une perte du « chez-soi », de la patrie, sans que nous ne nous soyons pour autant exilés. En 1919 déjà, Freud nommait cette angoisse, née du caractère effrayant que peuvent soudain revêtir les choses familières, « l'inquiétante étrangeté ». Dans un poème intitulé « Après trois ans » et tiré des *Poèmes saturniens*, Verlaine témoigne de ce phénomène :

 Ayant poussé la porte étroite qui chancelle,
 Je me suis promené dans le petit jardin
 Qu'éclairait doucement le soleil du matin,
 Pailletant chaque fleur d'une humide étincelle.

 Rien n'a changé. J'ai tout revu : l'humble tonnelle
 De vigne folle avec les chaises de rotin...
 Le jet d'eau fait toujours son murmure argentin
 Et le vieux tremble sa plainte sempiternelle.

 Les roses comme avant palpitent ; comme avant,
 Les grands lys orgueilleux se balancent au vent.
 Chaque alouette qui va et vient m'est connue.

 Même j'ai retrouvé debout la Velléda
 Dont le plâtre s'écaille au bout de l'avenue,
 — Grêle, parmi l'odeur fade du réséda¹.

Ce qui se voudrait ici la répétition heureuse du passé tel qu'il fut – « rien n'a changé », « comme avant », « j'ai tout revu » – produit à l'inverse une impression de mort. Malgré les efforts du poète, le passé ne semble plus pouvoir se raviver et, sans avoir changé, il lui apparaît différent. Du fond de cette présence familière s'élève une impression inquiétante, comme devant un mort qui paraîtrait vivant. Ce moment présent semble appartenir de manière irréversible au passé. Rien n'est plus comme avant. Vouloir croire qu'il en est autrement

1. Paul Verlaine, *Poèmes saturniens*, LGE, 2008.

demande un effort désespéré. On peut appréhender ce sentiment au retour d'un long voyage, par exemple. On retrouve le monde tel qu'on l'a quitté mais il nous semble étranger. Nous sommes là et, en même temps, tout est lointain, éloigné. Cet « éloignement » sans raison a quelque chose d'effrayant parce qu'il nous renvoie à notre solitude radicale, à notre contingence absolue : nous aurions pu ne pas revenir, et alors ? Ce monde aurait continué à être en notre absence.

Heidegger prétend que nous pouvons éprouver soudain dans nos vies cette situation affective d'éloignement parce que l'étrangeté constitue notre rapport essentiel au monde. L'étrangeté serait même notre manière originelle d'être au monde.

Dans notre enfance, n'étions-nous pas plongés dans un environnement propice aux peurs et aux émerveillements, un univers où tout pouvait devenir menaçant ou enchanteur ? Une ombre pouvait cacher un monstre ; une fleur pouvait se transformer en fée. Le monde de notre enfance était marqué par l'étrangeté. La familiarité est venue après, à force de rationalisation et de maîtrise ; tant et si bien que nous en avons oublié cette expérience première de l'étrangeté du monde.

Mais pourquoi surgit-elle tout à coup ? Est-ce parce que nous avons pris la décision de nous retirer ? Non, souvent, c'est bien le contraire. Tout se passe comme si le monde nous apparaissait sous une lumière nouvelle, comme si l'hostilité des choses s'y révélait. Ce monde auquel nous croyions être intégrés s'éloigne de nous. Rendus à notre inutilité et à notre existence superfétatoire, il ne nous reste plus qu'à nous interroger sur ce que nous voulions faire. À quoi étions-nous si attachés ? Que faudra-t-il envisager à présent ? Nous sommes renvoyés à nous-mêmes et à ce que nous désirons vraiment dans l'existence.

Le rôle de l'angoisse...

Nous découvrir nous-mêmes, tel est le rôle de cette angoisse née du sentiment d'étrangeté. Assaillis par l'angoisse, nous ne pouvons plus nous égarer, nous étourdir ou nous distraire. En dépit de nos résistances, nous nous éveillons simplement à nous-mêmes et à ce que nous voulons être. L'angoisse éprouve le *Dasein* et le met au défi de se choisir, de cesser de se soumettre à la tyrannie du « on » – *Dasein* signifie « l'existant » que nous sommes¹.

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. L'angoisse met le *Dasein* devant son être libre pour [...] la propriété de son être comme possibilité qu'il est toujours déjà².

L'angoisse est donc libératrice. Elle nous révèle à notre liberté. Elle nous isole en nous arrachant à notre immersion dans le monde, à la compagnie des autres. De cet isolement jaillit notre singularité. Ce serait donc une belle erreur que de la neutraliser avec des anxiolytiques. Il nous arrive d'expérimenter l'angoisse après une rupture sentimentale ou dans la vie professionnelle. En rompant, nous sommes arrachés au monde qui était le nôtre : les amis du couple, les habitudes, les lieux fréquentés ensemble, ou les collègues, les clients, les savoir-faire. Nous sommes privés de ce monde sans en avoir trouvé un autre. L'angoisse apparaît à l'occasion de cette mise à nu. Dépouillés de nos parures mondaines, nous avons à recréer entièrement notre manière d'être au monde. En envisageant tout ce que nous pourrions décider à présent, le vertige nous gagne. C'est le vertige d'avoir recouvré une liberté totale. Nous confrontant au vide, l'angoisse nous met en demeure de

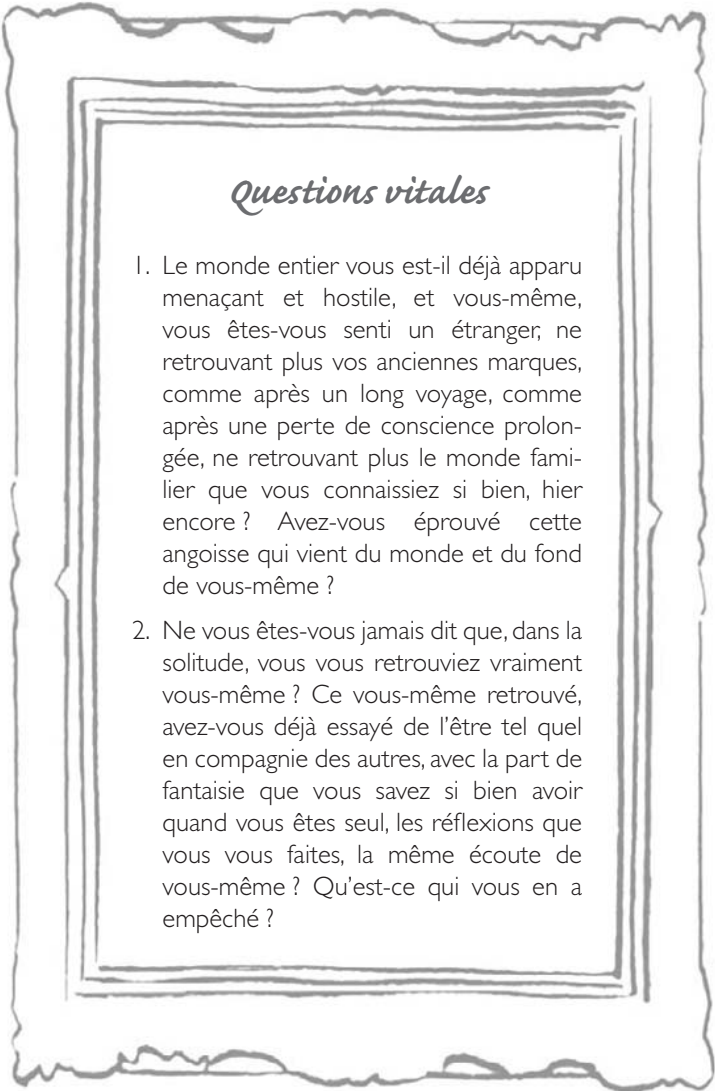
1. Voir la note 1 de la page 7.

2. E.T., 188.

nous inventer et d'inventer notre monde. Car, en réalité, nous n'avons pas perdu le monde mais seulement notre familiarité avec lui.

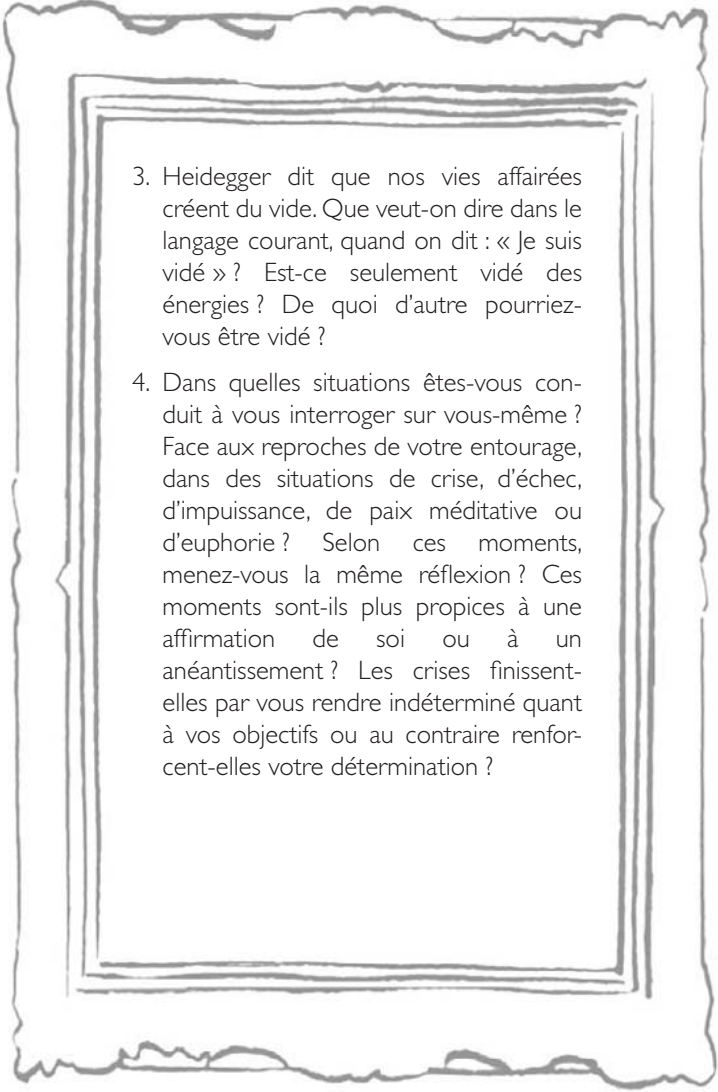
Nous avons l'habitude de justifier cette angoisse par la crainte de la solitude. Déprimés par ce vide, nous nous efforçons de replonger de plus belle dans les turpitudes du monde sans voir que c'est précisément cette frénésie qui finit par nous vider de nous-mêmes. Ce sentiment d'ennui profond est une conséquence directe de notre manière d'être au monde. Hélas, nous sommes empêtrés, selon le terme même de Heidegger¹, dans un cercle vicieux, cherchant à nous absoudre du vide dans ce qui, précisément, creuse le vide.

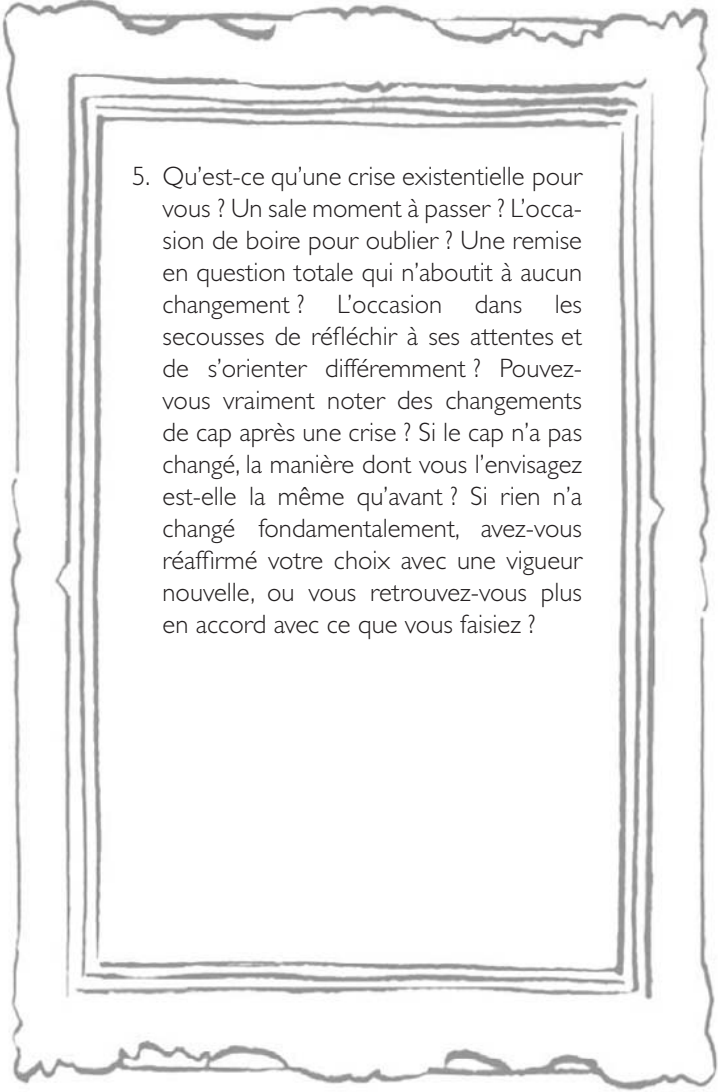
1. E.T., 178.



Questions vitales

1. Le monde entier vous est-il déjà apparu menaçant et hostile, et vous-même, vous êtes-vous senti un étranger, ne retrouvant plus vos anciennes marques, comme après un long voyage, comme après une perte de conscience prolongée, ne retrouvant plus le monde familier que vous connaissiez si bien, hier encore ? Avez-vous éprouvé cette angoisse qui vient du monde et du fond de vous-même ?
2. Ne vous êtes-vous jamais dit que, dans la solitude, vous vous retrouviez vraiment vous-même ? Ce vous-même retrouvé, avez-vous déjà essayé de l'être tel quel en compagnie des autres, avec la part de fantaisie que vous savez si bien avoir quand vous êtes seul, les réflexions que vous vous faites, la même écoute de vous-même ? Qu'est-ce qui vous en a empêché ?

- 
3. Heidegger dit que nos vies affairées créent du vide. Que veut-on dire dans le langage courant, quand on dit : « Je suis vidé » ? Est-ce seulement vidé des énergies ? De quoi d'autre pourriez-vous être vidé ?
 4. Dans quelles situations êtes-vous conduit à vous interroger sur vous-même ? Face aux reproches de votre entourage, dans des situations de crise, d'échec, d'impuissance, de paix méditative ou d'euphorie ? Selon ces moments, menez-vous la même réflexion ? Ces moments sont-ils plus propices à une affirmation de soi ou à un anéantissement ? Les crises finissent-elles par vous rendre indéterminé quant à vos objectifs ou au contraire renforcent-elles votre détermination ?

- 
5. Qu'est-ce qu'une crise existentielle pour vous ? Un sale moment à passer ? L'occasion de boire pour oublier ? Une remise en question totale qui n'aboutit à aucun changement ? L'occasion dans les secousses de réfléchir à ses attentes et de s'orienter différemment ? Pouvez-vous vraiment noter des changements de cap après une crise ? Si le cap n'a pas changé, la manière dont vous l'envisagez est-elle la même qu'avant ? Si rien n'a changé fondamentalement, avez-vous réaffirmé votre choix avec une vigueur nouvelle, ou vous retrouvez-vous plus en accord avec ce que vous faisiez ?

Quand notre existence devient profondément ennuyeuse

Heidegger affirme que l'homme d'aujourd'hui s'ennuie. Vous et moi, nous nous ennuyons. Cela n'empêche pas que nous menions des vies « pleines », très occupées, voire trépidantes. Comment est-il possible alors de s'ennuyer ? L'ennui ne vient-il pas justement de l'absence d'occupations ou de la vacuité associée à une occupation répétitive et fastidieuse ? Nous nous trompons encore sur la signification de l'ennui et Heidegger se propose d'*éveiller* la « tonalité fondamentale » de l'ennui pour l'amener à notre conscience et nous la rendre enfin perceptible.

Notre recherche de passe-temps trahit notre ennui

Comment savoir que nous nous ennuyons ? Notre recherche de passe-temps est un bon indice. Car si nous cherchons à faire passer le temps, c'est qu'il nous semble long. Dans un cours professé durant un semestre de 1929 à 1930 et publié dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger écrit :

Comment échappons-nous à l'ennui, dans lequel – comme nous disons nous-mêmes – le temps nous devient long ? Simplement de telle manière que nous sommes tout le temps appliqués, consciemment ou inconsciemment, à faire passer le temps ; simplement de telle manière que nous souhaitons les occupations les plus impor-

tantes et les plus essentielles, rien que pour qu'elles nous remplissent le temps¹.

Ainsi l'ennui apparaît-il comme un symptôme de notre époque qui n'a de cesse de se procurer des passe-temps. Nous ne voulons ni prendre conscience de cet ennui ni le laisser s'éveiller. « Nous l'amenons constamment à s'endormir », même s'il est déjà là.

Heidegger fait donc le raisonnement inverse de celui que nous faisons chaque jour. Ce n'est pas parce que nous sommes occupés à des tâches importantes et même enthousiasmantes que nous ne nous ennuyons pas, mais c'est parce que nous nous ennuyons déjà que nous cherchons les occupations les plus « occupantes » qui soient. L'inversion du raisonnement n'est pas illégitime si nous examinons la frénésie avec laquelle nous nous jetons dans l'activité. Elle nous justifie dans l'existence, nous sert de faire-valoir. Les activités intéressantes rendraient ainsi notre vie digne d'intérêt, lui permettraient d'échapper à l'ennui. Or, ce raisonnement procède précisément du constat que la vie en elle-même n'est pas intéressante ! Au commencement était donc l'ennui. Et que d'efforts déployés ensuite pour s'en affranchir...

Si nous cherchons des passe-temps uniquement pour faire abstraction de ce temps qui devient long – qui ne passe pas – alors *toute* activité peut être soupçonnée de devenir un passe-temps. Existe-t-il des activités qui nous feraient oublier le temps ou qui ne soient pas une manière de le meubler ? Il vous est arrivé parfois de constater avec bonheur que « le temps était passé vite ». Absorbé par la tâche, vous ne l'avez pas vu passer. Cette impression révèle justement la finalité incons-

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, Gallimard, 1992, traduction de Daniel Panis, p. 125.

ciente de toute activité : nous faire passer le temps, et vite de préférence.

L'ennui est profond aujourd'hui parce que, incapables de nous abandonner au temps, nous nous efforçons sans cesse de l'accélérer.

L'ennui est une « tonalité affective »

Si nous n'avons pas conscience de l'ennui, c'est parce qu'il est une tonalité affective. Mais qu'est-ce qu'une tonalité affective ? Nous sommes toujours disposés d'une certaine façon, bien ou mal. Même lorsque nous méditons, notre méditation s'enracine dans une affection, le doute, la colère, la paix... Nous sommes la proie d'humeurs fluctuantes et fugaces. Celles-ci teintent toute chose d'une couleur particulière. Lorsque nous nous réveillons d'humeur grise, nous ruminons des pensées grises et des sentiments ternes. Nos activités deviennent tièdes. À l'intérieur comme à l'extérieur, notre monde baigne dans une lumière grise. Nous serions bien en peine d'affirmer que cette lumière vient de nous, tant les choses nous semblent mornes et produisent sur nous une impression morose. Cette grisaille provient-elle de nous-mêmes ou de la situation extérieure ? Difficile de savoir ; nous constatons simplement cet accord tonal entre extérieur et intérieur.

Le changement incessant de nos humeurs peut nous laisser croire que toute tonalité est passagère. Mais en la mettant sur le compte d'une simple saute d'humeur, nous nous empêchons de lui donner la valeur qu'elle mérite.

La tonalité vient du mot allemand *Befindlichkeit*, qui se traduit littéralement par « se trouver » ou « se sentir ». Il faut comprendre l'expression « se trouver » au sens de « se rencontrer soi-même ». Ainsi, nous accédons à nous-mêmes non par le biais d'une réflexion théorique mais grâce au sentiment.

Bien souvent, nous ne nous rencontrons nous-mêmes que sous la forme du fardeau.

La morosité souvent persistante dans sa monotonie et sa grisaille, mais qui ne saurait se confondre avec la mauvaise humeur, est si peu rien que c'est justement en elle que le *Dasein* arrive à n'en plus pouvoir de lui-même¹.

Heidegger valorise des tonalités (affects) comme l'ennui et l'angoisse parce qu'elles nous font ressentir notre être comme un fardeau. Nous sentons qu'il nous devient difficile de nous « porter », de nous supporter, nous en avons tout simplement « marre » de nous-mêmes. Mais, en même temps, et c'est ce qui rend ces tonalités fondamentales si essentielles, nous sentons qu'il serait impossible de devenir autre, et que nous n'avons d'autre alternative que de nous vivre tels quels. Cette expérience nous permet de nous rencontrer enfin nous-mêmes, en éprouvant la nécessité de nous assumer.

Comment devenons-nous ce fardeau dans l'ennui ?

La première forme d'ennui

La première forme d'ennui consiste à être *ennuyé par* quelque chose, qu'il s'agisse d'un objet ou d'une situation. Un livre peut nous ennuyer. Attendre un train en retard dans une gare nous oblige à « tuer le temps ». Dans l'ennui, le temps devient long.

D'ordinaire nous associons l'ennui à la monotonie, à l'absence de stimulation et d'excitation. Ainsi, malgré nos efforts, nous ne parvenons pas à être captivés par la lecture d'un livre. L'ennui nous laisse vides.

Mais cet ennui vient-il du livre lui-même ou ne faisons-nous que projeter sur lui l'effet qu'il produit sur nous ? Autre-

1. E.T., 134.

ment dit, la cause de l'ennui est-elle dans le livre ou en nous ? Pour Heidegger l'ennui ne vient pas du livre lui-même, pas plus qu'il n'a sa cause en nous. En réalité, le livre nous « dispose » d'une manière telle qu'il produit en nous une certaine humeur. Disposer signifie ici « provoquer une tonalité ». La tonalité « baigne » à la fois la chose et nous. Il y a accord, c'est l'œuvre de la tonalité.

Cette détermination de ton (*Be-stimmen*) est à comprendre comme l'acte de nous accorder à un ton (*Stimmen*) de telle ou telle façon ; et cet être-accordé-à-un-ton (*Gestimmtsein*) est à comprendre comme le mode fondamental de notre *Dasein*¹.

Une autre erreur consisterait à considérer l'ennui comme un phénomène en soi que nous pourrions observer. En le considérant ainsi, nous n'en faisons jamais véritablement l'expérience, car il nous importe avant tout de le faire passer. C'est donc à partir de l'expérience du passe-temps que nous devons originellement l'appréhender. C'est dans le passe-temps que nous obtenons l'attitude adéquate par laquelle l'ennui non déformé nous parvient. Le point de départ de l'analyse n'est donc pas l'ennui en lui-même mais notre fuite de l'ennui. Heidegger insiste sur cette attitude en nous invitant à partir de ce que nous sommes au quotidien. C'est un point de méthode essentiel qui consiste à examiner les choses avec la « quiétude du libre regard quotidien ».

Par ailleurs, en cantonnant l'ennui au fait d'être ennuyé *par*... quelque chose, nous serions alors focalisés uniquement sur ce quelque chose d'ennuyeux. Or, le fait de s'ennuyer a déjà produit sur nous une sorte de détachement à l'égard de ce qui est ennuyeux. L'ennui s'élargit, il rayonne au contraire sur les autres choses : tout devient ennuyeux. Sans voir cela, on

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, op. cit., p. 140.

manque l'expérience de la tonalité fondamentale qui a le pouvoir de rendre toute chose ennuyeuse, nous, le livre et tout ce qui l'entoure. La tonalité fondamentale de l'ennui baigne toute chose d'une lumière ennuyeuse. Pour comprendre, faisons cette expérience : nous sommes dans une gare sans charme où passe une petite ligne de chemin de fer. Le prochain train arrive dans quatre heures. Les alentours sont sans attrait. Nous nous absorbons alors dans diverses activités ; nous comptons les arbres, les passagers sur le quai, nous vérifions l'heure à intervalles réguliers... Nous cherchons à faire passer le temps. Mais qu'est-ce que « faire passer le temps » ? Fuir, chasser au loin quoi ? Nous ne sommes pas seulement ennuyés *par* le train qui n'arrive pas, mais tout devient ennuyeux dans cette situation. Nous nous trouvons dans une gêne paralysante engendrée par le cours du temps qui tarde à passer. Une telle gêne nous oppresse. Le temps semble s'être arrêté. La langue allemande traduit cette similarité entre l'ennui (*Langweile*) et le fait de s'arrêter (*Verweilen*). Nous désirerions être quatre heures plus tard mais ces quatre heures forment un bloc qui nous oppresse. L'oppression naît du sentiment d'être laissés vides dans le sens où on ne reçoit rien de ce qui se trouve là.

Mais si nous ne recevons rien, c'est que les choses ne donnent rien. La gare ne serait pas ennuyeuse si nous n'y restions que le temps de passer. Alors, elle aurait à nous offrir ce qu'elle est. Mais dans ce temps-là, elle n'a plus rien à nous offrir. Par conséquent, les choses deviennent ennuyeuses dans des circonstances déterminées. Cette même attente du train, si cela avait été celle du train qui ramène le permissionnaire au front, aurait été un répit bienvenu. Une chose n'est donc pas ennuyeuse par elle-même.

On pourrait croire que ce qui nous ennuie est le produit d'une situation contraignante qui nous serait imposée. Or

nous allons voir que l'ennui peut aussi bien se manifester dans une activité choisie.

La deuxième forme d'ennui

En explorant la deuxième forme d'ennui, le fait cette fois d'être ennuyé *à...*, nous allons découvrir que l'ennui est plus profond encore. Cette fois Heidegger propose, pour exemple, la soirée à laquelle nous sommes invités. Nous ne sommes pas obligés d'y aller mais la journée de travail a été fructueuse si bien que nous avons du temps pour la soirée. Le repas est très bon, la conversation ne manque pas de sel ; après le dîner, on bavarde ou on écoute de la musique. Puis, il est déjà l'heure de partir. À l'extérieur les gens disent : « C'était vraiment très bien, oui, très réussi. » Le temps de retourner chez soi, de jeter un coup d'œil rapide sur le travail à faire le lendemain et, ça y est, on se dit qu'on s'est ennuyé à cette soirée.

Me suis-je moi-même ennuyé ? Ai-je été moi-même l'élément ennuyeux ? Nous ne nous sommes quasiment pas occupés de nous-mêmes, puisque nous participions.

Dans une telle situation, le passe-temps ne fait pas défaut. Nous nous rappelons que nous avons finalement accepté le cigare que nous avions refusé à la première sollicitation. Nous nous souvenons du moment où nous l'avons fait tourner entre nos doigts, de l'instant où nous avons aspiré, puis nous nous remémorons en train de regarder les volutes de fumée et les cendres en nous demandant combien de temps elles mettront à se consumer. Nous nous souvenons peut-être d'autres menus détails de la sorte. Mais au fond, ce qui change vraiment ici, c'est que cette fois c'est la soirée tout entière le passe-temps. Il n'y a pas d'élément ennuyeux qui nous permettrait de constater que nous sommes ennuyés *par...*

En réalité, cette soirée ne correspond pas à ce que nous cherchons vraiment pour nous-mêmes, sans le savoir claire-

ment. En acceptant l'invitation, nous ne cherchions rien d'autre que de simplement passer la soirée. Alors nous participons. Nous jouons notre rôle mais sur un certain mode, celui de la détente et du repos. Le fait de ne rien chercher de plus trahit en nous une certaine inhibition. En jouant ce rôle, nous avons abandonné notre véritable nous-mêmes, pour quelques autres profits immédiats. Nous avons échappé d'une certaine manière à nous-mêmes. Nous sommes la proie d'une double nonchalance : d'abord, en nous laissant aller à ce qui se déroule là ; ensuite, en abandonnant notre « soi » véritable. Dans la première forme d'ennui, la sensation d'être « laissé vide » correspondait seulement à un manque d'abondance. Dans cette forme-là, le vide provient de notre abandon de nous-mêmes ; ce vide est ce qui nous accable ou nous oppresse.

Nous nous sommes laissés du temps, nous étions prêts à le gaspiller, mais en nous abandonnant totalement au moment présent, nous nous sommes déconnectés du passé et de l'avenir, qui cessent d'exister pour nous. Ce *maintenant* devient pour nous le temps entier. Il se dilate en quelque sorte et semble ne plus vouloir passer. Le temps est comme « en arrêt » dans ce maintenant dilaté. Et cet arrêt du temps, qui nous met hors circuit, nous ennuie. C'est comme si ce moment que nous nous accordons, déconnecté de ce que nous étions et de ce que nous serons demain, était gagné d'apesantement et se mettait à flotter.

La troisième forme d'ennui

Il arrive parfois que nous tombions dans un ennui profond. Tout nous ennuie. Nos activités sont devenues insipides, notre métier routinier, notre couple et nos amis trop prévisibles, les projets de voyages et de découvertes qui, hier encore, éveillaient en nous impatience et engouement pour l'avenir nous apparaissent désormais sans intérêt. Rien n'est nouveau,

tout semble si vieux déjà sous le soleil, inodore, incolore et sans saveur.

Cette fois, la structure de l'ennui n'est ni « être ennuyé *par...* » ni « être ennuyé *à...* », mais « être *ennuyé*, en général ». Cet ennui commence justement par empêcher qu'une chose en particulier ait pour nous de la valeur. Il fait plutôt en sorte que tout se vaille, indifféremment. D'un seul coup, tout, dans son ensemble comme dans ses moindres détails, nous devient indifférent. Les choses semblent se refuser à nous entièrement. Plus rien ne nous attire dans ce qui nous fait face – ce que Heidegger nomme « l'étant ». Quelle que soit la perspective sous laquelle nous avons pu auparavant nous sentir liés aux choses, ce lien est à présent rompu. L'étant s'est retiré. Dans ce retrait, notre *Dasein* se retrouve délaissé, comme laissé en plan, avec sur les bras nos anciens desseins à l'égard du monde, que nous n'avons plus envie de réaliser et qui, dans l'ennui désormais, sont condamnés à rester en friche.

Comment comprendre ce retrait ? Cela ne veut pas dire que les choses ne sont pas là ou qu'elles disparaissent. Elles sont là, bien présentes, mais elles ne s'offrent pas, elles sont comme retirées en elles-mêmes. La ville est toujours grouillante, mais nous ne sommes pas concernés par son grouillement, nous n'y avons pas notre place. Le paysage est toujours là, mais il est le résultat de forces géologiques qui agissent sans nous. Les nuages passent et la lumière décline, sans nous. Ce n'est pas nous qui sommes absents. De notre côté, nous sommes en *attente* d'être pris à nouveau, interpellés et sollicités. Mais rien ne se donne, rien ne s'offre. Les choses semblent se tenir dans un mutisme opaque. Le don n'est plus de ce monde.

Ainsi, ce retrait fait apparaître l'*attente* qui est la nôtre. Attendre que le monde nous emporte dans ses courants pour nous mener quelque part n'est pas une manière d'exister

authentique. L'ennui vient de l'attente et de l'abandon de notre pouvoir personnel. Ne nous étonnons pas de retrouver ce que l'angoisse nous révélait : la nécessité de nous libérer d'une vie inauthentique pour reprendre possession de nous-mêmes. Pour Heidegger, en effet, les tonalités fondamentales, comme l'angoisse ou l'ennui, sont justement destinées à nous rappeler à notre *Dasein*, qu'elles nous présentent comme un « fardeau » à porter.

L'ennui nous appelle donc à nous retourner vers nous-mêmes. Mais cet appel, nous ne l'entendons pas. C'est pour cette raison que Heidegger voit dans l'ennui la tonalité fondamentale et permanente de l'homme actuel, qui, occupé à fuir l'ennui, se fait sourd au message que ce dernier pourrait lui révéler sur lui-même.

Pourquoi cette « surdité » ? Le monde nous serait-il devenu indifférent au point de susciter notre désengagement ? La justification par l'individualisme dissimule un malaise plus profond. Nous sommes en réalité devenus indifférents à nous-mêmes, sans plus de possibilité essentielle, nous dit Heidegger. Parallèlement pourtant, nous sommes maintenus en perpétuel mouvement par les échanges internationaux, l'économie et la technique qui « s'emparent de nous »...

L'homme est devenu ennuyeux pour lui-même et pour son monde. La plupart du temps, nous ne nous choisissons pas nous-mêmes. Dans son organisation technique, la société formate les gestes de l'humain pour les adapter aux tâches qui lui sont dévolues. Appris au cours de formations spécialisées, ces gestes ne sont pas les siens. L'homme les répète. S'il est rapide et choisit le geste le plus adéquat dans une situation donnée, il pourra tirer de son travail la satisfaction d'être performant. Il est le maillon d'une chaîne où tout est conçu et prévu. Sa part de créativité est minimale, sa part de liberté de manœuvre quasi inexistante et toujours fortement encadrée.

L'homme peut tout à fait renoncer à la tâche de se définir authentiquement lui-même et de se choisir un projet d'existence propre, car le choix ne lui incombe pas. Il est ce qu'il doit être. Ce stéréotype agissant dans un monde robotisé lui colle à la peau. Il n'a qu'à se laisser aller. Il peut aborder ses tâches avec enthousiasme ou indifférence, cela ne changera rien à la nature de la tâche elle-même. Cela n'a en fait aucune importance. Son rôle se tient hors de lui.

Dans un tel contexte, l'ennui n'a rien d'anormal.

Ce qui est anormal au contraire est que nous ne nous sentions pas plus souvent plongés dans un ennui profond. L'affairement sait nous le masquer subtilement. Ce qui nous ennue est l'existence que nous menons, qui nous fourvoie dans le confort matériel et la tranquillité d'esprit. Les hommes s'ennuient aujourd'hui parce qu'ils consacrent leur existence à chercher des passe-temps.

Nous préférons les plaisirs faciles au risque d'entreprendre des tâches de plus longue haleine que nous ne sommes pas certains de réussir. Celui qui n'exige rien de lui-même se complaît dans un bien-être où il a ce qu'il désire et désire seulement ce qu'il peut avoir.

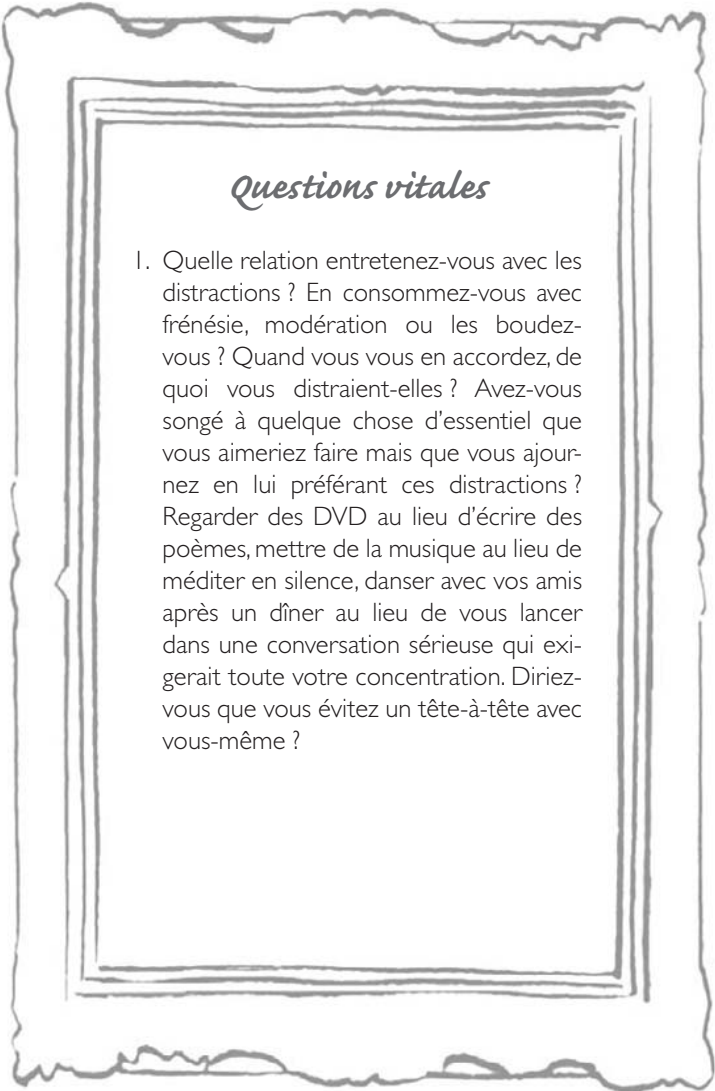
Au lieu de fuir l'ennui, nous dit Heidegger, il faut l'affronter. Il nous invite à vivre autrement en nous donnant une occasion de nous retrouver nous-mêmes. C'est d'autant plus vrai aujourd'hui que nous ne sommes plus seuls dans l'ennui qui est devenu une « humeur » collective. Inutile de se précipiter chez le psychanalyste pour régler en soi les causes de cette morosité et pour libérer en nous de nouveaux élans. La prise de conscience comme la libération ne peuvent être que collectives. Nous pouvons seulement essayer de faire partie des pionniers qui éveillent la conscience des autres.

Mais comment s'y prendre ? Heidegger stigmatise les sciences humaines, qui nous égarent avec leurs longs bav-

dages sur la civilisation. Il critique en outre la ferveur de nos contemporains pour la psychologie, qui nous conduit vers un narcissisme futile et vers un « écœurant reniflement du psychique qui a aujourd'hui dépassé toute mesure ! ». Il faut donc, avec Heidegger, reposer la question et insister :

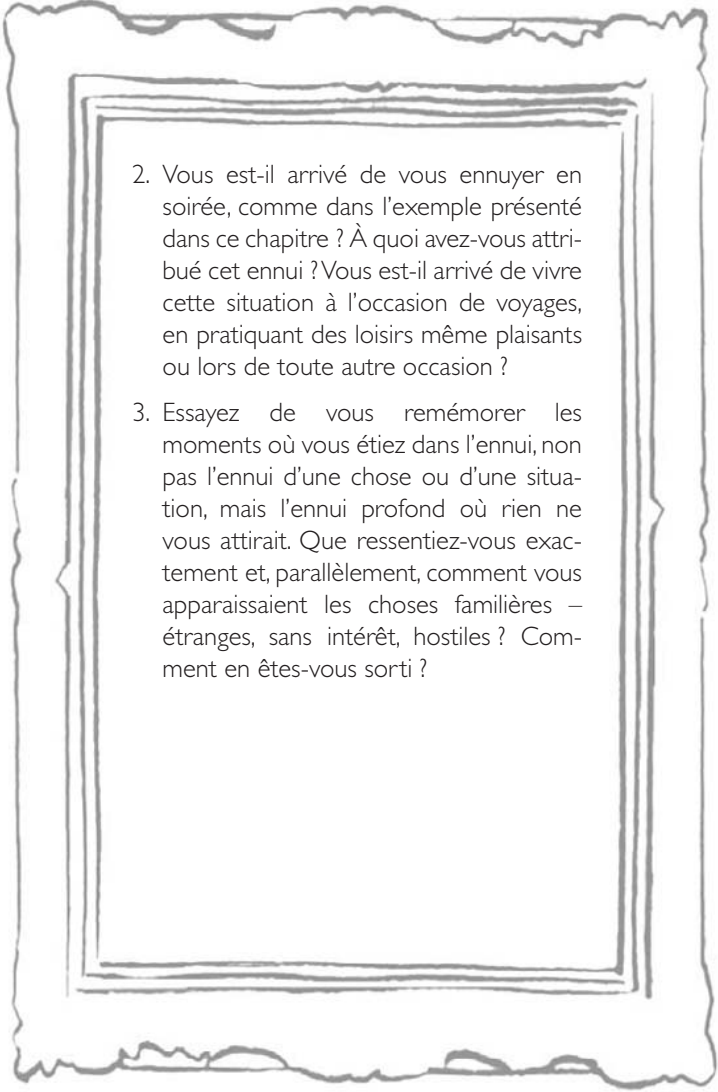
Devons-nous nous trouver de telle sorte que nous soyons ainsi redonnés à nous-mêmes, plus précisément redonnés à nous de telle sorte que nous soyons remis comme tâche à nous-mêmes, la tâche de devenir ce que nous sommes¹ ?

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, op. cit., p. 122.



Questions vitales

- I. Quelle relation entretenez-vous avec les distractions ? En consommez-vous avec frénésie, modération ou les boudez-vous ? Quand vous vous en accordez, de quoi vous distraient-elles ? Avez-vous songé à quelque chose d'essentiel que vous aimeriez faire mais que vous ajournez en lui préférant ces distractions ? Regarder des DVD au lieu d'écrire des poèmes, mettre de la musique au lieu de méditer en silence, danser avec vos amis après un dîner au lieu de vous lancer dans une conversation sérieuse qui exigerait toute votre concentration. Diriez-vous que vous évitez un tête-à-tête avec vous-même ?

- 
2. Vous est-il arrivé de vous ennuyer en soirée, comme dans l'exemple présenté dans ce chapitre ? À quoi avez-vous attribué cet ennui ? Vous est-il arrivé de vivre cette situation à l'occasion de voyages, en pratiquant des loisirs même plaisants ou lors de toute autre occasion ?
 3. Essayez de vous remémorer les moments où vous étiez dans l'ennui, non pas l'ennui d'une chose ou d'une situation, mais l'ennui profond où rien ne vous attirait. Que ressentiez-vous exactement et, parallèlement, comment vous apparaissaient les choses familières – étranges, sans intérêt, hostiles ? Comment en êtes-vous sorti ?

Pour oublier notre impuissance face au temps qui passe, faudrait-il ne vivre que le moment présent ?

Comment les choses peuvent-elles se retirer ainsi ? N'est-ce pas plutôt nous qui nous désengageons de nos responsabilités ? Il faut, pour mieux comprendre, nous intéresser au rôle du temps, ainsi qu'à l'intime connexion du temps et de l'être.

Le temps est-il, comme nous l'entendons communément, une succession de moments qui s'écoulent irréversiblement à l'infini, un flux dans lequel nous serions pris ? Si nous étions ainsi prisonniers du temps qui passe, dans lequel chaque moment présent devient du passé révolu, nous nous trouverions bien impuissants. Le *carpe diem* d'Horace, « cueille le jour, sans te soucier du lendemain », permettrait alors de nous libérer de l'angoisse de ce temps que rien ne peut arrêter et qui nous amène inéluctablement à notre fin.

Mais telle n'est pas la nature du temps. C'est pourtant cette croyance, selon Heidegger, qui entraîne une mauvaise compréhension de nous-mêmes et de la manière dont nous devrions exister.

Montrons-le avec l'ennui. Dans la première forme d'ennui (l'attente du train), les choses, dans l'attente qui est la nôtre, suspendue entre deux actions – l'arrivée à la gare et la montée dans le train –, ne se donnent pas. Quand le temps ne passe pas, les choses ne se donnent pas. Heidegger cherche à

montrer par là que les choses s'offrent et se rendent disponibles à nous dans une temporalité qui n'est pas celle de la suspension dans le présent. Les choses ne se donnent que si nous les investissons dans un projet, que si nous nous projetons nous-mêmes vers l'avenir.

Dans la deuxième forme d'ennui, au cours duquel nous nous sommes accordé un moment de loisir (soirée) détaché du passé et de l'avenir, le « maintenant » se dilate. Le temps ne passe plus dans ce « maintenant » suspendu. C'est nous-mêmes qui nous sommes abandonnés à ce maintenant mais cet abandon nous rend incapables de nous remplir ou de nous offrir au monde. Les choses se refusent à nous, et nous nous sommes abandonnés aux possibilités que le monde nous propose : fumer ou pas un cigare, suivre la conversation dans le salon ou jouer aux cartes avec d'autres convives dans le boudoir. Nous ne cherchons pas plus loin. Nous choisissons en fonction de ce qui est mis à notre disposition. Mais telle est la source de l'ennui, une présence impropre au monde. Impropre au sens où nous ne nous le sommes pas appropriés, où il est simplement mis à notre disposition. C'est cela qui crée l'oppression pénible de l'ennui.

La troisième forme d'ennui montre d'ailleurs que cette mise à disposition du monde noie tout dans une indifférenciation d'où rien ne peut se distinguer pour s'offrir. L'ennui profond est alors une indifférence à l'égard de l'étant tout entier, c'est-à-dire l'ensemble des choses posées là devant nous, aussi inintéressantes les unes que les autres. Elles sont présentes, mais cette présence indifférenciée constitue paradoxalement un retrait, un éloignement à notre égard.

Qu'est-ce qui facilite cette « mise à disposition » des choses ? Pour Heidegger c'est la technique, comme nous le verrons dans la quatrième partie. Les moyens de transport de plus en plus rapides, par exemple, modifient notre rapport au

temps. Ils nous donnent non seulement l'illusion d'une proximité de toutes choses, mais aussi celle d'une « présence » permanente du monde. Rome pourrait se situer en Ile-de-France puisque je peux la rejoindre en autant de temps qu'il me faudrait pour atteindre une banlieue parisienne. Les choses ne se tiennent plus en réserve. Elles n'ont plus à advenir puisqu'elles sont déjà présentes. Elles n'ont plus à se donner et ne se donnent pas. Et nous-mêmes, nous n'avons plus à les faire advenir. Alors, on ne fait rien si ce n'est tendre la main et saisir ce qui est mis à notre disposition. L'omniprésence du « présent » produit un rapport inauthentique au monde. Misère du *carpe diem* dans notre civilisation tournée vers la technicité !

Être le temps ou être dans le temps ?

Mais comment le temps peut-il s'arrêter ainsi ?

Ce temps arrêté, c'est nous-mêmes en réalité. Nous nous sommes arrêtés car nous avons abandonné notre origine et notre avenir, ce que nous avons été et ce vers quoi nous allons. Autrement dit, nous avons laissé de côté notre projet. Le temps s'arrête quand nous nous arrêtons ; nous *sommes* le temps. Nos existences ne se résument pas pour autant à la totalité des heures écoulées. Selon la croyance commune, le temps serait un flux continu dans lequel les « étants » et les hommes prendraient place à l'instant T de leur naissance, puis dureraient jusqu'à un instant T', date de leur mort ou de leur destruction. Nous serions comme ce morceau de pain qui se durcit au fil du temps. Mais si nous vieillissons comme ce pain, il n'en reste pas moins que, contrairement à lui, nous nous rapportons à notre passé pour le revisiter et nous nous élançons vers l'avenir, qui n'est pas encore et que nous envisageons de faire advenir.

Heidegger nous permet de rompre avec la vision répandue du temps. Nous ne sommes pas *dans* le temps, c'est-à-dire ici présents, car nous songeons au passé, qui n'est plus, et à l'avenir, qui n'est pas encore.

L'analyse de l'ennui va nous permettre de mieux comprendre. La première forme d'ennui montre que les choses ne peuvent se donner qu'à travers une certaine temporalité et donc une certaine ouverture temporelle de notre part. Mais alors quelle doit être cette ouverture temporelle ? La deuxième forme d'ennui permet de répondre à cette question. Puisque c'est dans un « maintenant suspendu » que nous nous ennuyons, nous ne devons pas détacher notre présent du passé et du futur. Le précepte hédoniste qui prône de vivre intensément son présent n'a alors pas de sens. L'unité de notre être passe par la réunion de ces trois modes : présent, passé et futur.

La troisième forme d'ennui, en nous présentant dans l'attente, désigne une manière inauthentique de vivre l'avenir : nous attendons que quelque chose advienne dans un futur proche ou lointain. Nous pourrions, au contraire, investir l'avenir de notre projet propre. Nous devons être portés d'abord vers l'avenir pour ensuite assumer notre avoir-été tout en nous rendant présents aux choses. La projection est par conséquent la seule manière authentique de vivre le temps ou d'assumer notre être temporel.

L'envoûtement du temps et le salut

Nous sommes là, ennuyés de tout. Rien ne nous attire dans le présent. Notre passé, notre présent et notre avenir s'étirent sous nos yeux. Tout notre temps, du début à la fin, de la naissance à la mort, nous apparaît comme une longue plage déserte. Il nous offre, à peu de chose près, le spectacle de la répétition, dénué de sens et privé de direction. Cela est là-devant, comme cela fut et comme cela sera. Le temps paraît

figé dans un éternel présent, au-delà de toute fluctuation, de tout écoulement et de tous les instants qui semblaient parfois le retenir dans son passage, le « suspendre dans son vol ». Or, c'est cette présence éternelle qui, en nous envoûtant, crée l'ennui. Justement parce que nous en sommes spectateurs et non pas acteurs.

Comment s'arracher à cet envoûtement ?

En nous envoûtant, le temps empêche les choses de s'offrir à nous, comme dans l'exemple de la gare. Il laisse nos possibilités d'agir sur elles en friche. Mais tout peut se renverser. Cette déconnexion des choses dans l'ennui nous permet de nous retourner vers nos attentes à leur égard pour les examiner. Nous ne le faisons pas d'habitude car, pris dans l'action, nous ne nous préoccupons que d'atteindre nos buts. Ici, empêchés d'agir, nous avons l'opportunité de réévaluer nos fins. Méritent-elles que nous perdions notre temps pour les atteindre ?

Ne nous sommes-nous pas laissé prendre dans des actions qui nous éloignent de ce que nous voulions vraiment ? Par exemple, en acceptant une invitation à dîner pour répondre à un devoir de sociabilité.

L'ennui profond, malgré l'abattement désagréable qu'il génère, produit ce retournement vers soi. En nous renvoyant à nos décisions essentielles, il devient notre salut.

L'instant ou le rapport authentique au temps

Comment se décider ? La décision de devenir soi-même ne se fait pas petit à petit, par l'usure lente ou la fatigue croissante de vivre improprement. Elle ne s'impose pas au fil du temps comme une évidence, comme on l'entend parfois : « Laisse faire le temps », « Tu verras bien avec le temps ». Comme si le temps œuvrait pour nous, comme si le temps portait à maturation les bons fruits qu'un jour notre

conscience finirait par cueillir ! Il faut un arrachement. Il faut une décision. Heidegger nous assène cette vérité. L'ennui est un appel et une urgence à se décider dans l'instant.

Que réclame donc l'instant annoncé dans et par l'absence d'oppression en entier ? Il réclame d'être entendu lui-même, ce qui veut dire : d'être appréhendé comme *la nécessité la plus intime de la liberté du Dasein*¹.

L'instant n'est pas un moment pointé dans le temps. Il est l'instant de cette décision : être proprement soi, être son *Dasein*. Il est arrachement au temps présent auquel nous nous sommes abandonnés, qui a envoûté notre capacité à agir au point que nous nous sentons fondamentalement passifs, empêtrés et laissés vides. Le mouvement de libération se traduit alors par un mouvement d'oscillation entre l'ampleur de ce vide et la pointe de cet instant.

L'instant, dit Heidegger, est le *devenir-pointe* du temps. Le temps n'est pas un flux mais une oscillation entre un devenir-ample et un devenir-pointe. Le devenir-ample est la présence et le devenir-pointe, l'instant. Heidegger parle aussi du *devenir-long* et du *devenir-court* du temps. L'ampleur du temps dans une présence pesante est ce qui oppresse. Sa brièveté est ce qui délivre et soulage ; c'est la saillie de l'action.

Nous assumer ainsi ou nous résoudre à être authentiquement nous-mêmes suppose de choisir une existence possible qui nous semble essentielle et de nous y déterminer. Cet acte de résolution ne peut se faire que si le *Dasein* se rassemble lui-même en une pointe : l'instant de la décision qui nous engage ici et maintenant. L'instant est le temps de la résolution.

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, op. cit., p. 249.

Pour être authentiquement, il nous faut saisir le battement du temps et son rythme, cette oscillation du devenir-ample au devenir-pointe.

Nous pourrions commettre l'erreur de croire qu'il s'agit de se décider dans l'immédiat ou dans l'urgence. Devant un incendie, nous serions acculés à prendre une décision qui ferait de nous des lâches ou des héros. Nous nous choisirions en un instant et nous ferions ainsi basculer notre destin. Mais ce n'est pas de cet instant-là qu'il s'agit.

« Instant » en allemand se dit *Augenblick* et signifie littéralement « coup d'œil ». L'instant est le coup d'œil du *Dasein* qui survole notre situation selon trois directions, passé, présent et avenir, en vue d'une décision à prendre. Dans cette configuration, nous ne nous contentons pas de réagir. Nous nous portons vers l'avenir tout en assumant le passé.

C'est comme si les choses ne devenaient possibles que dans le temps de l'instant. Ce « coup d'œil », en effet, nous prépare à l'action, ce qui n'est pas le cas dans l'ennui, où notre *Dasein*, en situation d'attente, est inhibé. Nous ne pouvons pas prendre une décision en y réfléchissant pendant des mois. Plus nous réfléchissons, moins nous sommes dans la capacité de nous décider. Tout individu irrésolu sait parfaitement cela.

Dans « Brise marine », Mallarmé nous offre une illustration de cet arrachement à l'ennui profond par l'acte de la décision :

La chair est triste, hélas ! et j'ai lu tous les livres.
Fuir ! là-bas fuir ! Je sens que des oiseaux sont ivres
D'être parmi l'écume inconnue et les cieux !
Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux
Ne retiendra ce cœur qui dans la mer se trempe
Ô nuits ! ni la clarté déserte de ma lampe
Sur le vide papier que la blancheur défend,
Et ni la jeune femme allaitant son enfant.

Je partirai ! Steamer balançant ta mâture
Lève l'ancre pour une exotique nature !
Un Ennui, désolé par les cruels espoirs,
Croit encore à l'adieu suprême des mouchoirs !
Et, peut-être, les mâts, invitant les orages
Sont-ils de ceux qu'un vent penche sur les naufrages
Perdus, sans mâts, sans mâts, ni fertiles îlots...
Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots¹ !

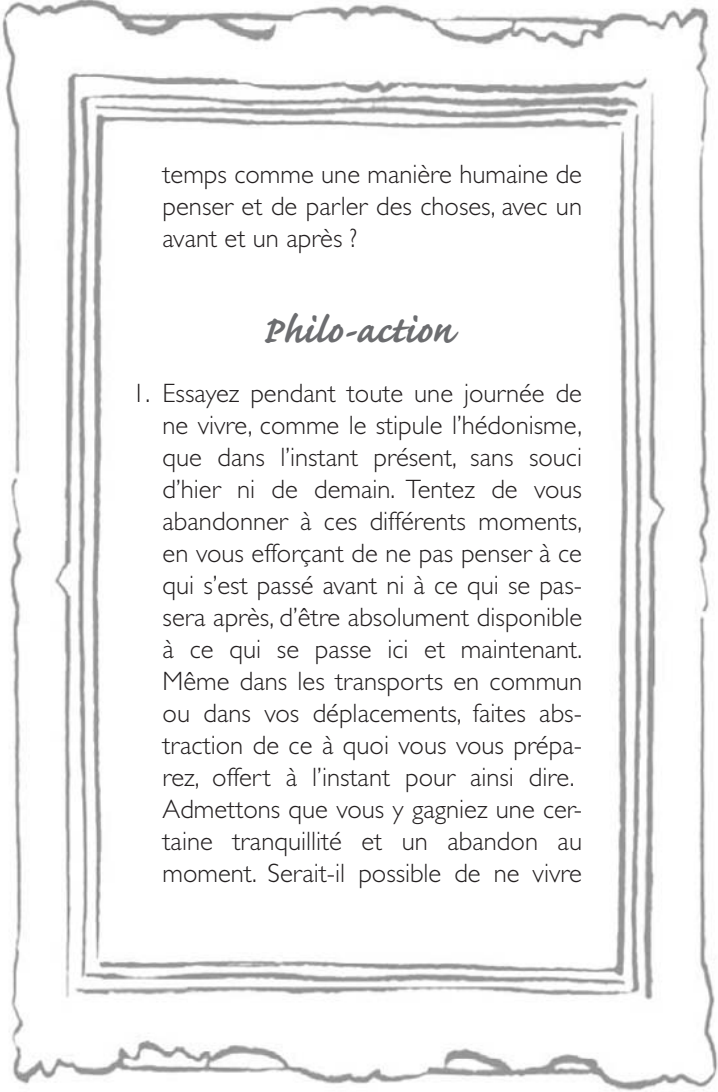
Mallarmé parle de l'imminence d'un départ mais il ne s'agit pas d'un vrai voyage. Il aspire ici à un but abstrait et spirituel : « l'écume inconnue et les cieux ». Le poète entend un appel à se libérer (*métaphore de la fuite*) de son monde. L'appel s'élève au cœur de l'ennui de la page blanche, de la famille, du « chez-soi » familial. Le premier vers exprime cet ennui profond. Le poète se décide, « je partirai ! », et cette décision sonne comme un acte d'arrachement à ce qui fut, à ce qui aurait pu demeurer tel quel. Malgré l'hésitation, la peur du « naufrage », les regrets pour l'affection des siens que trahit l'évocation des « mouchoirs », le poète ici se décide tout entier pour un acte, en un instant, dans un cri de joie : « Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots ! »

Ce départ vers un « là-bas céleste » serait plutôt chez Heidegger un « là-bas ontologique », c'est-à-dire un départ vers un mode d'existence autre. Mais, comme pour le poète, ce départ, cet arrachement aux distractions mondaines ne peut se faire que par une décision résolue, qui rompt avec l'ennui et nous rend à nous-mêmes. Nous sommes soudain appelés à nous émanciper et à nous engager.

1. Stéphane Mallarmé, *Poésies*, Gallimard, 1992.

Questions vitales

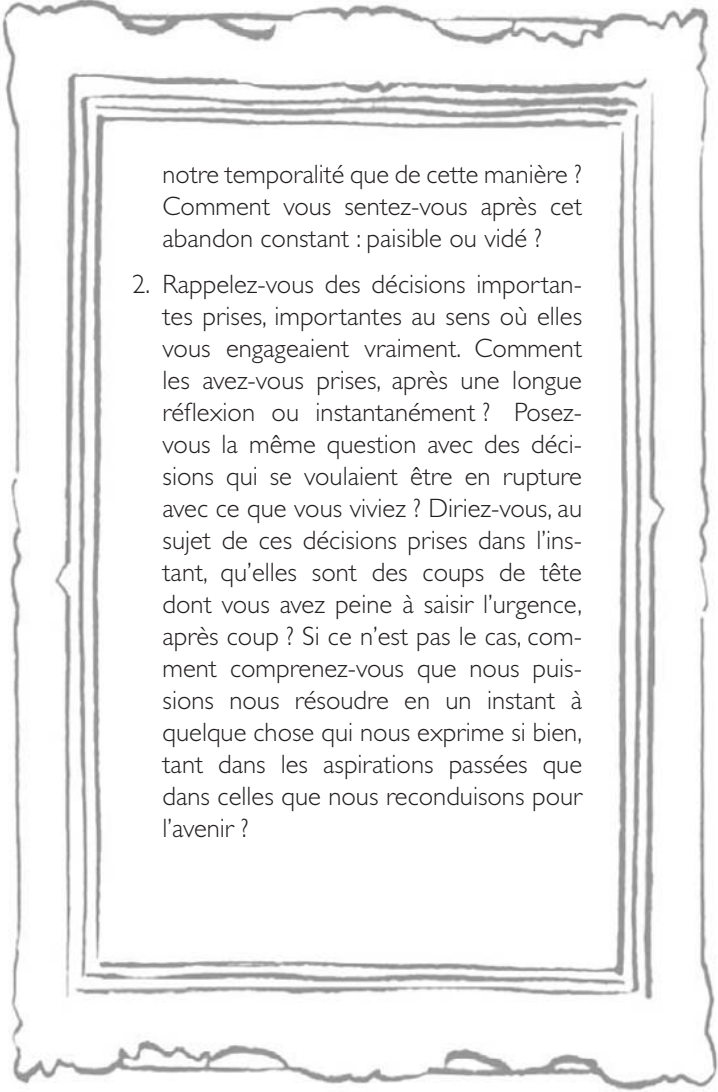
1. Avez-vous déjà réfléchi à la nature du temps ? Les choses vous semblent-elles dans le temps, c'est-à-dire prises dans un flux qui les fait croître puis les détruit ?
2. Et vous-même, vous sentez-vous pris dans le temps qui s'écoule en dilapidant lentement mais sûrement votre capital jeunesse ? Serait-il possible d'envisager une autre relation au temps ? Plutôt que d'y voir un flux dont nous sommes prisonniers, plutôt que de regarder le temps du point de vue du vieillissement, de l'apparition des rides et des cheveux blancs, qui ne pourront que s'accroître, est-il possible de l'appréhender comme une manière pour nous de regarder les choses dans leur devenir – un commencement, une fin, une histoire entre ces deux points – de regarder les choses dans ce déploiement, de considérer le



temps comme une manière humaine de penser et de parler des choses, avec un avant et un après ?

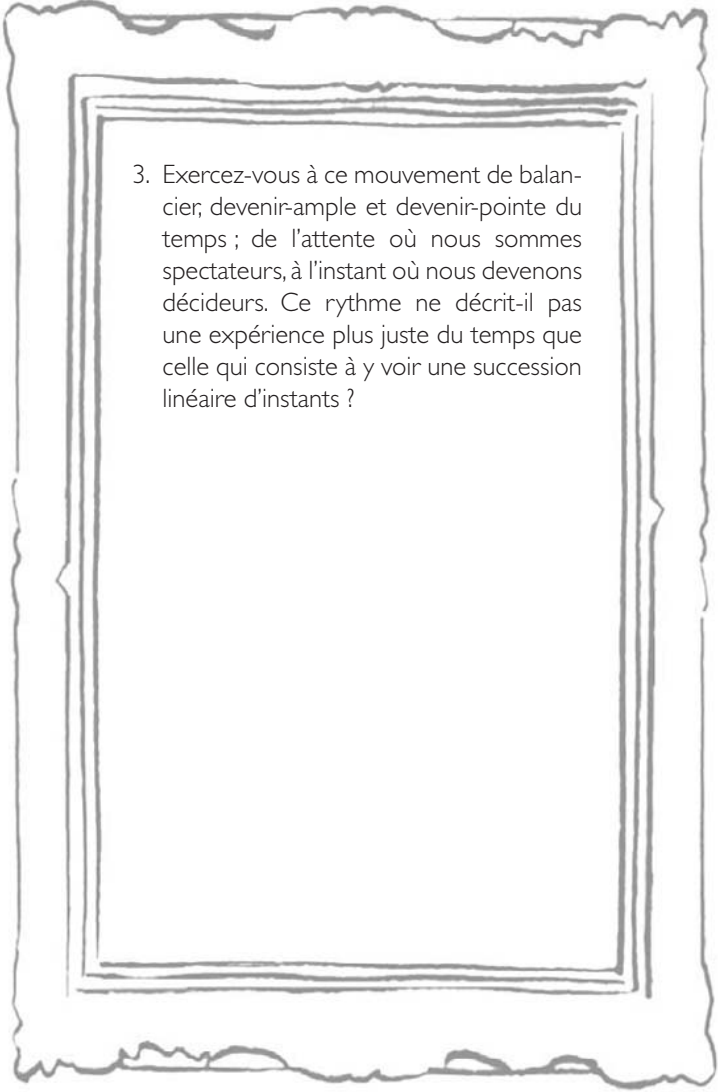
Philo-action

1. Essayez pendant toute une journée de ne vivre, comme le stipule l'hédonisme, que dans l'instant présent, sans souci d'hier ni de demain. Tentez de vous abandonner à ces différents moments, en vous efforçant de ne pas penser à ce qui s'est passé avant ni à ce qui se passera après, d'être absolument disponible à ce qui se passe ici et maintenant. Même dans les transports en commun ou dans vos déplacements, faites abstraction de ce à quoi vous vous préparez, offert à l'instant pour ainsi dire. Admettons que vous y gagniez une certaine tranquillité et un abandon au moment. Serait-il possible de ne vivre



notre temporalité que de cette manière ?
Comment vous sentez-vous après cet
abandon constant : paisible ou vidé ?

2. Rappelez-vous des décisions importantes prises, importantes au sens où elles vous engageaient vraiment. Comment les avez-vous prises, après une longue réflexion ou instantanément ? Posez-vous la même question avec des décisions qui se voulaient être en rupture avec ce que vous viviez ? Diriez-vous, au sujet de ces décisions prises dans l'instant, qu'elles sont des coups de tête dont vous avez peine à saisir l'urgence, après coup ? Si ce n'est pas le cas, comment comprenez-vous que nous puissions nous résoudre en un instant à quelque chose qui nous exprime si bien, tant dans les aspirations passées que dans celles que nous reconduisons pour l'avenir ?

- 
3. Exercez-vous à ce mouvement de balancier, devenir-ample et devenir-pointe du temps ; de l'attente où nous sommes spectateurs, à l'instant où nous devenons décideurs. Ce rythme ne décrit-il pas une expérience plus juste du temps que celle qui consiste à y voir une succession linéaire d'instants ?

II.
LES CLÉS POUR COMPRENDRE

Pourquoi est-il
si difficile de répondre
à la question
« Qui suis-je » ?

Vous êtes-vous déjà posé cette question : qui suis-je ? Le quotidien offre rarement, il est vrai, l'occasion de le faire, et d'ailleurs avons-nous besoin de le savoir ! Il suffirait de vivre tout simplement en compagnie de soi et, lorsque la question nous serait adressée, de décliner prestement son nom et son prénom. Pourtant, certaines situations nous amènent à nous interroger sur notre identité. Dans une période de crise, il peut arriver que nous ne nous reconnaissons plus nous-mêmes. Face à un acte odieux que nous n'aurions jamais pensé pouvoir commettre un jour, nous nous disons : mais qui suis-je pour avoir fait cela ?

Parfois, en proie au doute, nous perdons confiance en nous et éprouvons le besoin de dresser un inventaire de nos qualités et de nos défauts. Qui suis-je pour prétendre à son amour durable ? Qui suis-je pour le juger si durement et lui parler ainsi ?

Dans ces moments-là, mon identité devient problématique. Je ne peux plus me contenter d'être ce que je suis. Je ne m'apparais plus sous un angle tout à fait familier. Quel est cet étranger que je suis devenu ? Comment me définir et me retrouver à nouveau ?

Suis-je ce que je fais ?

Habituellement, pour répondre à la question de ce que nous sommes, nous sommes renvoyés à notre profession. « Je suis éducateur de rue », « Je suis chercheur en hydrologie »...

Mais notre profession nous définit-elle ? Nous serions tentés de répondre que non. Nous ne nous réduisons pas à elle. Pourtant c'est une réponse qui mérite d'être prise au sérieux. Elle révèle notre tendance à nous définir à partir de ce que nous faisons, en fonction de nos agissements et de nos préoccupations. Ainsi, à supposer que je développe dans mon action de la persévérance, je me définirai alors comme persévérant. Si mes tâches exigent de la méticulosité et que je les mène à bien, je me percevrai méticuleux. Si, au contraire, je les aborde dans une désorganisation crasse, j'attribuerai cet état de fait à mon incapacité à m'organiser.

Les qualités comme les manquements qui me sont apparus, je les transforme, après coup, en dispositions ou déficiences propres à ma personnalité. Comme si cette dernière était déterminée préalablement aux activités.

Par ailleurs, chaque jour, je n'ai de cesse de parler de ce qui me préoccupe. J'y pense, je défends mon point de vue. Si je suis éducateur de rue, je prône des valeurs humaines et sociales susceptibles d'exhorter les personnes en difficulté à vouloir s'intégrer à nouveau dans cette société et à donner un sens à leur existence. De ce fait, je finis moi-même au cours de ces entretiens par adhérer à des valeurs conçues avant tout pour motiver l'autre. Ces discours tournés vers l'autre pour le

convaincre deviennent à leur tour *mes* croyances, *mes* valeurs, *mes* principes dans l'existence. Or, ces positions étant constitutives de mon identité, celle-ci apparaît alors entièrement façonnée par mon activité professionnelle.

On pourrait nous objecter que si nous avons choisi ce métier, c'est parce que nous possédions déjà les valeurs correspondantes et les qualités requises. Mais si nous changeons de profession, ne changerons-nous pas de qualités, et même de valeurs ? En réalité, notre perception de nous-mêmes varie en fonction de l'activité que nous menons. Nous pouvons ainsi nous percevoir comme un commerçant extrêmement compétitif, redoutable même, face à ses concurrents, tout en nous découvrant beaucoup plus *fair-play* dans la compétition sportive. L'identité n'est donc pas fixée préalablement à l'action. Elle est sa conséquence. Elle est ainsi sujette à une grande variabilité qui rend la connaissance de soi difficile.

Quand les objets dressent mon portrait...

En nous définissant à partir de nos préoccupations quotidiennes, nous ne faisons que nous empêtrer davantage dans notre monde. Et d'où vient cet empêchement ? Du fait que nous sommes déjà pris dans un échange avec les choses qui nous entourent. Ces choses ne se contentent d'ailleurs pas de nous entourer, au sens d'être posées là autour de nous, et nous, nous situant au milieu d'elles. Non, nous organisons en permanence ces choses selon l'horizon de notre projet, propre ou collectif. Du cabinet à la salle d'opération, les choses sont disposées de telle sorte qu'elles expriment le projet qui est le nôtre. Les choses organisées par moi et pour moi en savent autant de moi et m'expriment autant que je ne saurais le faire moi-même. Heidegger insiste sur ce point. J'existe à travers les objets que j'utilise dans mon quotidien. De là vient notre besoin de nous faire-valoir par les objets que nous possédons.

Nous prenons soin de faire en sorte que ces objets – vêtements, vaisselle, mobilier, bibelots, posters – représentent le mieux possible nos goûts, nos intérêts, notre personnalité et, par-dessus tout, notre originalité. Notre identité est là, projetée dans ce complexe d'objets quotidiens qui forme notre monde. Pourquoi interviewe-t-on toujours à la télévision un intellectuel dans son bureau ou devant sa bibliothèque alors qu'il pourrait dire des choses tout aussi intelligentes dans son jardin ou dans sa cuisine ? Il s'agit, au-delà du cliché, de dévoiler l'univers d'une personne pour mieux donner forme à son identité. Dans la mesure où les univers de mêmes professionnels se ressemblent – une bibliothèque finit toujours par ressembler à une autre bibliothèque –, les identités frisent le stéréotype. Si nous existons à travers nos objets, et que ces derniers deviennent les mêmes pour beaucoup d'entre nous, il paraît difficile d'éviter l'uniformisation. Notre effort de différenciation s'épuisera dans la recherche de l'objet original, rapporté d'un voyage lointain ou déniché chez un antiquaire ; mais nous continuerons de lui demander de parler de nous, pour nous.

Puis-je éviter cela ? Dans un premier temps, non, hélas. Être, pour nous les hommes, c'est exister auprès des choses. C'est être pris par ce rapport à des outils. Je ramène toutes choses à mes fins et elles expriment mes fins. Elles illustrent ma manière d'être au monde. Par exemple, je peux considérer le soleil comme un moyen d'avoir le teint hâlé. Je l'intègre alors dans un ensemble soleil, mer, sable, crème solaire, pays chaud, voyage, vacances, etc. Le soleil devient un outil parmi d'autres. Cette série révèle mon attachement à une certaine apparence physique et au mode de vie qui en découle. Un autre que moi qui serait vigneron considérerait le soleil comme une source d'énergie indispensable au devenir de ses vignes. Nous ne regardons donc jamais les choses comme une fin en

soi. Nous sommes avant tout préoccupés de nous-mêmes à travers elles. Le sens qu'ont les choses est le sens du projet que nous organisons à travers elles.

Le problème est que, trop souvent, ce n'est pas notre propre projet qu'elles manifestent mais un projet qui nous est étranger et que nous faisons nôtre, malgré nous. Les choses que nous manipulons quotidiennement ne sont pas neutres. Elles sont porteuses en elles-mêmes de significations et de renvois qui norment insidieusement nos comportements. En achetant un e-téléphone, par exemple, non seulement j'achète un outil extrêmement efficace qui me fera gagner du temps et du confort, mais je modifie imperceptiblement ma manière d'exister. Rendu disponible à chaque instant par le téléphone ou par Internet, je me dois d'être en permanence « présent » et joignable. Rendant disponible l'information et le divertissement à chaque instant, j'ai accès en permanence au réseau du monde qui s'offre à moi avec ses activités multiples. J'ai accès et je suis présent, disons-nous.

Où réside le problème ?

Le problème est que j'adopte une manière de vivre clés en main sans l'interroger. La première question que je devrais pourtant me poser est la suivante : d'où vient ce besoin d'être présent en permanence ? Le retrait et l'indisponibilité ne seraient-ils pas des aspects nécessaires de l'existence ? La seconde question pourrait se formuler ainsi : est-ce que je veux accéder à un monde déjà constitué dont je deviens le spectateur passif à travers la lecture des données sur mon écran numérique ? Nous nous posons rarement les questions essentielles, en vérité. Nous n'interrogeons jamais assez les objets qui nous entourent au sujet de la manière dont ils nous font exister. Nous nous positionnons dans le monde comme des usagers. Nous utilisons un réseau d'outils mis à notre disposition, en nous contentant des bénéfices immédiats qu'ils nous

procurent. Qui s'inquiète par exemple de voir réduire la parole et la pensée à une représentation au format Powerpoint ? Qui s'inquiète de constater que, pour occuper la vue, on perd le sens de l'écoute pure ; on réduit le foisonnement et les subtilités de la parole à des schémas visuels rapides et simplifiés ? Nous nous en laissons imposer. Et le plus grave est que nous nous définissons à partir de là. Dès lors la perception de soi à laquelle nous sommes conduits est d'emblée suspecte.

Peut-on se libérer de l'image de soi que nous renvoie le monde ?

« Là où est le péril croît aussi ce qui sauve », dit la citation de Hölderlin en exergue de ce livre. En comprenant les causes de notre empêchement, nous commençons à voir comment nous libérer. Nous sommes des « être-au-monde », nous dit Heidegger, c'est-à-dire que notre monde constitue notre être. Nous pouvons ainsi nous perdre dans les événements et les opportunités de ce monde. Mais ce qui nous distingue de l'animal, c'est notre capacité à organiser notre espace pour l'adapter à nos fins. Quand l'animal se contente d'un biotope, lieu de sa survie qu'il adopte en l'état, l'homme organise le monde pour le faire sien.

Par conséquent, nous choisir nous-mêmes suppose aussi de faire le choix du monde qui est le nôtre. Autrement dit, il serait vain de vouloir nous connaître nous-mêmes indépendamment du milieu dans lequel nous évoluons et, plus encore, il serait vain de vouloir nous transformer sans en même temps transformer notre monde. Quand le stress de la ville nous empêche de respirer, nous réfugier dans la méditation intérieure, le repli sur nous-mêmes et le détachement à l'égard du monde n'est pas la solution pour Heidegger. Mieux vaut s'attaquer à la transformation du monde stressant. Comment ? Soit en changeant notre espace de vie, si, comme

Heidegger, nous avons la possibilité de vivre dans une cabane au milieu de la forêt, soit en œuvrant, tâche de plus longue haleine, à la transformation de l'espace urbain.

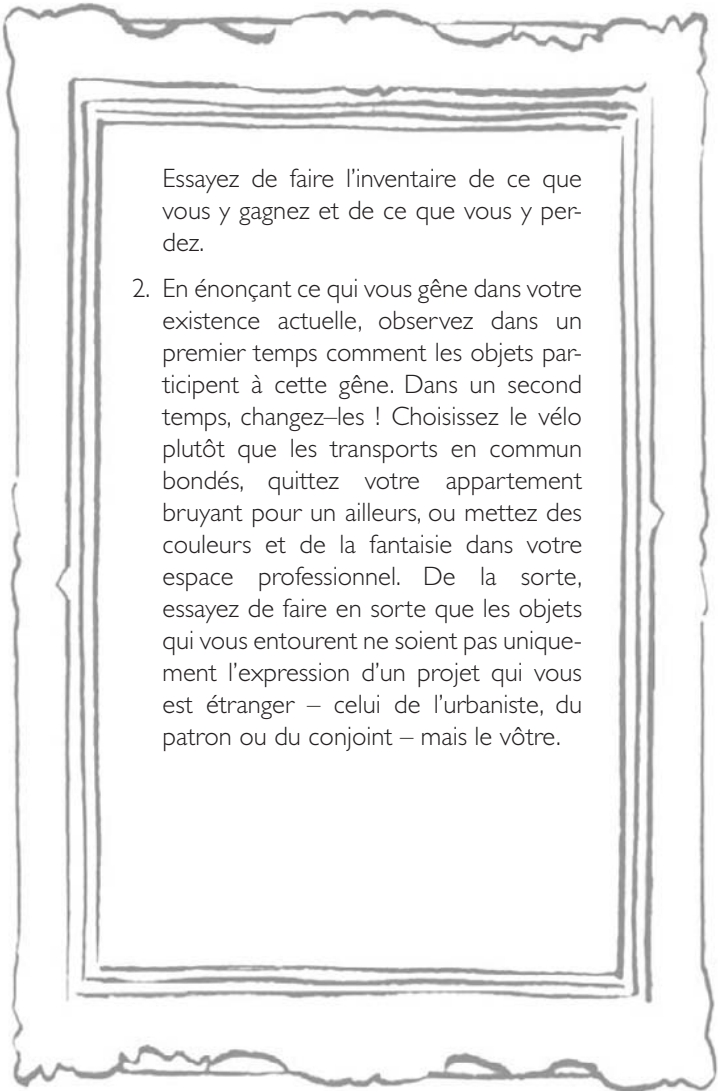
L'engagement pour notre monde, dans le monde, tel est le salut que propose Heidegger à partir du moment où nous avons compris que ce monde ne constitue pas un ordre qui nous est étranger et hostile mais qu'il est essentiel à notre être. Nous n'avons pas à être dans le monde comme un poisson dans son bocal. Car, ce bocal, le poisson ne l'a pas choisi. Il a été aménagé par d'autres que lui. Si nous partons du principe que nous sommes notre monde, il nous incombe donc de l'organiser selon le sens que nous voulons, nous, lui donner.

Questions vitales

1. Regardez une chose, dites-vous immédiatement ce que vous savez d'elle. Cela concernait-il son utilité ?
2. Quand vous ne vous sentez plus en harmonie avec le monde qui vous entoure, essayez-vous de régler en vous les raisons de ce soudain divorce, en changeant votre état psychologique intérieur – paix, détente, pensée réconfortante, motivation nouvelle – ou essayez-vous de changer ce qui, dans le monde, vous a mis en désaccord avec lui ?

Philo-action

1. L'introduction d'un nouvel outil a-t-il déjà modifié votre propre comportement ? Par exemple, un MP3 inciterait à s'isoler pour écouter sa musique, au lieu de se tourner vers les autres ou de penser.



Essayez de faire l'inventaire de ce que vous y gagnez et de ce que vous y perdez.

2. En énonçant ce qui vous gêne dans votre existence actuelle, observez dans un premier temps comment les objets participent à cette gêne. Dans un second temps, changez-les ! Choisissez le vélo plutôt que les transports en commun bondés, quittez votre appartement bruyant pour un ailleurs, ou mettez des couleurs et de la fantaisie dans votre espace professionnel. De la sorte, essayez de faire en sorte que les objets qui vous entourent ne soient pas uniquement l'expression d'un projet qui vous est étranger – celui de l'urbaniste, du patron ou du conjoint – mais le vôtre.

Le doux poison de la compagnie des autres

Organiser son monde, lui donner un sens n'est pas tâche aisée parce que nous ne sommes pas seuls. Notre monde se fait avec autrui. Où que nous regardions, ce que nous voyons nous renvoie aux autres. Ce champ, le long duquel nous marchons, a été labouré par quelqu'un pour produire ce qui sera consommé par d'autres ; ce bateau, amarré à la berge, appartient à des êtres humains qui l'utilisent pour leurs promenades. La trace de l'autre est là, partout. Il a, comme nous, installé son espace ; aussi devons-nous faire avec lui, à notre tour. Habiter son monde suppose donc nécessairement de rencontrer les résistances, les oppositions, voire les concurrences engendrées par la présence des autres.

L'être-avec

Qui sont les autres ? Des sujets auxquels j'attribue par empathie la même intériorité (conscience, sentiments) que la mienne ? Non. Les autres, dit Heidegger, ce sont d'abord ceux dont nous ne nous distinguons pas. Nous sommes un parmi eux. Je partage mon monde avec les autres. Mon monde est toujours un monde commun. C'est pourquoi Heidegger parle d'« être-avec ». Nous pouvons parler de coexistence au sens où je ne me considère pas au départ comme différent des autres. Je ne suis pas un « moi » séparé d'un « toi » ou d'un « lui ». Je n'ai pas mon monde séparé du tien. Si tel était le cas, nous

passerions beaucoup de temps à tenter de nous comprendre dans l'infinité de nos différences. Au fond, la rencontre est immédiate et beaucoup plus aisée parce que nous nous rencontrons dans des préoccupations communes ou convergentes. Les autres *sont* l'activité qu'ils exercent. C'est ainsi que je les rencontre dans mon monde.

Même dans un lieu aussi banal et anonyme qu'une rame de métro bondée, où nous sommes des inconnus les uns pour les autres, les autres ne sont pas des étrangers. Je partage avec eux une condition commune ; celle d'être un usager des transports en commun. Je peux comprendre leur fatigue à la fin d'une journée de labeur et la manière dont ils essaient d'occuper leur temps dans cet espace confiné. Je comprends même leur effort pour éviter tout contact physique ou visuel. Nos vies ne sont pas étrangères les unes aux autres. Le fait que nous nous rencontrions dans ce lieu de passage si neutre révèle une des convergences profondes de nos existences. Cet « être-avec » les autres est constitutif de notre être, tant et si bien qu'on peut réellement se demander si la solitude existe.

Car, lorsqu'on est seul, les autres sont encore présents dans notre monde, non pas physiquement mais virtuellement. *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* de Michel Tournier offre une excellente illustration de ce phénomène de coexistence. Après son naufrage, Robinson Crusoé se retrouve complètement seul sur une partie de l'île, sans âme qui vive autour de lui. Pourtant, il continue à vivre comme s'il n'était pas seul, comme si d'autres individus vivaient dans d'autres parties inconnues de l'île. Ces autres ne sont pas que de possibles interlocuteurs imaginaires. Ils ont un pouvoir effectif sur la perception de son environnement.

Robinson écrit dans son journal que tant qu'il pense que l'île est habitée, alors ces autres habitants constituent des points de vue virtuels sur l'île qui empêchent celle-ci de se

réduire à ce qu'il perçoit, lui, dans son coin. Il ajoute à ses propres perceptions celles d'autres acteurs virtuels. Par ce biais, il attribue à l'île une profondeur dont elle serait privée autrement. En vérité, il en est de même pour nous : les perceptions des autres enrichissent notre monde. Je vis sur une montagne tout en sachant que la côte possède une réalité car elle est peuplée d'autres individus qui ont organisé cet espace. J'habite dans ce quartier-là de la ville et je sais que là-bas, par-delà mon regard, s'étendent d'autres quartiers où d'autres êtres humains s'activent.

L'être-en-compagnie

Dans ce monde commun, nous nous soucions généralement les uns des autres. Toutefois, cette préoccupation peut devenir une tendance à anticiper les besoins d'autrui pour tenter de les satisfaire à sa place. Nous avons aussi tendance à laisser les autres se comporter ainsi à notre égard. Il peut s'agir d'un ami, d'un conjoint ou d'un collègue qui, sous prétexte de nous faciliter la vie, prend des décisions et organise notre vie pratique à notre place. Il sert d'intermédiaire dans nos rapports avec autrui et trouve toujours pour nos problèmes des solutions « clés en main ». Il nous apporte évidemment une source de tranquillité. Comme il suffit de nous en remettre à lui pour régler nos tracas ou nous libérer d'un ennuieux, il nous est devenu essentiel. Cela ne signifie pas pour autant que nous soyons démunis ou impotents. Car nous savons aussi faire preuve, auprès des autres, de cette serviabilité excessive.

Quand un ami, par exemple, nous raconte sa peine, nous essayons immédiatement de le reconforter pour qu'il se sente mieux. Nous n'hésitons pas à le conseiller sur l'attitude qu'il devrait adopter. Nous estimons, en effet, que cette bienveillance et ces conseils éclairés font partie des missions généreuses d'un ami. Nous mettant à la place de l'autre, nous

faisons à sa place. Ce travers est nommé par Heidegger « l'être-en-compagnie ».

C'est un mode d'« être-avec » qui n'est pas authentique, car au lieu de prendre en charge les soucis des autres, chacun devrait s'évertuer à les éclairer. C'est la condition d'une relation à l'autre authentique : éviter de faire à sa place et lui donner la capacité de faire par lui-même. Nous n'avons ni à jouer les intermédiaires pour autrui ni à lui offrir des solutions. Nous devons lui permettre d'envisager autrement son problème afin qu'il trouve par lui-même la marche à suivre pour le résoudre.

Notre attitude envers les autres reste ambivalente. D'un côté, nous empiétons sur leur vie ; de l'autre, nous cherchons à prendre nos distances. Cette dernière attitude est une autre option de notre être-avec. Elle peut se manifester au quotidien à travers l'envie d'être différent ou de faire mieux qu'eux. Mais, ce faisant, et tel est le paradoxe, nous nous soumettons à la domination de l'être-en-compagnie. Car finalement c'est toujours par rapport au bon plaisir des autres que nous allons agir. Lorsque nous cherchons à les mettre à distance, en les dépassant par le savoir, l'habileté ou l'audace, nous nous plaçons sur le même terrain qu'eux. Nous restons fidèles à ce qu'ils valorisent et considèrent digne d'être su, manié et entrepris. Le désir de reconnaissance est tel que nous cherchons à paraître originaux dans les seuls domaines susceptibles d'être dignes d'intérêt et originaux à leurs yeux.

L'être-dans-la-moyenne

Nous ne sommes pas nous-mêmes. Nous sommes pris et perdus dans une pensée commune fabriquée par le « on ». Ce « on » est l'ensemble des autres indifférenciés et anodins que nous avons déjà évoqué dans la première partie. Nous avons tendance à nous soumettre à ses diktats, et ainsi à nous laisser

aliéner. Mais en plus de cette aliénation, il est la cause de notre nivellement. C'est ce que Heidegger appelle « l'être-dans-la-moyenne ».

C'est ainsi, sans attirer l'attention, que le *On* étend imperceptiblement la dictature qui porte sa marque. Nous nous réjouissons et nous nous amusons comme *on* se réjouit ; nous lisons, voyons et jugeons en matière de littérature et d'art comme *on* voit et juge ; mais nous nous retirons aussi de la « grande masse » comme *on* s'en retire ; nous trouvons « révoltant » ce que l'*on* trouve révoltant. Le *on* qui n'est rien de déterminé et que tous sont, encore que pas à titre de somme, prescrit le genre d'être de la quotidienneté¹.

Lorsque nous sommes *en-compagnie*, nous sommes préoccupés par le fait d'être-dans-la-moyenne. Ainsi, quand ce postulat s'exprime en nous, nous ne faisons que ce qu'il faut, ce qui se doit, ce qu'on vante et ce qu'on déprécie. Il y a l'exceptionnel et ce qui ne l'est pas, ce qu'il est permis ou non de risquer...

Toute primauté est du coup 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 du *Dasein* que nous appelons l'égalisation de toutes les possibilités d'être².

Le « on » prend toutes les décisions. Quoi qu'il nous arrive d'original ou d'un peu exceptionnel, il est toujours déjà passé par là. Non seulement il banalise, mais de plus il a toujours une réponse à fournir dans telle ou telle situation. Il dispense le *Dasein* de s'interroger lui-même, de se décider lui-même, de se prendre en charge lui-même. Chacun est l'autre, personne

1. E.T., 127.

2. *Ibidem*.

n'est lui-même. À la question « qui », on peut répondre « personne ».

Le « on » n'est pas une perte de soi au sens d'une errance où nous ne savons plus qui nous sommes ou ce que nous devons faire. Il n'est pas cet état où, assaillis de doutes et tourmentés par le sentiment de notre vanité, nous pourrions avec Hamlet déclamer un triste « être ou ne pas être ». Le « on » n'est pas la confusion d'une errance existentielle. Il n'y a même rien de moins confus que le « on », qui est justement rempli de certitudes et de bonne conscience.

Questions vitales

1. Vous souvenez vous de moments où vous avez essayé de décharger autrui de son ou de ses soucis. Pourquoi le faisiez-vous ? Diriez-vous que vous le faisiez pour obtenir sa reconnaissance, son affection, pour être plus efficace que lui, par sollicitude à l'égard de son impuissance ou de sa fatigue, afin de le libérer un peu ? Quelles ont été les conséquences de votre prise en charge de son souci dans votre relation ?
2. Aurait-il été possible dans ces mêmes conditions de le laisser assumer ce souci tout en l'aidant à le lui rendre clair, en restant par exemple à la place du confident qui écoute, questionne, formule de nouvelles hypothèses mais se tient à l'écart de l'action de l'autre ?
3. Vous semble-t-il en général plus important, dans votre relation à autrui, de vous rendre utile voire indispensable ou de

promouvoir la liberté d'autrui de devenir
lui-même et de se prendre en main ?

Philo-action

Entraînez-vous à ne plus banaliser !
Comment ? En cessant de ramener ce que
l'autre vous raconte à ce que vous, vous
avez déjà connu, vécu ou entendu. Laissez-
le ou aidez-le à déployer son récit dans sa
singularité pour qu'il puisse découvrir ce
qu'il y a de propre, de subtil dans sa percep-
tion, dans son ressenti ou dans sa pensée.
Cela change-t-il votre relation aux autres ?

Sommes-nous tels que nous croyons être ?

Après avoir décrit notre relation aliénante aux autres, posons-nous cette question : savons-nous que nous sommes un « on » et non plus un « moi » ? Autrement dit, nous savons-nous aliénés ? En général, nous considérons que si nous nous sentons bien avec nous-mêmes, cette familiarité et cette harmonie signifient que nous nous sommes trouvés ; nous sommes nous-mêmes. En revanche, le sentiment de malaise et la remise en question de soi seraient les signes que nous ne serions pas nous-mêmes. Heidegger remet totalement ces indicateurs en question. Et même, il les inverse. Comment le mal-être pourrait-il être un gage d'authenticité ? Ce constat n'a rien d'évident, examinons-le de près.

Le faux sentiment d'être soi-même

Quand nous sentons-nous nous-mêmes ? Quand nous agissons de manière spontanée et libre. Quand nous avons l'impression que nos actions atteignent naturellement leur but. Quand nous avons le sentiment intérieur, voire la conviction, de faire ce que nous devons faire, ce qu'il nous convient parfaitement de faire. Ce bien-être semble provenir d'une adéquation entre un état intérieur (intentions et objectifs visés) et un état extérieur (actions et finalités).

Cette adéquation traduirait une juste connaissance de soi. Les fins choisies sont celles qui nous convenaient et ces choix ont assuré notre réussite. La blague que nous venons de prononcer atteint son objectif : faire rire. Nous nous sentons

bien d'avoir été drôles. Nous avons réussi le concours que nous visions, nous nous sentons confortés dans notre orientation professionnelle. Nos proches semblent nous apprécier tels que nous sommes et cette acceptation affectueuse nous assure que nous sommes bien tels que nous devrions être. Atteindre des objectifs à l'extérieur de nous semble nous garantir une paix intérieure. Elle apparaît lorsque nous sommes en paix avec le monde qui nous donne ce que nous lui demandons. Un échec entraînerait au contraire une remise en question de nous-mêmes, de nos capacités et de nos aspirations profondes. La réussite serait ainsi le signe que nous sommes bel et bien nous-mêmes. L'échec, quant à lui, indiquerait que nous ne sommes pas nous-mêmes. Mais a-t-on vraiment raison de faire ces liens ?

Qui a fixé les buts à atteindre ? Qui a décrété qu'il valait mieux être drôle en société plutôt que silencieux ? Qui détermine quand une vie est réussie ou ratée ? Qui affirme qu'il faut rechercher la douce paix avec ses semblables ? C'est le « on » dont nous avons déjà parlé ; et nous voyons bien l'emprise qu'il exerce sur nous. C'est lui qui fixe les valeurs, trie les buts à atteindre et ceux qui ne sont pas dignes de l'être. C'est le *nous-on* qui prévoit les grandes lignes d'explication à donner immédiatement au monde. Nous ne faisons que nous conformer à ses exigences. Et pourtant, ce conformisme nous donne bel et bien le sentiment d'être nous-mêmes.

Ainsi, notre existence moyenne quotidienne dans le monde ambiant nous confère un « soi » semblable à une parure qui nous serait parfaitement adaptée. Le sentiment d'être nous-mêmes est simplement fallacieux. Pour Heidegger, nous ne nous sommes pas encore trouvés ou nous nous sommes déjà perdus. Nous n'avons pas conscience de ne pas être nous-mêmes. Ce « soi » nous va si bien qu'il ne nous paraît pas nécessaire de le remettre en question. N'est-ce pas toujours

« soi » après tout qui se rend le matin à son bureau ? N'est-ce pas toujours « soi » qui rentre le soir à son domicile ? Il faut donc distinguer ce soi-même, le *nous-on*, du soi-même propre, qui a choisi de se prendre en main. C'est celui que nous sommes en train de chercher avec Heidegger. Partons pour l'instant du constat que le « je » qui dit « je suis » n'est en fait qu'un « on ».

Le *sentiment* d'être soi ou de ne pas être soi n'est donc absolument pas un bon indicateur pour savoir si nous vivons une vie authentique ou pas. La manière dont nous existons est de toute façon impropre au départ. Il faut nécessairement nous arracher à ce mode d'existence afin de devenir authentique. Le sentiment authentique d'être soi résulte par conséquent d'une construction et non d'un acquis préalable. La permanence d'un « soi », si elle doit exister, ne peut être qu'une décision à assumer. Autrement dit, faire preuve de spontanéité ou d'aisance ne veut pas dire que nous nous sommes trouvés. Mieux vaut passer par une remise en question totale de ce que nous sommes et avoir le sentiment de nous être perdus ou fourvoyés pour partir en quête de nous-mêmes et avoir de bonnes chances de se réapproprier son soi, par la force d'une décision.

American History X, de Tony Kaye, 1998, donne un exemple cinématographique de cette confusion identitaire. Le héros, Derek, joué par Edward Norton, agit au début du film exactement comme il pense devoir agir. D'ailleurs, il excelle dans ce rôle en exhortant à la violence des bandes néonazies contre les Noirs américains. Nous découvrons cependant que ce personnage est devenu raciste sous l'influence de son père d'abord puis sous celle d'un maître à penser néonazi. Mais il ne s'en rend plus compte, tant ces « valeurs » sont devenues les siennes. C'est son séjour en prison qui va le transformer. À l'extérieur, son jeune frère Danny continue de suivre la même

idéologie par admiration pour lui et pour sa force. Ces deux personnages représentent deux consciences aliénées par la même cause, l'imitation des autres, lesquels s'opposeront ensuite à la conversion et au changement de vie. Seule une décision personnelle de rupture permet à Derek de résister aux autres et à leur emprise sur lui. Mais cette décision n'est rendue possible que grâce à son expérience de la prison. En y connaissant l'anéantissement et une extrême faiblesse, il s'ouvre à la conversion. Sa seule prise de conscience n'aurait pu avoir la force de le libérer.

Peut-on avoir une conscience juste de soi ?

Nous croyons d'ordinaire que la compréhension de soi provient de la conscience de soi. Nous avons par exemple conscience d'être sujets à la colère dans telle ou telle situation, ou enclins à la fuite devant le conflit. Cette conscience de nos états intérieurs et le souvenir de leur répétition nous permettent petit à petit de dessiner un portrait de nous-mêmes. Mais ce portrait ressemble-t-il à ce que nous sommes en réalité ? Jusqu'à quel point pouvons-nous nous fier à la conscience que nous avons de nous-mêmes ?

L'exemple de Derek dans *American History X* montrait l'incapacité de la conscience à voir notre aliénation. Nous avons en fait tendance à surestimer les pouvoirs de la conscience. Après tout, la conscience ne se contente-t-elle pas de réfléchir comme un miroir les pensées qui nous traversent l'esprit ?

La réflexivité des pensées ne permet en aucun cas de présumer quoi que ce soit de leur vérité. Si je me pense généreux, j'ai conscience de me penser généreux mais le suis-je vraiment ? Ma prétendue générosité ne cache-t-elle pas des motivations moins nobles comme une recherche de reconnaissance ou la domination d'autrui ?

La psychanalyse nous a déjà montré que le sens conscient que nous donnons à nos actions dissimule une intention inconsciente qui serait beaucoup moins glorieuse que nous croyons. Derrière une intention amicale, ne serais-je pas en train de dissimuler une intention amoureuse ? Et quand je rouspète après mon patron, cette colère ne s'adresse-t-elle pas finalement à mon père ? Le problème d'une approche par la psychanalyse est qu'après avoir mis en doute les données de la conscience, elle n'offre pas d'autres moyens qu'une exploration guidée par le thérapeute pour se comprendre jusque dans ses intentions cachées. Il devient difficile ensuite de se débarrasser de la suspicion qui règne sur la véracité de nos prises de conscience. Or, si nous voulons vraiment accéder à une compréhension authentique de nous-mêmes, nous pouvons nous sentir insatisfaits de ne pas savoir, une bonne fois pour toutes, qui nous sommes.

Heidegger nous invite à ne plus penser l'homme à partir de la conscience sans pour autant se référer à l'inconscient. La conscience a été définie comme présence à soi-même. L'individu conscient « sait » ce qu'il fait, dit ou raisonne au moment même où il agit, parle ou pense. Cependant, ce qui nous caractérise est autant la présence à soi que l'éloignement de soi. Au fond, notre être est *hors-de-soi*. Non pas au sens où il serait sorti de ses gonds comme le dit joliment le langage commun pour désigner celui qui est en colère. Mais parce qu'il existe « hors-de-lui ». Autrement dit, il n'a pas d'intériorité.

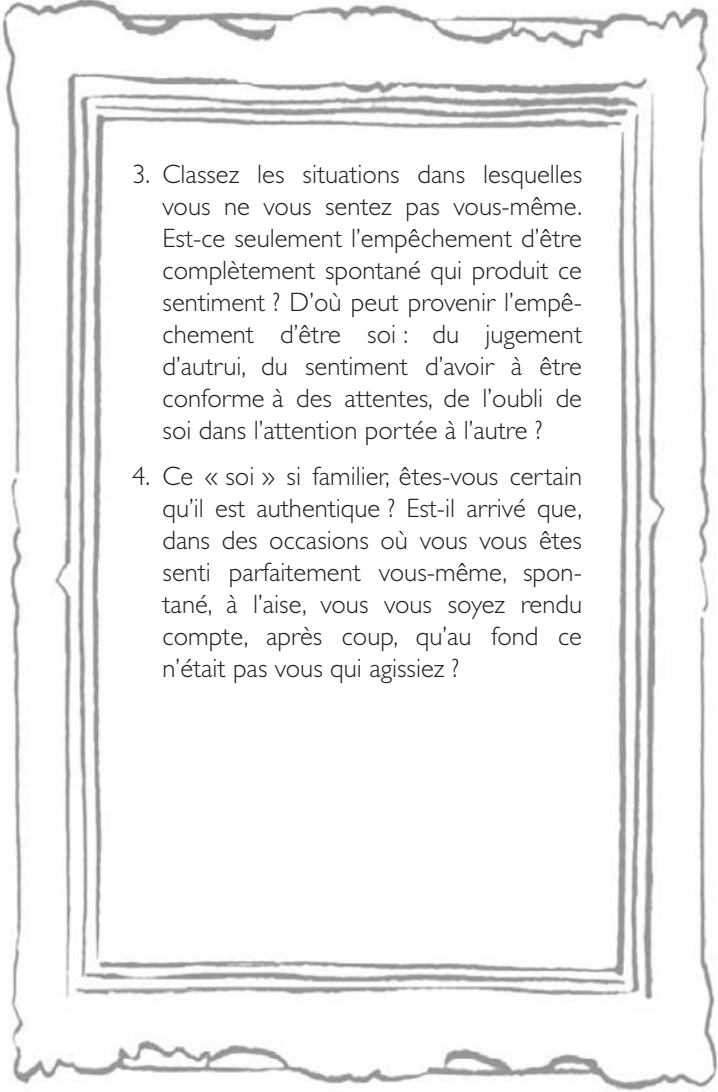
Comment ! vous récrierez-vous, ne suis-je pas à cet instant en train de sentir mes pensées intérieures, en train de percevoir intérieurement mon état psychologique, mon état de lassitude ou mon état d'excitation inquiète qui trahit mon émoi amoureux ? Ne suis-je pas alors en contact direct avec cette intériorité que Heidegger prétend éliminer ?

Encore une fois, cet état psychologique que vous décrivez ne peut se distinguer du monde dans lequel il prend sens. Quand par exemple vous percevez en vous cet émoi amoureux, que percevez-vous exactement ? Est-ce un feu d'artifice de sensations agréables, violentes, faites d'élans et de promesses à venir ? Percevez-vous vraiment ces sensations en elles-mêmes et isolées de tout ? Le plus probable est que ces sensations sont associées à des images, d'elle ou de lui, à des situations que vous venez de vivre ou que vous fantasmez. Ces mêmes images ne sont pas de pures productions de votre imagination, elles retournent sans cesse au vécu pour s'en repaître, pour se le répéter. Nous nous rapportons toujours à ce que nous avons vu, entendu, senti, à ce qui nous entoure. Pour résumer, notre fantasmagorie prend ses racines dans une situation hors de nous à laquelle nous ne cessons de nous rapporter. Nous ne sommes donc jamais enfermés dans notre intériorité mais toujours projetés hors de nous-mêmes, vers la fin de notre action, vers l'objet de notre attention. C'est cela, exister, pour nous. Littéralement *ek-sister*, sortir de soi, c'est-à-dire se projeter soi-même vers une fin. Nous sommes en permanence ce mouvement de projection vers ce qui est autre que soi : l'objet de notre attention. Nous n'en finissons pas de dépasser le donné présent pour nous déplacer en avant vers les buts visés. Essayer de se connaître par introspection, c'est-à-dire à travers ce regard intérieur, est une tâche vaine. Mais celle qui consiste à se réapproprier soi-même ne l'est-elle pas tout autant, si nous sommes toujours hors de nous-mêmes ?

Le fait d'exister « hors-de-soi » implique que l'aliénation originelle est un point commun pour tous. Personne ne peut se targuer de s'en être mieux sorti que d'autres, d'être moins ignorant que d'autres. Nous venons de voir que nous ne pouvions nous fier ni au sentiment d'être soi ni à la conscience de soi pour savoir si nous étions aliénés ou pas, mais alors par quel autre moyen pourrions-nous discerner cette aliénation ?

Questions vitales

1. Combien de temps consacrez-vous dans votre vie quotidienne à réfléchir sur vous, vos aspirations, vos projets et le sens que vous souhaiteriez donner à votre existence ?
2. Le quotidien nous donne l'impression que nous passons notre temps en compagnie de nous-mêmes – nous ne pouvons en effet nous laisser quelque part dans un placard le temps d'une soirée, ou encore devenir quelqu'un d'autre. De là naît l'illusion que nous sommes nécessairement nous-mêmes et non pas un autre. Pourtant sommes-nous vraiment nous-mêmes quand nous ne faisons pas ce à quoi nous aspirons profondément, quand nous adoptons une manière d'être, de parler ou de penser qui nous est tacitement imposée ?

- 
3. Classez les situations dans lesquelles vous ne vous sentez pas vous-même. Est-ce seulement l'empêchement d'être complètement spontané qui produit ce sentiment ? D'où peut provenir l'empêchement d'être soi : du jugement d'autrui, du sentiment d'avoir à être conforme à des attentes, de l'oubli de soi dans l'attention portée à l'autre ?
 4. Ce « soi » si familier, êtes-vous certain qu'il est authentique ? Est-il arrivé que, dans des occasions où vous vous êtes senti parfaitement vous-même, spontané, à l'aise, vous vous soyez rendu compte, après coup, qu'au fond ce n'était pas vous qui agissiez ?

L'irrésistible tentation de la déchéance

Pour comprendre si nous sommes aliénés ou pas, il suffit de comprendre le phénomène de la déchéance. Ce terme n'est pas péjoratif. L'être-au-monde est en lui-même tentateur et la tentation entraîne sa chute. Cette déchéance persiste ensuite car les attitudes déchuées développent en nous la prétention qu'en vivant ainsi sous le joug du « on », notre existence gagne en plénitude, en authenticité et en force. Tout cela est en fait une parfaite illusion. Mais voyons comment notre déchéance se révèle....

La curiosité

La curiosité est une qualité de l'esprit, croit-on. Pourtant Heidegger y voit un symptôme de la déchéance. Pourquoi ? Le curieux s'intéresse à tout, il se délecte des programmes d'informations, des journaux télévisés ; il devient une mine de renseignements sur une quantité impressionnante de sujets hétéroclites. Il est aussi savant sur les Zoulous d'Afrique du Sud que sur la carrière du peintre Andy Warhol.

Le problème est que la *curiosité* nous conduit à « avoir-tout-vu » ; nous finissons alors par ne nous intéresser qu'à la surface des choses. Le but étant de tout voir, juste pour voir, nous ne nous engageons pas. La curiosité est une forme dévoyée du souci à l'égard du monde, propre à l'être-au-monde. Elle procède en réalité du même souci avec lequel nous investis-

sions les choses dans l'accomplissement de nos tâches. Et de fait, il est normal d'être curieux de ce que nous faisons. Cependant, cette fois, le souci se dévoie et prétend investir le monde entier, comme s'il s'agissait d'aller au spectacle. La curiosité pose le monde devant nous sur une scène où nous n'avons plus à intervenir.

La curiosité se caractérise ainsi par la dispersion. Elle recherche les nouveautés et se jette de l'une à l'autre. Il ne s'agit pas pour elle de connaître pour être dans le vrai. Cette instabilité empêche toute contemplation émerveillée du monde. Parce qu'elle a la bougeotte, la curiosité est partout et nulle part. Cet *être-partout-et-nulle-part* révèle un nouveau genre d'être du *Dasein* quotidien. Un être qui le déracine continuellement.

L'équivoque

L'équivoque serait-il un nouveau symptôme de la déchéance ? Nous avons vu qu'à travers le « on », nous avons tendance à niveler les choses, à les banaliser. Cette capacité du « on » à tout rendre commun est ce que Heidegger nomme « l'équivoque ». Vous voulez confier à autrui une expérience qui vous semble exceptionnelle, dans le sens où vous n'aviez jamais lu ou entendu une telle chose. Face à cette ivresse provoquée par l'extraordinaire, qui désigne au sens littéral ce qui sort de l'ordinaire, vous éprouvez le besoin de partager cela avec quelqu'un, au moins pour y mettre des mots et pour donner à cette expérience une réalité dont elle n'est pas encore pourvue à vos yeux. Que fait alors autrui de votre confiance ? Il va chercher dans sa mémoire des récits apparents au vôtre. Ce qui vous arrive, d'autres l'ont déjà vécu. Et voilà que l'exceptionnel devient commun !

Dans l'équivoque, tout est vu et su de longue date ; pourtant, en réalité, rien n'est su. Toute « nouveauté » authen-

tique est ramenée à quelque chose de déjà connu. L'équivoque naît essentiellement dans la fréquentation quotidienne des autres et dans ce que nous avons nommé plus haut « l'être-en-compagnie », qui est une façon de vivre selon les exigences ambiantes. Elle est une manière de converser. L'autre, pour vous donner la réplique, se sent alors obligé de ramener ce que vous lui dites à ce qu'il connaît déjà. On retrouve l'équivoque dans toutes les conversations qui concernent « l'actualité », où chacun peut dire ce qui va se passer. Les conversations en période électorale nous en donnent un bon exemple. On y retrouve le *bien-entendu*, c'est-à-dire ce sur quoi on est toujours implicitement d'accord, l'harmonie des diagnostics, puis le désintérêt une fois que l'élection est passée.

Heidegger prétend que nous parlons beaucoup trop. Si nous étions réellement à l'affût, nous garderions le silence. Dans l'action de parler, d'ailleurs, nous ne cherchons véritablement qu'à parler et à entretenir une sociabilité facile avec les autres. Ainsi, nous nous sentons dégagés de toute charge à assumer quant à ce qui se passe. Nous ne nous croyons pas vraiment concernés.

Le bavardage

Lorsque nous rencontrons nos semblables, nous nous mettons à discuter, de tout et de rien. Les échanges verbaux produisent le plaisir d'une sociabilité décontractée, badine, gratuite. Vivre les uns avec les autres dans un mutisme réciproque serait tout à la fois impensable et invivable. Mais que se passe-t-il dans ces échanges anodins, dans ce bavardage mondain ?

D'abord, reconnaissons que le bavardage n'est pas la seule manière de communiquer entre nous. Il diffère d'une communication qui se contenterait d'envoyer une information : le chat est sur le paillason, par exemple. Il ne s'apparente pas

non plus à cette forme d'échange qu'est la discussion argumentée. Celle-ci, il est vrai, poursuit un but : établir une vérité sur laquelle les interlocuteurs se mettent d'accord. Nous en trouvons des exemples à travers les débats télévisés organisés autour d'un thème précis qui réunit alors des experts dont on attend une discussion raisonnée au service de la vérité. Le bavardage, quant à lui, ne nécessite pas de sujets particuliers même s'il peut lui arriver de suivre un fil, de soulever des désaccords et d'argumenter. Il est libre par nature de papillonner et d'échanger des impressions plutôt que des arguments. Il semble que l'enjeu de ce bavardage n'est pas ce dont nous parlons, et donc la vérité de ce que nous disons. Ce qui importe, c'est la relation que nous établissons ainsi avec notre ou nos interlocuteurs.

La conséquence de cet enjeu est que le plus souvent nous nous bornons à dire ce que nous savons déjà sur le sujet, ou tout au plus nous efforçons-nous de donner des informations que l'autre n'aurait pas. Nous nous contentons souvent de redire ce que nous avons entendu dire sur la question. Combien de fois nous est-il arrivé au cours d'un dîner d'évoquer un point d'actualité en nous contentant de répéter ce que les journaux nous avaient appris ou ce que nous avons entendu dire de brillant, d'impressionnant et de frappant par quelqu'un d'autre au cours d'un autre dîner ? Pourquoi nous satisfaisons-nous de ces redites ? Tant de sujets sont abordés – il est rare en effet de consacrer le dîner à approfondir un seul thème – que nous n'avons pas le temps de construire un raisonnement précis ; nous nous limitons à mettre sur la table l'ensemble des informations que les uns et les autres ont glané de-ci, de-là. Cette mise en commun nous donne même l'impression d'un enrichissement puisque nous pourrons réutiliser les informations collectées lors de la soirée, à l'occasion d'un prochain déjeuner entre collègues. Les paroles sont

devenues des monnaies d'échange qui n'ont d'autres buts que l'échange lui-même. Ce *bavardage*, qui privilégie le pôle de la communication, est devenu un mode de discours prépondérant.

La communication peut se limiter à redire ce qui est dit au sujet de ce dont *on* parle. À force d'être dit, redit et repris, le message diffusé semble l'évidence même. La communication devient le grand tissu bruissant de la redite auquel tout le monde s'abandonne. Il devient très vite impossible de dire des choses différentes ou plus subtiles ; pire, il devient impossible de questionner car les réponses aux questions sont désormais pour les autres des évidences à force d'être répétées. Personne ne perçoit plus dans la question formulée un problème intéressant ; on y voit la manifestation d'une ignorance crasse que l'on s'empresse de mépriser. Pour éviter de passer pour méprisables, benêts, ou ignorants, nous finissons par ne plus poser de questions. Ce renoncement frappe d'inanité d'autres formes de communication comme le dialogue socratique ou le débat problématisé.

Parce qu'un sujet ou une doctrine apparaissent « bien connus », nous ne faisons plus aucun effort pour les découvrir par nous-mêmes. Nous nous fermons à la connaissance en nous contentant d'un aperçu très superficiel. Lorsque nous discutons autour d'une campagne électorale, il est rare que nous ayons lu les programmes politiques des uns et des autres ; dès lors nous nous contentons de ce qu'on en dit avec l'impression que si cela se dit, cela provient bien d'une lecture qui a été faite, au moins par les journalistes. En bref, nous ne revenons jamais à la source de l'information : le programme politique lui-même. Heidegger affirme que, dans le bavardage, nous avons perdu de vue la vérité qui supposerait un retour à l'information originale. Le bavardage nous fait perdre notre ancrage dans le monde tel qu'il est et non pas tel qu'on

en parle. Les on-dit font écran et nous empêchent de voir les choses telles qu'elles sont vraiment.

Comment se prémunir alors contre le bavardage ? Existe-t-il d'autres solutions que le silence ou l'élaboration d'une thèse pour nous permettre de parler doctement d'un sujet ? Heidegger préconise souvent le silence, parce qu'en faisant silence nous nous mettons en position d'écoute. Nous pouvons ainsi, d'une part, écouter ce qui se dit pour en capter les dissonances, les contradictions implicites et les arguments fallacieux. Nous pouvons, d'autre part, parce que le silence nous met à l'écoute du sujet dont nous voulons parler, nous disposer à y penser sérieusement. Ce que nous perdons en babil chaleureux et convivial, nous le gagnons dans notre quête de vérité, dont le silence est un passage obligé. Il ne s'agit pas non plus de se condamner au mutisme. Le silence peut nous apprendre à nous arracher à ce flot de paroles dans lequel nous aimons nous plonger pour mieux nous oublier. Il est donc nécessaire de savoir faire silence de temps en temps.

Philo-action

1. Dans les prochains jours, repérez dans votre quotidien, dans vos attitudes ou dans celles des autres ce qui relève de la curiosité, de l'équivoque et du bavardage, en utilisant les traits caractéristiques de chacun d'eux : la bougeotte pour le premier, la banalisation pour le deuxième, et les redites pour le troisième.
2. Il n'est pas facile de se libérer des on-dit et de ne pas les répéter à notre tour. Par quels moyens pourrions-nous le faire au moins sur des sujets importants ? Essayez dans une prochaine conversation d'être plus à l'écoute et d'interroger l'autre sur ce qu'il prétend savoir. Attention, vous courez le risque de froisser les susceptibilités ! Mais faites-le aussi avec vous-même. Quand vous prenez la parole, interrogez-vous sur ce que vous savez vraiment et sur ce que vous avez compris de ce dont vous parlez.

Comment s'arracher à la déchéance ?

La vertu du souci

Nous sommes soucieux de nous-mêmes, soucieux de notre sort. Cela se manifeste en particulier à propos des choix que nous faisons. Qu'est-ce qui nous confirme en effet que nous avons fait les bons choix ? La vie, hélas, ne ressemble pas à un jeu vidéo, il n'y a pas de fin de partie pour nous montrer nos erreurs et les options qui auraient pu nous permettre de les éviter. Nous ne trouvons nulle part de justification aux choix que nous avons faits. Avoir choisi Pierre comme mari n'était peut-être pas en fin de compte un meilleur choix que celui de Jean. Avoir choisi telle profession au détriment de tant d'autres apparaît judicieux si on a la chance de ne pas avoir de regrets ; mais que de choses plus passionnantes auraient pu s'offrir à nous à travers d'autres métiers que notre folie de jeunesse et notre ignorance nous ont empêchés de voir ! Avons-nous bien fait ce que nous avons fait ? Avons-nous sélectionné les meilleures règles de vie qui soient ? Avons-nous raison de réagir et de penser comme nous le faisons ? Ai-je raison, par exemple, de blâmer un ami qui va de plaisirs en plaisirs sans jamais se stabiliser, en étant imprévisible ? Ai-je raison de le tancer et de l'exhorter à se « poser un peu » ? De quel droit ma règle de vie serait-elle supérieure à la sienne ? Si nous examinons ces questions, nous y voyons un souci omniprésent, dont nous ne pouvons jamais tout à fait nous

affranchir : le souci de savoir si nous avons bien fait de choisir la vie que nous menons.

Nous avons vu dans la première partie que le souci constituait notre être. Or, c'est par lui que nous pouvons nous sauver de l'aliénation et nous retrouver nous-mêmes. Il manifeste d'abord une double réalité. Quand le souci se fait préoccupations « mondaines », tournées vers le monde, il contribue à notre aliénation. Mais, en même temps, il manifeste une fuite à l'égard de nous-mêmes et du souci plus profond dont nous sommes l'objet. Quand nous nous préoccupons, par exemple, de la reconnaissance d'autrui, nous sommes attentifs à ce qui se dit de nous, se pense de nous, il y a là une cause d'aliénation. Mais en même temps, qu'est-ce qui se joue là, si ce n'est la manifestation d'un souci plus fondamental qui est celui de nous confirmer dans notre choix d'existence ? Reconnaître son aliénation consiste à trouver les moyens de sa libération. Il suffirait au fond de décider de se confirmer soi-même dans l'existence et dans son choix de vie sans faire appel au regard d'autrui ou à tout autre signe extérieur susceptible de nous confirmer dans notre réussite. Il suffirait de ne plus chercher à nous conformer par exemple à un modèle de réussite sociale ambiant. L'inquiétude à notre égard est salvatrice dès lors qu'elle donne lieu à cette décision.

Entendre les tonalités fondamentales

Mais il existe des expériences plus révélatrices encore, des expériences cruciales, qui ont le pouvoir de nous révéler tels que nous sommes, de nous rendre enfin à nous-mêmes. C'est ce que Heidegger nomme les « tonalités fondamentales ».

Nous sommes toujours assaillis par des « humeurs » que nous ne maîtrisons pas et qui nous disposent de telle ou telle manière. Ainsi, par exemple, une mauvaise humeur va-t-elle

nous disposer à la colère. Cela signifie que l'humeur a le pouvoir de nous sensibiliser à ce à quoi nous sommes indifférents ou que nous subissons avec patience d'habitude et qui subitement va réveiller notre indignation et notre courroux. Ces humeurs nous affectent tant qu'elles nous font passer de l'agressivité à l'abattement, du rire compulsif à la lassitude. La logique de ces fluctuations est rarement claire, mais chaque fois, sous leur influence et simultanément, nos perceptions des choses, des autres et de nous se mettent à varier. Ces humeurs nous conditionnent dans notre manière de sentir et de penser. Heidegger les nomme des « tonalités ». Comme en musique, elles sont l'accord sur lequel s'harmonise la partition. Si le ton est coléreux, alors les notes suivront les variations de cette colère, entre indignation, violence, grondement, râle, etc. Les pensées, les actions, les paroles, les décisions auront la couleur de cet accord. L'humeur donne le ton !

Pouvons-nous les maîtriser ? Non, parce qu'elles sont aussi les signes de notre ouverture au monde. Les choses nous affectent dans le sens où, au-delà de leur signification, elles ont une valeur émotive. Et c'est celle-ci qui, à l'origine, nous ouvre un monde dans lequel nous allons nous orienter. C'est la disposition de la peur, par exemple, qui ouvre un monde vécu comme menaçant. Nous devons donc nous en remettre à la « simple disposition » pour le dévoilement premier du monde. Les variations de nos humeurs, avec leurs hauts et leurs bas, nous font voir le monde sous des lueurs différentes. Un jour nous pouvons nous sentir hédonistes, le lendemain fatalistes, etc. Tenter de maîtriser ces humeurs serait vain. De toute façon, nous ne devenons jamais maîtres d'une humeur en nous dépouillant de toute humeur, mais plutôt en faisant chaque fois jouer une humeur antagoniste. Nous pouvons refuser une humeur ou la brouiller mais jamais exister sans.

La disposition est si peu réfléchie qu'elle assaille justement le *Dasein* alors qu'il se livre et s'adonne sans y réfléchir au « monde » dont il se préoccupe. La disposition assaille. Elle ne vient ni du dehors, ni du dedans¹.

« Être disposé » n'est pas un état interne, dit « état d'âme », qui parviendrait inexplicablement à s'extérioriser et à déteindre sur les choses. Les choses et nous sommes baignés dans une même lumière ; aussi la tonalité nous accorde-t-elle aux choses extérieures, comme une musique qui aurait le pouvoir de nous faire voir le monde en rose en nous emplissant de joie.

Heidegger n'explique pas les dispositions, il les éveille. Les explications rationnelles ont tendance à effacer le sentiment qui émerge. Dans une conversation, au-delà des paroles, une « situation affective » peut s'installer entre les interlocuteurs et les plonger dans le même bain. Rationaliser ce sentiment à partir de ce qui est dit serait un contre-sens puisque la parole provient de cette disposition affective. Si on fait cette interprétation après coup, alors que notre sentiment a changé, le sens est perdu. Tout ce que nous pouvons faire, c'est retrouver cette ambiance dans laquelle nous étions pour faire émerger le juste sens des paroles prononcées. Comprendre quelque chose ou quelqu'un suppose toujours de retrouver cette tonalité.

Mais parmi les affections, certaines ont le statut de « *Grundstimmung* », tonalité *fondamentale*, parce qu'elles ont la capacité de nous ouvrir véritablement à nous-mêmes. Nous faisons l'expérience qu'en étant disposés d'une certaine manière, nous accordons naturellement plus de temps à une réflexion sur soi. Il en est ainsi de la tristesse, par exemple. Il y a des « humeurs » qui sont plus propices aux révélations. Lorsque nous sommes frappés d'impuissance, par exemple, à

1. E.T., 137.

la suite d'un échec, d'un refus, d'un heurt vécu dans une trop grande adversité, nous sommes renvoyés à nous-mêmes, à nos choix, à ce que nous allons devoir désormais inventer, puisque l'objectif que nous poursuivions nous est devenu inaccessible. En essayant un échec, nous avons le sentiment que le monde entier nous est refusé. C'est comme si notre projet de vie était brusquement invalidé par l'ordre du monde. Vous vouliez que votre maquette de disque soit reconnue par les maisons de disques, vous rêviez de cette confirmation de votre talent. Vous voyiez déjà les portes s'ouvrir. Mais la maquette est refusée et les portes restent fermées. Cet échec semble compromettre du même coup votre talent. Vous vous demandez à présent si vous ne vous êtes pas surestimé. C'est une remise en question totale de ce que vous faites, de ce que vous êtes, des choix antérieurs, des sacrifices consentis, des discours prometteurs, des élans, des convictions. Qu'est-ce qui vous reste au-delà de l'abattement ? Il reste pourtant ce « soi » que vous avez encore à être.

Nous avons vu que l'angoisse et l'ennui n'étaient pas de simples humeurs qu'il s'agirait de faire passer, mais « des tonalités affectives » qui nous permettent de nous découvrir nous-mêmes. La tonalité qui se dit en allemand *Befindlichkeit* littéralement « se trouver » au sens de « se rencontrer soi-même », permettrait de découvrir son *Dasein* comme fardeau à assumer. Nous accédons toujours à nous-mêmes dans une « situation affective », celle du doute, de l'angoisse devant l'anéantissement de tout, y compris de notre existence. Dans le doute méthodique de Descartes déjà, nous nous découvrons dans l'angoisse de notre inexistence, générée par la possibilité de n'être qu'un rêve du Malin Génie lui-même. L'avènement du soi a toujours lieu dans un sentiment.

Peut-on évoquer d'autres sentiments que l'angoisse et l'ennui ? Certes, mais disons que ces deux tonalités sont

fondamentales car elles nous aident à nous « trouver » nous-mêmes. Les autres sentiments n'ont pas, avec autant d'évidence, ce pouvoir révélateur. Dans la joie, par exemple, nous ne nous découvrons pas nous-mêmes, parce que nous sommes si légers que nous nous en oublions. Cependant, on ne cherche à fuir que ce qui a déjà été découvert. Et, dans l'euphorie qui exprime une joie excessive, nous pourrions dire que nous nous détournons d'une pesanteur que nous apprécions de fuir. Sartre utilise l'expression « la nausée » pour faire découvrir la sensation qui suit le fait de « se découvrir » dans l'existence. Et nous pourrions parfaitement parler de « pesanteur », comme l'a écrit Simone Weil¹. Seulement, certaines tonalités sont plus révélatrices que d'autres. La « pesanteur » ou la « nausée » transmettent l'idée que l'existence est un engluement, que les choses nous collent, que leur signification peut se faire trop présente et contraignante. L'angoisse et l'ennui nous donnent plutôt l'idée du vide de l'existence où il ne nous reste plus qu'à nous faire face.

En appréhendant la nature de la tonalité fondamentale, nous comprenons la nécessité de ne pas la fuir, mais au contraire de l'affronter avec courage et de s'ouvrir à ce qu'elle a à nous révéler. Il faut en passer par là pour se retrouver face à soi-même, arraché à la déchéance.

1. Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, 1947.

Philo-action

1. Comme nos humeurs disposent notre façon de penser, il faut accepter que nous n'ayons jamais de révélations définitives et qu'une même chose nous apparaisse sous des lumières différentes. Choisissez un sujet qui vous occupe ces temps-ci, et regardez comment, au gré des différentes humeurs, il vous apparaît. Si ces humeurs sont très fluctuantes, notez les différents aspects du sujet qui vous sont révélés à travers elles. Cette pluralité constitue-t-elle une confusion, une incohérence dans l'objet de votre pensée, ou au contraire cet objet paraît-il plus riche et profond ? Par exemple, vous avez peut-être remarqué comment, avant de l'écrire, le récit d'un événement qui vous est arrivé peut varier au fur et à mesure que vous répétez en pensée ce que vous allez écrire ; parfois le récit est humoristique, d'autre fois vous insistez sur les éléments graves et les sentiments sombres que cela a provoqués en vous. L'événement ou votre

perception deviennent-ils plus confus ou sentez-vous alors que le pouvoir d'évocation de cet événement et donc son être sont indéfinissables ?

2. Dans vos prochains échanges par mails ou de vive voix, essayez de percevoir la tonalité qui vous accorde vous et votre interlocuteur au-delà des mots. Remarquez comment un quiproquo peut naître d'une ignorance de la tonalité dans laquelle se trouve l'autre quand il écrit. En cas de désaccord, essayez de percevoir les tonalités différentes dans lesquelles étaient reçus et envoyés des mots mal compris.
3. L'homme peut accueillir ces tonalités ou se fermer à elles, les laisser s'épanouir ou les refuser dans la « mauvaise humeur » – celle-ci, *Verstimmung*, se veut être le brouillage de la *Stimmung*. Lors de votre prochaine saute d'humeur, considérez qu'il s'agit d'un brouillage, d'un refus de votre part de connaître la véritable tonalité dans laquelle vous êtes. Tentez avec « vaillance » d'affronter ce qui est découvert et ce que vous fuyez.

Comprendre le vrai pouvoir du *Dasein*

Qu'est-ce qu'un « *Dasein* » ?

Ce mot signifie textuellement *Sein*, « être », et *Da*, « là ». Le Da-sein est alors l'être-là. Dans cet « être-là », on est immédiatement focalisé sur ce *là*, comme s'il s'agissait pour nous d'occuper un lieu, « là » et pas « ailleurs ». Nous risquons alors de commettre l'erreur d'y voir une position, celle d'un lieu spatial, occupé par notre corps, à partir duquel nous percevrions tout ce qui nous entoure. Notre être se réduirait ainsi à occuper une certaine étendue dans l'espace, à être présent là. Mais cela trahit le sens que Heidegger veut donner à ce *Dasein* : être-là semble signifier *être posé là*, comme une chose parmi les choses... Or nous ne sommes pas des choses. Comment traduire alors ce « *Dasein* » ?

La traduction suggérée par Heidegger lui-même fut « être-le-là ». Qu'est-ce que cela change ? Si *être-là* renvoie à une présence permanente, *être-le-là* traduit le fait d'être *la présence* même. Ainsi, le *Dasein* n'est pas présent comme une chose posée là, mais il *rend présente* toute chose. Le *Dasein* nous ouvre au monde de telle sorte que celui-ci puisse apparaître. Il est donc, par essence, *ouverture*. Notre champ de vision nous donne une expérience analogue de cette ouverture puisque le regard fait apparaître les choses regardées dans un espace ouvert à leur perception. Le *Dasein* ouvre ce type de champ. Tout notre être participe à cette ouverture, pas seulement notre sensibilité, mais aussi notre pensée et notre manière d'exister dans le monde.

Qu'est-ce que cela vous fait d'être-là ?

Se découvrir comme « être-le-là » implique de découvrir son « là », c'est-à-dire pour Heidegger le fait brut que nous existons. Ce qui est premier n'est pas le « qui » je suis, mais le « que » je suis. Or qu'est-ce que cela nous fait d'exister ? Nous sommes là et c'est un fait que nous ne pouvons pas nier ni abolir. Nous n'y pouvons rien, nous existons. Il n'y a pas de cause à notre présence là, notre existence n'est pas le résultat d'un projet ou d'un plan transcendant. Nous existons sans que cela puisse ni se justifier ni s'expliquer. Que nos parents nous aient conçu parce qu'ils nous voulaient n'empêche pas que nous aurions pu ne pas être. Tout au plus pouvons-nous faire que notre volonté soit leur volonté, que leur projet pour nous soit aussi *notre* projet. Le fait est qu'il ne nous reste qu'à assumer, ou à refuser, ce dessein qui s'impose à nous...

Non seulement notre existence est sans origine, contingente¹, mais de plus, elle nous apparaît sans destination. Elle n'est tournée vers rien. Elle n'est pas comme l'arbre qui devrait se déployer vers sa réalisation parfaite, comme le gland qui deviendra nécessairement un chêne. Nous n'avons rien à devenir de manière prédéterminée. Telle est l'expérience du pur fait d'être-là.

Même lorsque le *Dasein*, dans la foi, est « sûr » de savoir « où il va », ou s'imaginer savoir d'où il vient sur la base de lumières rationnelles, tout cela ne change rigoureusement rien au fait constaté phénoménalement qui est que la disposition d'humeur place le *Dasein* devant le « que » de son Là, le confrontant ainsi à ce que celui-ci a d'inexorablement énigmatique².

1. Contingente, au sens où elle aurait pu ne pas être ou être autrement qu'elle est.

2. E.T., 136.

Ce constat brut « que » nous existons éveille une angoisse incontournable : qu'est-ce que nous faisons là ? Il y aurait donc dans notre être une dépossession fondamentale : nous n'avons pas choisi d'exister et nous existons quand même. Nous existons déjà avant de savoir « qui » existe. Nous n'avons plus qu'à nous mettre en quête du sens de cette existence. Nous sommes *a priori* perdus. Ce ne sont pas les moins sages qui le sont mais tous. Aucun de nous ne peut se targuer de s'en sortir mieux que les autres. Heidegger nomme cet état de façon parlante « l'être-jeté ». Nous sommes comme « jetés » au milieu des choses et de leurs significations, « jetés » parmi les autres, leurs normes et leur dictature. Ainsi, nous devons assumer une situation que nous n'avons pas choisie et qu'il nous reste à faire nôtre. C'est comme si nous étions jetés sur le devant de la scène au beau milieu d'un spectacle dont nous ne connaissons ni la mise en scène ni le texte, mais où nous sentons bien qu'il faudra que nous trouvions notre place. Nous devons donner la réplique au moment opportun, mais comment ? Quel rôle doit-on adopter dans cette pièce qui a commencé bien avant notre arrivée ? L'intrigue se déroule sous nos yeux, sa logique nous échappe et nous pouvons décider de la perturber ou de poursuivre. Tel est de manière analogue le sentiment primitif que nous pourrions avoir à l'égard de notre « être-jeté » dans l'existence, si nous ne l'avions pas déjà oublié et enfoui sous les préoccupations de l'action.

Le propre de l'homme est un ensemble de possibilités

Dans cette situation, nous nous trouvons au milieu d'un ensemble de possibilités. Pour reprendre la métaphore théâtrale, à l'intérieur de cette même scène plusieurs rôles s'offrent à nous. Mais dès la première réplique, pour répondre à l'invite

d'un autre acteur, je me positionne et m'engage dans une option qu'il me faudra déployer et explorer. De la même manière, chacun d'entre nous se retrouve déjà existant dans une situation remplie de possibilités entre lesquelles nous avons déjà opéré un choix, poussé par les circonstances et sans connaissance des tenants et des aboutissants.

Un fils d'agriculteur, par exemple, reprend l'exploitation familiale, poussé par les circonstances et l'invite paternelle. Il doit ensuite organiser son domaine dans l'espace et le temps pour la survie de l'exploitation. Il a la possibilité de la conserver telle que son père l'exploitait ou de la développer autrement. Il a la possibilité de cultiver des produits bio ou des OGM. Sa situation de départ, il ne l'a pas choisie, elle s'impose à lui. Il n'a pas choisi d'être fils d'agriculteur. Il n'a pas choisi cette opportunité qu'il saisit de devenir propriétaire de dizaines d'hectares productibles. En revanche, sa situation lui offre de nouvelles possibilités. Il ne connaît pas au préalable le rôle qu'il doit jouer, il ne sait pas non plus ce « pour quoi » il est fait car il ne peut se comprendre lui-même qu'à travers ses préoccupations à l'égard de son monde. Il se sait agriculteur, responsable de l'exploitation familiale, soumis aux intempéries, sujet aux fluctuations des politiques agricoles, mais aussi gestionnaire, gardien de la nature, représentant peut-être d'une profession en déclin, incompris, etc. La survie de son exploitation est son affaire, il la connaît et la défend. Il se comprend à partir de ce combat et de son issue, qu'elle soit heureuse ou non. Comme lui, nous nous comprenons nous-mêmes en fonction des possibilités qui nous sont données dans la situation où nous sommes « tombés », malgré nous.

Ce qui constitue notre existence, en tant que *Dasein*, est cette ouverture à des possibilités que nous pouvons réaliser ou pas. Si on se compare à une chose, cette dernière n'a pas cette

manière d'exister. Elle « est » sans autres possibilités d'être autrement. Un outil est destiné à une fonction dont il ne peut se libérer pour devenir autre chose. Un végétal ou un animal déploient nécessairement leur essence et ne peuvent devenir que ce pour quoi ils ont été programmés : un gland se développe en chêne et un veau en vache. Tandis que l'homme n'a pas d'essence prédéfinie, il existe d'abord, se comprend ensuite en fonction de ce qu'il fait. L'homme n'est pas doté de propriétés dans le sens de qualités susceptibles de le définir comme être humain. On pourrait penser pourtant que la raison ou la conscience constituent des propriétés que tout homme possède. Le propre de l'homme serait d'être doué de conscience et de raisonner, contrairement aux animaux. Cependant raisonner n'est en fait pour l'homme qu'une possibilité.

On peut alors se demander quelle est la différence entre avoir des qualités et avoir des possibilités ? Un sapin fait des aiguilles, c'est ce qui le caractérise ; s'il se mettait à faire des feuilles de palmier, il perdrait son essence de sapin. Existe-t-il une qualité chez l'homme qui, s'il la perdait, lui ferait perdre son humanité ? Si la raison était le propre de l'homme, qu'en serait-il des hommes qui ne raisonnent pas, de ceux qui refusent les règles rationnelles du discours, de ceux qui se laissent guider par leurs émotions ou de ceux qui ont perdu la raison parce qu'ils sont devenus fous ? Devrions-nous conclure, si la raison était le propre de l'homme, que ces individus sont inhumains ? Et la conscience, pourriez-vous dire, n'est-ce pas une qualité de l'homme ? Pourtant celui-ci n'agit-il pas souvent de manière inconsciente ? Perd-il pour autant son humanité ? Certainement pas. Face à ces complexités, voire à ces contradictions, il faut simplement admettre qu'on ne peut pas analyser les hommes comme des choses possédant des qualités déterminées.

Nous ne pouvons pas définir le *Dasein* en lui prêtant des qualités comme nous en attribuerions aux choses : la raison, la conscience, le rire, les sentiments moraux. Ce qui nous caractérise au contraire, ce sont des *manières d'être* possibles. Nous pouvons ainsi raisonner ou ne pas le faire, nous pouvons vivre essentiellement mus par nos émotions ou choisir d'être indifférents. Nous pouvons nous abandonner au rire ou trouver le rire vulgaire. Si la raison par exemple devait être le propre de l'homme, alors nous devrions raisonner pour nous accomplir, c'est-à-dire pour déployer notre essence. Si nous avions de telles propriétés, alors le choix de notre existence serait fixé par elles car nous aurions nécessairement à les réaliser. Mais comme il n'y a pas de telles qualités essentielles à l'humanité, comme il n'y a pas de nature humaine, il faut que nous nous définissions autrement que comme « homme ». Et cette définition doit faire référence aux possibilités que nous sommes, aux pouvoirs d'être ou de n'être pas. C'est le sens que Heidegger veut donner au terme « *Dasein* ». Le définir en termes de *pouvoir-être*, c'est aussi lui octroyer la liberté de choisir ce qu'il veut être. Le *Dasein* n'est donc pas au sens où il posséderait une essence qu'il devrait réaliser, il « est » au sens où il se fait être.

Rien n'est donc exigible de nous. Personne ne peut nous obliger à devenir raisonnables, à nous émouvoir davantage, à régler moralement nos existences, ou à rire et à être gais, car aucune de ces conduites n'est une fin propre aux hommes.

Comme ce ne sont que des possibles parmi d'autres, libre à nous d'explorer dans nos existences d'autres manières d'être : nous choisir sombres et ténébreux et écrire sur nos carnets, à la manière de Cioran, des phrases assassines contre la vie, nous choisir artistes, défiant à la manière des surréalistes ou des pataphysiciens, le pouvoir de la Raison, ou nous choisir encore, sur le mode du libertin, pourfendeurs de la moralité et

faire preuve d'amoralisme. Tout devient possible lorsqu'on s'est libéré d'un devoir-être et d'une essence normative de l'homme.

Nous nous définissons par notre projet

Si nous avons des possibilités, alors nous avons des choix à faire. Si nous faisons des choix, alors nous existons tels que nous voulons être. Nous aurions le pouvoir de devenir tels que nous avons projeté d'être. Pourquoi n'avons-nous pas conscience de ce fait dans notre quotidien ? Ce qui dissimule à nos yeux ce pouvoir de nous créer nous-mêmes est le fait que nous nous découvrons là au milieu de possibilités circonstancielles que nous n'avons pas choisies. Nous avons l'impression alors de piocher parmi elles ce qui nous convient sur le moment. Comme l'homme se comprend de prime abord dans ce qu'il fait, il croit qu'il fait ce qu'il fait parce qu'il aime cela, mais il raisonne à l'envers. Nous savons que nous aimons la pêche, par exemple, parce que nous consacrons volontiers nos loisirs à pêcher. Nous aimons la solitude qu'elle octroie et l'immersion dans la nature. C'est dans l'action de pêcher que nous avons découvert les plaisirs que cette activité nous procurait. Ce n'est que rétrospectivement que nous transformons ces plaisirs en goûts. Nous croyons alors que ce sont ces goûts qui motivent notre choix de la pêche au détriment de toutes les autres activités possibles. Mais ces goûts-là ne déterminent pas notre action de pêcher. C'est le contraire. En fait, notre monde nous offre des possibilités, notamment l'opportunité d'être chasseur, ou pêcheur si on vit à la campagne, et les circonstances tiennent lieu ensuite de motivation. Par exemple, un grand-père amoureux de la pêche nous emmenait enfant avec lui. C'est cette circonstance qui nous a rendu cette activité plaisante. Les possibilités que nous réalisons viennent le plus souvent d'opportunités qui sont mises à notre disposi-

tion par notre monde. Telles sont les possibilités contingentes et autrement dit circonstanciellles que nous rencontrons dans notre monde. Mais alors, comment le projet peut-il se détacher de ces possibilités que nous n'avons pas choisies ?

Si nous reprenons l'exemple de l'agriculteur, il se doit de choisir parmi les possibilités qui lui sont offertes dans un contexte agricole donné. Ces possibilités ne viennent pas de lui, semble-t-il, mais de la politique agricole du pays dans lequel il se trouve, des stratégies efficaces dans un contexte de libre-échange mondial, des possibilités propres à la terre et à son outillage. Notre initiative consiste alors à distinguer parmi les opportunités celles qui sont les plus prometteuses, en nous gardant des erreurs de jugement toujours possibles. En analysant les choses ainsi, nous ne voyons pas que nous ouvrons des possibilités et que ces dernières relèvent non pas de l'ordre du monde, mais de notre pouvoir-être. Après tout, « être agriculteur » pour notre homme était une possibilité parmi d'autres. Il a choisi de la réaliser mais, comme toute possibilité, elle aurait pu être ou ne pas être. Il aurait pu en réaliser une autre, en ne reprenant pas l'exploitation familiale, ou en réaménageant de fond en comble le domaine. En naissant dans cette famille, il se retrouvait certes au milieu de possibilités circonstanciellles. Mais à partir du moment où il s'engage dans l'une d'entre elles, alors elle devient son projet.

Or, c'est ce projet qui ouvre de nouvelles possibilités. Si le projet est de contribuer au développement durable, toutes sortes de possibilités pour le réaliser surgissent. Les nouveaux possibles ne sont pas, cette fois, offerts par notre monde. Nous les créons, nous envisageons des possibles. Nous ne les envisageons pas de manière arbitraire ou purement gratuite ; hier : employé de banque, demain : astronaute ! Nous n'envisageons ces possibilités que dans le domaine circonscrit de notre situation. Nous ne jouissons pas de la liberté infinie d'un Dieu qui

peut créer à partir de rien et selon son bon vouloir, mais nous jouissons d'une liberté en situation.

En comprenant cela, nous voyons que lorsque nous avons l'impression d'être dans une situation dénuée d'opportunités – promotion professionnelle improbable, rencontres humaines agréables rarissimes – nous ne devons pas nous en prendre à la fatalité qui nous a placés au mauvais endroit au mauvais moment, mais à l'inadéquation de notre projet. Si c'est notre projet qui fait jaillir des possibles, alors il ne tient qu'à nous de créer des opportunités en choisissant un projet adéquat. Concrètement, cela signifie que nous nous fermons à notre situation, pour en rêver une autre. On s'imagine explorant l'Afrique et y multipliant les rencontres humaines et culturelles épanouissantes, et notre réalité d'employé dans une entreprise nous semble, en comparaison, misérable. Seulement voilà, notre situation réelle est celle dans laquelle nous sommes déjà engagés, et à moins de la considérer comme un moyen de mettre de l'argent de côté afin d'entreprendre ce voyage sur le continent africain, la fuir ne sert à rien. Être ouverture, comme Heidegger définit le *Dasein*, suppose d'ouvrir des possibilités à partir d'une situation que nous ne pouvons pas renier. Cette situation dont on ne peut pas sortir dans l'immédiat est notre « là ». Nous devons l'assumer. Le fait d'« être un projet » signifie que nous avons à nous engager dans un des possibles, à ne pas se contenter de rêver ce que nous pourrions faire, mais à le faire. Heidegger part du principe que nous sommes toujours agissants, toujours engagés dans la réalisation d'un possible. C'est dans cette action que nous nous découvrons nous-mêmes.

Nous sommes notre projet. Il est donc nécessaire de connaître son projet pour se connaître soi. Se comprendre ne signifie pas avoir une attitude contemplative à l'égard de soi-même, et avoir un projet n'est jamais la préméditation d'un

plan autour duquel on prévoit d'organiser son être. En effet, ces conceptions signifieraient que le *Dasein* préexiste avant d'exister. Il existe d'abord et se comprend ensuite. Je comprends, par exemple, que je préfère la pêche à la chasse lorsque je passe effectivement plus de temps à pêcher qu'à chasser ou lorsque je viens de consacrer toutes mes économies à l'achat de matériel de pêche. Le *Dasein* est donc toujours déjà lancé dans la réalisation d'un projet lorsqu'il s'éveille à lui-même et lorsqu'il essaie de se saisir lui-même en tant qu'acteur. Pour Heidegger, si nous nous comprenons nous-mêmes à partir de possibilités circonstancielles, alors la compréhension de soi est impropre, en revanche, si nous nous comprenons à partir de notre « pouvoir-être », alors la compréhension de soi est propre.

Nous avons vu que le *Dasein* se définit par des *possibilités* et non par des *propriétés*. Cela signifie que le propre du *Dasein* est de devenir soi... et il peut donc ne pas le devenir, s'il ne s'est pas choisi, trouvé ou s'il s'est déjà perdu. Nous ne nous réduisons pas à un ensemble de qualités mais nous sommes en puissance telle ou telle façon d'être. C'est ce que Heidegger appelle notre *avoir-à-être*. Le *Dasein* a un ensemble de possibilités qu'il peut ou non réaliser.

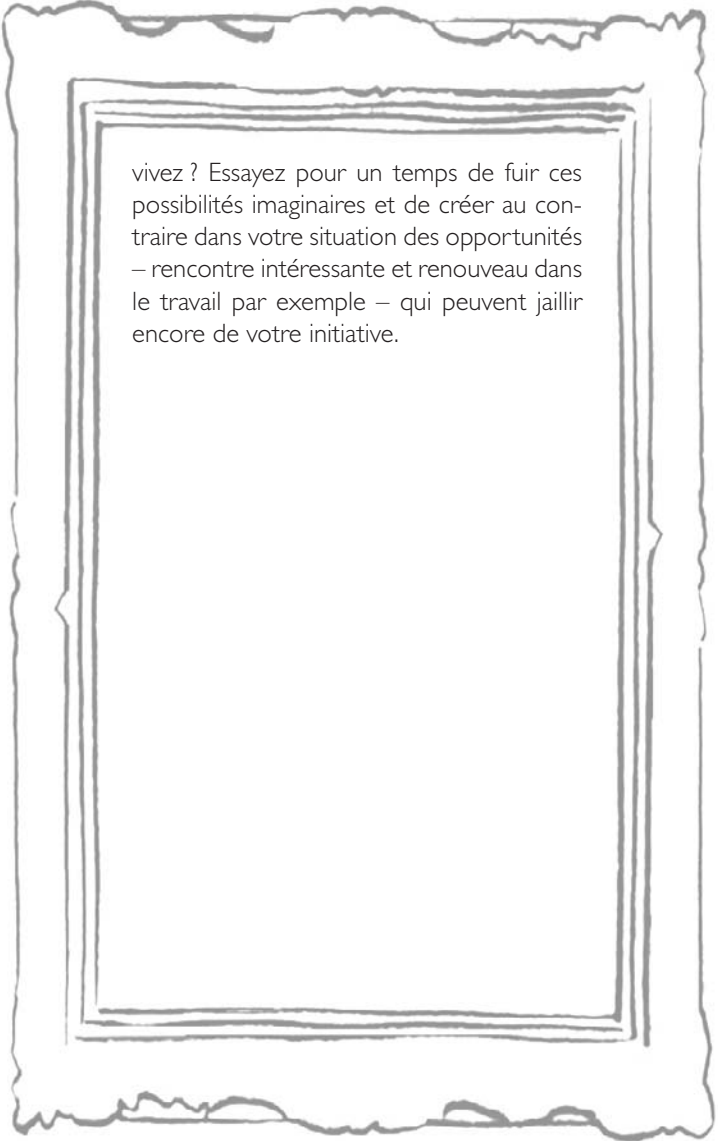
C'est à ce moi que nous nous rapportons quand nous disons « je » et que nous nous approprions nos actes. Exister, c'est alors engager notre être. C'est endosser cette responsabilité à l'égard de nous-mêmes.

Questions vitales

1. Les activités que vous faites, les personnes que vous fréquentez, ont-elles été choisies délibérément de votre part, après réflexion, ou sont-ce les circonstances qui vous ont attaché à ces fréquentations et à ces loisirs ?
2. Si vous deviez affirmer ces choix circonstanciels comme étant ce que vous voulez vivre et décidez de vivre, cela changerait-il quelque chose ?
3. Connaissez-vous votre projet d'existence ?

Philo-action

Avez-vous tendance à rêver des opportunités qui vous apporteraient ce que votre situation ne vous offre pas – un chasseur de tête vous contacte pour un nouvel emploi, une rencontre vous libère de ce que vous



vivez ? Essayez pour un temps de fuir ces possibilités imaginaires et de créer au contraire dans votre situation des opportunités – rencontre intéressante et renouveau dans le travail par exemple – qui peuvent jaillir encore de votre initiative.

III.
LES MOYENS D'AGIR

Comment devenir
authentique ?

Nous avons montré dans les deux parties précédentes comment le *Dasein* se perdait dans la vie inauthentique. La question est alors de savoir ce qu'il faut faire pour se retrouver, pour devenir enfin « soi » ?

Nous allons voir à présent toute l'importance de la mort dans cette conversion à soi-même. Si cela paraît paradoxal, c'est parce que nous pensons mal la mort en général. Nous fuyons sa pensée dérangeante dans la vie inauthentique. Pascal avait pointé cette défaillance : les hommes cherchent le divertissement pour fuir leur condition de mortels. On salue même le courage de dépasser l'angoisse de la mort, sans se rendre compte qu'en prenant le phénomène de haut, le *Dasein* s'empêche de devenir authentiquement lui-même.

Le véritable rôle de la mort

Comme on croit que la mort est un phénomène bien connu de tous, chacun d'entre nous esquivé une authentique réflexion sur sa propre mort. Ne sommes-nous pas tous en effet certains de mourir un jour ? Cette certitude n'est-elle pas confirmée sans cesse par le trépas d'autrui qui nous rappelle notre commune condition de mortels ? *On dit* que la mort est inévitable. Certains de mourir, nous n'avons pas à y penser véritablement. Cette certitude commune nous évite une confrontation avec *notre* mort. Elle nous ôte la possibilité de la regarder bien en face, les yeux rivés sur l'anéantissement du temps et des possibles qu'elle constitue.

Penser à sa mort ne signifie pas s'en faire un « tableau » – la phrase que nous prononcerions dans notre dernier souffle – ou imaginer les scénarios possibles de notre fin. Il s'agit encore moins d'anticiper les préparatifs de son décès. Quelle serait alors une authentique pensée de la mort ?

Comment assumer l'angoisse de la mort ?

La mort est d'abord la fin de notre existence. Cette fin ne se conçoit cependant pas comme un achèvement ou comme la fin d'un chemin qui s'efface soudain. La fin n'est pas non plus synonyme d'accomplissement, comme la fin d'un processus, d'une maturation. Dans ces deux perspectives, la fin n'est pas encore, elle est un terme, un arrêt à venir. Or, nous sommes déjà notre fin ! Non pas que nous soyons déjà morts, mais notre fin nous accompagne au quotidien comme une possibi-

lité permanente. Nous la vivons aussi de manière anticipée en nous portant au-devant de nous-mêmes vers cet achèvement de notre existence. Heidegger nomme cette anticipation « être-vers-la-fin ». Le *Dasein* est un être-pour-la-mort ou un être-vers-la-fin. Cette fin n'est pas un terme à venir. Elle est déjà présente dans la vie comme une imminence remarquable, car la fin *me* guette toujours ! Et je ne peux pas faire autrement que de vivre cette imminence.

La mort se définit comme une possibilité indépassable. Elle est en réalité possible à tout moment parce que justement l'heure de sa venue est totalement indéterminée. Elle est ma possibilité *la plus propre*, parce que personne ne peut mourir à ma place ! Je ne peux, hélas, déléguer ma mort à quelqu'un qui aurait à mourir à ma place. Elle est enfin *indépassable* parce qu'après elle plus rien n'est possible ; en ce sens, elle est l'ultime possibilité.

C'est en affrontant l'éventualité de l'anéantissement de tout ce que nous sommes, de tout ce que nous avons été et de ce que nous aurions pu être encore, que nous prenons conscience que, tant qu'elle ne survient pas, notre existence est encore possible, et même riche de possibilités. Tout se passe comme si, au regard de cette fermeture indépassable, notre situation nous apparaissait ouverte. Une fois projeté vers la fin, je peux me retourner et regarder ma vie comme un tout. Je prends alors possession de moi-même comme d'une totalité déployée dans le temps. Heidegger dit que le *Dasein* peut découvrir son être entier en allant « en avant de soi » vers sa fin. Ce mouvement d'avance sur soi, par-delà ce qu'il est ici et maintenant, dévoile tout le chemin qui a été parcouru et celui qui reste à parcourir. Découvrant du même coup la suite du parcours, cette anticipation de la mort renvoie le *Dasein* à son pouvoir de choisir parmi les *encore-possibles*.

Cette pensée authentique de la mort possède deux vertus : la première est de nous libérer, la seconde est de nous ramener à notre solitude la plus radicale.

Un être-pour-la-mort libérateur

De quoi un face-à-face avec la mort peut-il nous libérer ? Dans la vie quotidienne, nous sommes « jetés » dans le monde au milieu de possibilités, *de fait* multiples. Tout y est à proprement parler opportunités : parler ou non à son voisin de train, faire qu'un collègue de travail devienne un ami, se marier ou continuer à multiplier les rencontres amoureuses, développer les plaisirs de la chair ou son érudition, etc. Même nos non-choix deviennent des choix. Qu'il soit question des rencontres que nous faisons avorter par manque de temps ou des activités que nous délaissions à peine commencées. Ces inachevés, ces demi-accomplissements dans nos existences proviennent d'une sollicitation permanente du monde. Nous donnons un peu de nous-mêmes de-ci, de-là, sans véritablement nous donner en entier. Pensant ainsi conserver l'ouverture à de nouvelles opportunités, nous retrouvons la déchéance sous la parure de la *curiosité*. Cette ouverture curieuse au monde est en réalité une fermeture à soi.

Mais la mort comme avance sur soi produit, nous le disions à l'instant, un regard sur soi tout entier. Ce regard met en lumière l'essentiel en le libérant de l'inessentiel, dans tout ce que nous avons vécu, et forcément dans ce que nous vivons et voulons vivre désormais. Face à l'imminence de la mort par exemple, le temps passé à se disputer avec un proche, ou à s'enfermer dans un silence boudeur en attendant que l'autre reconnaisse ses torts et fasse amende honorable, apparaît subitement inessentiel. Notre quête de justice, de réparation et de reconnaissance devient tout à coup futile. Nous nous disons

rétrospectivement que nous aurions pu faire advenir beaucoup plus vite la réconciliation et les mots d'affection. Les prérogatives de l'amour nous semblent alors supérieures à toutes les autres. Et c'est au nom de ces prérogatives que nous regrettons de ne pas avoir toujours vécu et que nous décidons de vivre désormais. En nous incitant à ce regard rétrospectif sur ce qui a été vécu, la mort nous assigne pour tâche de découvrir le sens du chemin parcouru. Heidegger, en jouant sur la proximité des mots, dit qu'être, *Sein*, c'est donner un sens, *Sinn*, à son existence.

Mais y a-t-il seulement un sens ? Ne nous sommes-nous pas déjà perdus dans des possibilités fortuites, en nous laissant porter par les opportunités, au gré de ce que nous jugions le mieux à faire sur le moment mais sans plan ou dessein ? Si tel était le cas, notre existence ressemblerait à un grand patchwork fait de bouts de vie disparates assemblés les uns aux autres. La mort nous libère en vérité de cet enchevêtrement d'opportunités hétéroclites. Elle nous met en demeure de mettre au jour le dessein sous-jacent. Certes, nous avons peut-être vécu au gré des rencontres et des opportunités qu'elles ouvraient sans les inscrire dans un projet et nous nous sommes contentés d'explorer simplement ce que la vie pouvait offrir. Nous pourrions croire alors que notre vie s'est construite au fil de hasards, de possibilités contingentes et de disponibilités aventureuses. Mais face à la mort, en regardant rétrospectivement tout cela, ne verrions-nous pas se dessiner notre projet qui était justement de vivre comme un hédoniste, ouvert au plaisir, à l'inconnu et à l'imprévisible ?

La mort non seulement nous assigne pour tâche de donner un sens à ce que nous vivons, en nous obligeant à nous interroger – quelle direction voulons-nous que notre vie prenne ? –, mais elle nous libère des possibilités contingentes.

La seconde libération s'opère à l'égard des habitudes de vie que nous avons prises et dans lesquelles nous finissons par nous scléroser. Nous pouvons nous immobiliser au bout d'un certain temps dans des choix faits antérieurement : notre métier dont nous avons fait le tour mais que nous connaissons bien ; notre amour, notre vieil amour que nous faisons perdurer par habitude mais que nous ne trouvons pas si mal ; notre propre personnalité, que nous ne cherchons plus à changer, car nous finissons par ne pas trop nous déplaire tels que nous sommes, du moins nous nous y sommes faits. La possibilité imminente de la mort nous arrache à cette douce familiarité avec la vie. En nous libérant, elle nous ouvre à des possibles endormis auxquels nous avions renoncé ou que nous ne cessions d'ajourner : le livre à écrire, les personnes avec lesquelles nous souhaitions renouer, etc.

Mais à quoi sert cette libération ?

L'angoisse de la mort éveille en nous l'urgence de nous ressaisir.

Une fois réappropriée, notre vie nous apparaît comme une totalité construite autour d'un projet et non pas comme un ensemble de vécus successifs sans queue ni tête. Nous devenons la dynamique de notre existence, du moins nous avons à l'être. Voilà ce dont nous sommes désormais conscients en pensant à notre propre mort.

La solitude fondamentale de l'être-pour-la-mort

La mort, disions-nous plus haut, est toujours ma mort, puisque personne ne peut mourir à ma place. Être accompagné dans ma mort n'enlève rien au fait que c'est toujours moi qui meurs. Prenant conscience que je vivrai seul cette issue, je me rends compte également que j'ai à penser au sens de ma vie, seul. La pensée de la mort m'isole. Mes liens affec-

tifs, si serrés soient-ils, ne peuvent occulter tout à fait la solitude finale. Cet isolement est cependant, encore, source de libération. Il libère cette fois des possibilités des autres que nous avons toujours tendance à adopter comme nôtres, sans nous demander si elles nous conviennent vraiment. L'être-en-compagnie est ainsi fait « d'arrangements équivoques et jaloux et de fraternisations bavardes dans le "on" » ou de « velléités d'entreprise ». Nous développons une promiscuité pleine d'envie, de jalousie et d'imitation. Nous nous y perdons et nous décentrons de nous-mêmes. Après quelques semaines d'immersion dans un groupe qui n'a pas les mêmes goûts que nous, nous finissons par adopter les leurs, le temps des vacances, le temps d'une année en caserne, le temps d'une collocation... Le montagnard se retrouve à passer ses soirées à jouer au bridge ; l'être raffiné habitué aux plaisirs feutrés des salons se met à explorer la nature hostile.

Plaisir de la découverte et esprit de curiosité, rien de répréhensible en vérité, et pourtant ils conduisent à ne pas se choisir véritablement.

Et qu'est-ce que la pensée de la mort pourrait bien changer à cela ?

Comme possibilité imminente, elle crée une urgence. Seul celui qui se croit immortel, ou du moins, qui ne se sait pas assez mortel, croit avoir le temps de goûter à tous les plaisirs et pouvoir s'adonner à la curiosité en empruntant les passions d'autrui ou en papillonnant d'un possible à l'autre. Mais dès qu'il nous est donné de penser à notre mort, alors l'idée de perdre notre temps devient suffocante. Il n'y a plus de temps à perdre justement, telle est l'urgence. Il faut songer à nous accomplir, et vite. Or comment s'accomplir, si ce n'est en réalisant son projet propre. Il ne s'agit plus de satisfaire autrui, ou la société à travers ce qu'elle institue comme vie

réussie. Il convient de nous décider pour nous-mêmes, car autrui et la société ne nous empêcheront pas de disparaître à la fin. Tout effort que nous ayons fait par ailleurs pour nous conformer à leur idéal sera vain. La mort, en révélant notre solitude radicale, frappe d'inanité cette existence de complaisance.

Du bon usage de l'angoisse contre nos aliénations

La libération a alors lieu par la menace, par l'angoisse d'une mort toujours imminente, par le souci qui nous fait anticiper la fin. Nous gagnons notre liberté dès que nous parvenons à assumer cette angoisse. Le *loup des steppes* que décrit Hermann Hesse dans son roman éponyme est un personnage qui vit en pensant au suicide comme à une possibilité permanente. L'éventualité de cette ultime issue, sa mort, toujours présente, toujours angoissante, lui procure le sentiment d'exister plus intensément, libéré de l'existence bourgeoise qu'il honnit à cause de ses plaisirs faciles, de la tranquillité et du confort qu'elle procure et de la médiocrité qu'elle offre. Tentation, aliénation, tranquillité, telles étaient, dans la première partie, les caractéristiques de la vie impropre à laquelle nous arrache l'angoisse de la mort.

Montaigne affirmait déjà que « la préméditation de la mort est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir a désappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute sujétion et contrainte » (*Essais*, I, XX). Celui qui n'a pas peur de mourir ne plie pas devant le pouvoir d'autrui. Il résiste aux tyrans et à toutes les formes de tyrannies. Le prix d'une authentique liberté est toujours élevé. On la paie de sa vie.

Alors que celui qui a peur de mourir risque toujours de se perdre lui-même dans quelques servitudes, assumer l'angoisse de la mort, *a contrario*, nous offre « une liberté passionnée qui

a été libérée des illusions du “*ils*”, qui est effective, certaine d’elle-même, et angoissée ».¹ Ceux qui prétendent nous « curer » de l’angoisse de la mort nous privent par conséquent de cette source de liberté « passionnée » d’être soi-même.

Mais qu’allons-nous faire de cette liberté ? Pensant désormais à la mort, allons-nous nous jeter à corps perdu dans des possibilités inexplorées jusque-là, réaliser un rêve d’enfant ou encore vivre intensément chaque instant ?

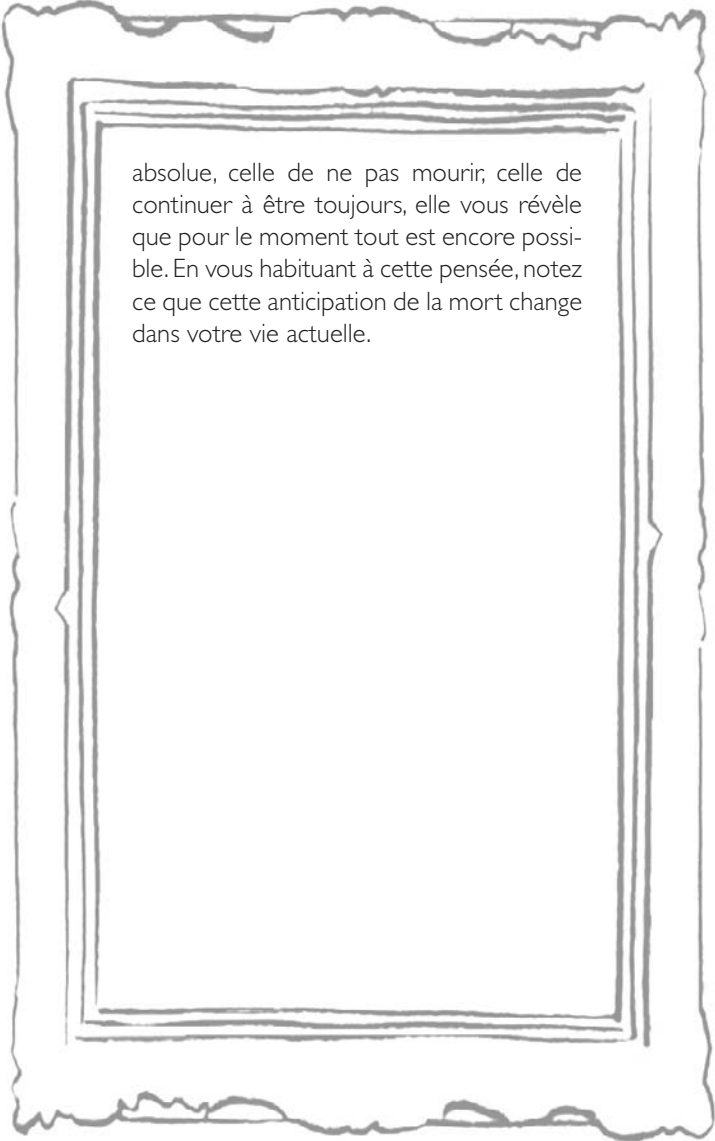
1. E.T., 266.

Questions vitales

1. Comment décririez-vous votre rapport à la mort ? Lointain et abstrait, omniprésent et suffocant, ou décontracté et serein ? Y pensez-vous souvent ou uniquement à l'occasion d'un décès ?
2. Fuyez-vous la pensée de votre mort quand elle surgit ? Que pourriez-vous en faire d'autre ?

Philo-action

Essayez dans les jours ou les semaines qui viennent de laisser s'éveiller l'angoisse de la mort, qui est toujours présente bien qu'occultée selon Heidegger, et de l'affronter. Comment ? Non pas en vous focalisant sur la disparition et l'anéantissement qu'elle constitue, mais en voyant que tout en clôturant votre vie, elle vous renvoie à ce qui vous reste à vivre, que tout en opposant à votre volonté de vivre une impossibilité



absolue, celle de ne pas mourir; celle de continuer à être toujours, elle vous révèle que pour le moment tout est encore possible. En vous habituant à cette pensée, notez ce que cette anticipation de la mort change dans votre vie actuelle.

« Oser être soi-même à fond ! »

Que faire de cette liberté, si ce n'est, comme le dit Heidegger, « oser être soi-même *à fond* ». S'il insiste sur cette audace, c'est que notre pusillanimité est toujours première, puisque nous ne cessons de nous fuir. Mais qu'est-ce que devenir soi-même dans cette perspective ? Serait-ce s'affirmer soi-même face aux autres, affirmer ses goûts, ses valeurs, sa conception du monde ?...

Se résoudre à être soi-même

... Pas du tout. Cette vision supposerait un soi préexistant qui aurait à s'affirmer, or justement ce qui préexiste est l'absence de ce « soi » au profit de l'omniprésence du « on ». Il faut donc devenir « soi » en s'arrachant d'abord à l'indifférenciation. Serait-ce alors faire l'inventaire de ce qui nous singularise et, dans un mouvement de va-et-vient comparatif, mettre en lumière ce qui nous différencie d'autrui pour nous rassurer au sujet de notre originalité ? Non plus. Car nous n'avons pas à être nous-mêmes contre les autres en marquant notre originalité pour essayer de nous démarquer des autres... Ce serait une tâche infinie, puisque, à chaque nouvelle rencontre, il faudrait recommencer ce qui avait été acquis avec nos vieux camarades. Et nous ne serions plus soucieux d'être avec l'autre, de l'entendre, mais de souligner sans arrêt ce qui nous différencie. La relation à autrui deviendrait fatalement conflictuelle : « Non, je n'ai pas dit cela », « Au contraire de toi, je pense que... ».

Mais qu'est-ce alors qu'oser être soi-même à fond ? C'est se résoudre à son « pouvoir-être ». Nous devons reconnaître que nous avons le pouvoir d'être nous-mêmes, que les possibilités que nous croyons simplement accueillir ou laisser passer relèvent, en fait, de notre pouvoir. Elles sont apparues par nous ; ce sont chaque fois nos possibilités. Ces possibilités n'ont de sens que dans l'horizon de projection qui est le nôtre.

Parmi nos connaissances, quelqu'un a certainement exploré une autre forme d'existence que la nôtre. Or cette autre forme ne nous laisse pas indifférents, nous la trouvons même admirable ou enviable. Cette personne est par exemple extrêmement sociable et vit en s'adonnant totalement à cette sociabilité. Sollicitée de toutes parts, invitée constamment aux expositions ou aux soirées, elle tisse un réseau social riche et varié, et regorge d'anecdotes cocasses sur les uns et les autres. Elle semble avoir réussi là où nous nous épuiserions à essayer, bien que nous en concevions encore quelques regrets. Nous aurions aimé être une personne en vue et vivre ouverts à mille rencontres possibles. Il nous semble que si nous avions fait cet autre choix, notre vie aurait gagné sans doute en valeur ajoutée. Mais était-ce notre projet ? Pourquoi aurions-nous toujours *a contrario* préservé un espace pour la solitude, si cette dernière ne nous était pas absolument essentielle ?

Ce qui crée cette irrésolution est la confusion des fins ou du moins la difficulté qu'il y a à rester fidèle à des fins dont nous ne savons jamais définitivement et objectivement qu'elles sont les meilleures pour nous. Comment savoir qu'une autre existence ne nous serait pas préférable après tout ? Rien ne peut jamais nous confirmer que nous avons fait le bon choix. Comme dans la métaphore de la pièce de théâtre que nous utilisons dans la deuxième partie, en jouant, en improvisant, nous créons notre rôle, notre personnage, et personne ne peut nous assurer que les options que nous avons prises sont les

meilleures. Il faut juste que cela ait du sens. Alors pourquoi ne pas épouser sa manière d'être plutôt que la mienne ? C'est sur l'arrière-fond de cette indétermination que la résolution prend tout son sens. Se résoudre à soi-même, c'est se résoudre à sa vie telle qu'on la mène. Pour cela, il faut comprendre les raisons profondes qui nous font préférer la solitude aux turpitudes d'une sociabilité mouvementée. Il faut se remémorer la lassitude que nous avons toujours fini par éprouver dans des périodes de mondanités similaires. Se résoudre à être soi-même, c'est se décider pour sa propre existence et en même temps se réconcilier avec elle. Au lieu de penser qu'elle s'est imposée à nous, un peu malgré nous, il faut la choisir comme venant de nous, comme exprimant ce que nous sommes fondamentalement. Il y a nécessairement des raisons pour lesquelles je vis ainsi et non pas autrement. Même si ces motifs ne m'apparaissent pas immédiatement, je dois m'efforcer d'en prendre conscience...

Il s'agit de se décider pour soi, en ne cédant pas à la tentation d'adopter les possibilités des autres, afin de se plonger complètement dans ce que nous faisons, sans frein. Ce consentement plein et entier permet justement d'explorer notre manière de vivre, et ce, jusqu'au bout. Seule l'irrésolution nous empêche de goûter pleinement à notre existence. Si nous nous résolvons à notre manière de vivre, en assumant notre besoin de solitude, cette dernière ne sera plus coupable, mais au contraire riche des plaisirs qu'elle nous procure et des plaisirs que nous saurons, grâce à notre détermination, y découvrir.

Se résoudre à soi-même n'est pas se créer de toutes pièces

La résolution s'oppose donc à l'état d'irrésolution auquel elle nous arrache. Résolus à nous engager pleinement dans la

voie que nous nous sommes choisie et à l'explorer dans toutes ses dimensions, nous nous « ouvrons » pleinement à notre situation. Heidegger se sert de la similarité des mots *Erschlossenheit*, « ouverture », et *Entschlossenheit*, « résolution », pour montrer que, lorsque nous nous résolvons à nous-mêmes, nous nous rendons disponibles au projet que nous sommes déjà en train de réaliser. Nous n'avons pas changé de situation. Les personnes que nous fréquentons n'ont pas non plus été remplacées par d'autres. Chose étrange, la résolution n'est pas une décision de « changement ». Elle n'a rien à voir avec les résolutions de début d'année où nous nous promettons de faire tout autre chose que ce que nous faisons et jamais ce que nous faisons déjà ! Le cercle des amis reste donc le même, nos tâches quotidiennes n'ont pas subi une soudaine et méconnaissable transformation. Nous ne sommes pas tout à coup arrachés à notre monde pour devenir un autre. La résolution de Heidegger se trouve aux antipodes de la velléité qui nous étreint parfois de disparaître pour refaire de A à Z notre vie ailleurs, avec d'autres personnes, d'autres tâches, un autre environnement. Ce genre de fantasme ne peut qu'augmenter au contraire l'irrésolution.

La résolution en tant qu'oser à fond être soi-même ne retranche pas le *Dasein* de son monde, elle ne l'isole pas pour en faire un Je lâché dans le vide¹.

« Se résoudre » ne signifie donc pas nous arracher à ce que nous sommes, comme on se déciderait pour une conversion religieuse subite, ou comme Jeanne d'arc, simple bergère, s'est arrachée à ses pâturages pour devenir une guerrière et repousser l'envahisseur anglais. Pour Heidegger, les vocations soudaines ne sont pas concevables.

1. E.T., 298.

Vous vous direz déçus ! En effet, à quoi bon une telle résolution dans l'angoisse de la mort, s'il n'y a ensuite aucun changement concret, si c'est continuer comme avant ?

La joie d'être résolu

Faire la même chose qu'avant et désormais dire « soi » en le faisant paraître, il est vrai, une piètre transformation. De plus, formulé de la sorte, cela consiste simplement à vivre consciemment ce que nous avons l'habitude de vivre inconsciemment ou spontanément. Mais cette erreur d'interprétation vient de ce que l'on croit qu'un « soi » préexiste à nos actions, à nos engagements dans le monde, à nos discours. Or, un tel soi n'existe pas justement. D'emblée n'existe qu'un *nous-on*. Certes, ce *nous-on* n'a pas son pareil pour dire « moi-je », mais il lui manque précisément ce pouvoir-être propre qui permettrait seulement de dire *je*. Le pire écueil est l'irrésolution. Cette attitude n'est pas la manifestation d'un état psychique « entravé par des blocages » mais celle de notre allégeance au *nous-on* qui nous conduit à vivre au gré du bon sens public selon lequel « personne ne prend de décision et tout est quand même déjà arrêté ». Et nous ne pouvons dire « je » qu'à la condition de nous être trouvés. En fait, la « constance du soi-même » doit être en permanence arrachée à l'inconstance, à la dispersion que produit l'irrésolution. La résolution est cet arrachement, comme nous l'avons vu dans l'exemple précédent, à la tentation de faire ressembler notre existence à celle d'autrui. Ainsi seulement pourrions-nous avoir le sentiment authentique d'être nous-mêmes. Le sentiment d'être soi vient de la décision d'aller contre la possibilité permanente de l'irrésolution, de la perte de soi. Cette décision toutefois a besoin d'être répétée, car à tout moment nous pouvons nous perdre à nouveau.

Grâce à la résolution, qui nous arrache à l'indifférenciation du *nous-on*, nous vivons sur un mode authentique. Nous pouvons enfin laisser les autres exprimer leurs possibilités et contribuer à les leur faire découvrir. Tel est le souci mutuel lorsqu'il n'est plus aliénant. La transparence à soi-même permet la transparence aux autres. Nous pouvons vivre enfin des relations dans lesquelles nous ne transférons plus sur l'autre nos propres attentes, nos propres exigences ; une relation où nous ne nous contentons pas de vivre en creux nos propres déficiences aux côtés de l'autre. Celles-ci cessent d'être entraves, méprises et mésententes successives car chacun peut se comprendre lui-même et aider l'autre à se comprendre. Nous n'avons plus ni la tentation de ressembler à l'autre ni la tentation de lui asséner notre manière de voir les choses.

Comprenant désormais notre projet, qui nous enracine dans le monde, auprès de et avec les autres, nous pouvons enfin nous offrir à notre monde, sans nous y perdre. Nous sommes libres de nous y adonner sans réticences et sans frein pour en explorer tous les aspects. Heidegger insiste. Se désigner à soi-même des buts et être dans ce projet soi-même à fond, oser, voilà qui est source de *joie*. Car ce qui gâche notre vie en nous la faisant goûter du bout des lèvres, c'est l'idée qu'on aurait peut-être pu vivre mieux autrement.

Mais un truand, par exemple, doit-il se résoudre à être pleinement ce qu'il est, à s'offrir à son monde – brigandage, guerres de gangs – ou est-il sommé de changer d'existence ? Peut-on être gangster et authentique ?

Nous avons évoqué plus haut l'idée qu'il n'y avait pas de voie tracée : il n'y a pas un modèle de l'homme qu'il faudrait être, mais moult manières d'exister. L'existence qui se constitue dans le brigandage est donc valable, puisqu'il n'existe aucune valeur transcendante aux projets des hommes au nom de laquelle les juger. La seule exigence à laquelle nous

devons nous conformer est de nous choisir une existence, non pas de choisir telle ou telle existence particulière, qui aurait valeur de modèle. En ce sens, la criminalité d'un individu ne peut pas se comprendre comme l'effet d'un contexte socio-politique – misère, exclusion, absence d'éducation – dont il serait la victime, mais elle ne peut que relever d'un choix fait à partir d'une compréhension de soi dans son monde. La responsabilité de chacun est donc pleine et entière par rapport à son engagement. La réflexion menée par Heidegger empêche tout jugement moral ; les termes *authentique* et *inauthentique* qu'il utilise ne doivent pas être pris dans un sens moral. Il n'existe pas de choix mauvais, il n'existe que des choix « escamotés » ou impropres ainsi que des choix propres. Son analyse de la conscience *morale* est à ce titre très significative.

L'appel de la conscience morale

La conscience morale ne se définit pas par la connaissance intuitive du Bien et du Mal. Elle désigne ce qui nous rappelle à notre « être-en-faute ». Quelle est cette faute ? Aurions-nous commis un crime, un péché originel ? Rien de tout cela en réalité, notre grande faute – parce qu'il y a quand même eu faute – consiste à avoir refusé des possibles pour en choisir un. Ce « ne pas » au cœur de notre existence est une négativité qui nous définit. Nous sommes par exemple le métier que nous faisons et « non pas » tous les autres que nous n'avons pas choisis. Nous sommes le choix d'épouser telle personne et de « ne pas » épouser les autres. Il nous faut assumer cette faute originelle afin de nous résoudre à nous-mêmes. Mais cette faute n'a aucune connotation morale, elle est antérieure aux valeurs du Bien et du Mal, elle n'est pas un crime mais la conséquence de notre finitude. Pourquoi alors qualifier cette conscience de « morale » ? Cet être-en-faute à l'égard des possibilités que nous n'avons pas choisies et qui auraient pu

l'être produit une certaine inquiétude. Or, c'est cette inquiétude qui nous rendra disponibles ensuite à une réflexion morale sur ce que nous faisons, en faisant jaillir des sentiments moraux comme la culpabilité, le remords, le regret ou la gratification. Mais auparavant, nous faisons une découverte fondamentale : l'être-en-faute est la cause de l'instabilité de nos existences, car, dès le départ, nous avons la possibilité de ne pas adhérer entièrement à ce que nous sommes et à ce que nous faisons. Il faut sans cesse, contre cette instabilité primitive, affirmer le non-choix de ces autres possibles que nous n'avons pas voulu réaliser. Le « oui » à ceci, pour être vécu dans la détermination et la plénitude, n'est valable que sur fond d'un « non » répété à tout le reste. L'irrésolu, quant à lui, pêche par le refus de ce « ne pas » et le désir de tout et de son contraire. Il désire les avantages du mariage et ceux du célibat, ceux du professionnel et de l'intérimaire. Il se projette partout sans être « là » nulle part. S'engager suppose au contraire d'assumer cette négation dans notre pouvoir-être.

La conscience morale nous appelle donc à assumer notre être-en-faute afin de devenir authentiques. Elle appelle l'homme perdu dans les mondanités à « reprendre » son *Dasein*. Elle n'exhorte pas à devenir autre mais semble au contraire ramener le *Dasein* en arrière vers une origine, c'est-à-dire son être-jeté dont il prend désormais la responsabilité.

Notre conscience morale nous appelle donc par le silence – c'est sa manière de s'adresser à nous – à nous résoudre à nous-mêmes. Mais cet appel, nous devons le réitérer, comme la résolution doit être répétée, pour échapper aux tentations de l'irrésolution. Cette tentation peut survenir par exemple après une rupture quand nous continuons d'entretenir par intermittence la relation amoureuse, sans qu'aucune des raisons qui avaient motivé la séparation n'ait disparu. Cette irrésolution n'est pas en soi un mal, car nous ne faisons de tort « moral » à

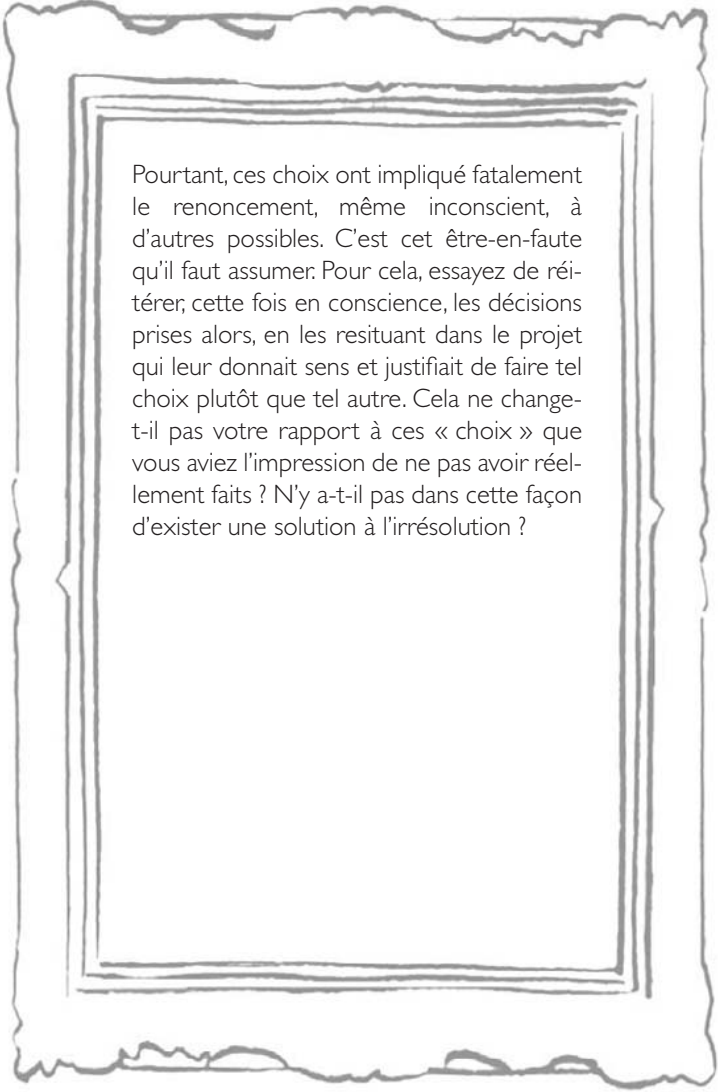
personne en agissant de la sorte, mais nous « péchons » à l'égard de notre être-en-faute. Nous voulons le désengagement tout en refusant la douleur de la séparation. Et, par là, nous reconduisons une situation insatisfaisante dans laquelle aucune de nos aspirations profondes n'est comblée. Il s'agit alors, en nous montrant résolu, de retrouver la décision que nous avons initiée et de la répéter. Il s'agit de nous porter devant l'instant dans lequel nous avons pris la décision de la rupture, cet instant de la résolution qui, nous l'avions vu dans le premier chapitre, est un « coup d'œil » clairvoyant.

Questions vitales

1. Vous arrive-t-il souvent de regretter les choix que vous n'avez pas faits, le métier que vous auriez pu choisir, la personne que vous auriez pu aimer ? Un fond d'irrésolution vous caractérise-t-il ?
2. Comparez les choix sur lesquels vous êtes encore irrésolu avec ceux qui ne vous inspirent plus aucun doute. Qu'est-ce qui diffère ?

Philo-action

Prenez les choix sur lesquels vous êtes irrésolu : votre métier, votre couple, une amitié, une activité, etc. Considérez-les comme inhérents à votre situation. Comment ? Ces choix ont été faits en situation, alors que vous étiez jeté dans l'action à réaliser et que vous n'aviez qu'une compréhension moyenne de vous-même.



Pourtant, ces choix ont impliqué fatalement le renoncement, même inconscient, à d'autres possibles. C'est cet être-en-faute qu'il faut assumer. Pour cela, essayez de réitérer, cette fois en conscience, les décisions prises alors, en les resituant dans le projet qui leur donnait sens et justifiait de faire tel choix plutôt que tel autre. Cela ne change-t-il pas votre rapport à ces « choix » que vous aviez l'impression de ne pas avoir réellement faits ? N'y a-t-il pas dans cette façon d'exister une solution à l'irrésolution ?

Le temps retrouvé

Nous devons nous résoudre à être nous-mêmes. Cependant l'affaire n'est pas si facile : pourquoi aurions-nous ici et maintenant la volonté de le faire ? Comment nous arracher définitivement à l'irrésolution ? Nos objectifs dans la vie sont incertains et nous avons vite fait de douter, de nous mettre à envisager d'autres possibles. On pourrait même se demander si ce n'est pas là le caractère de la liberté de remettre en question en permanence les caps suivis. Il n'est pas aisé de se maintenir dans la résolution prise. Pour qu'elle nous transporte complètement, pour qu'elle soit comme une lame de fond, il faut que quelque chose de fondamental ait lieu. Cela ne peut provenir que d'une confrontation avec la mort. Il faut se transporter au-devant de la mort pour prendre une résolution vérifiable que Heidegger nomme une « résolution devançante ».

La résolution devançante

Nous nous disons souvent qu'avant de mourir, nous aimerions écrire un livre, faire un voyage, vivre telle expérience. Nous estimons qu'ainsi, notre vie connaîtrait un accomplissement. Nous pourrions alors consentir à mourir, en toute tranquillité, sans aucun regret. De cette façon, nous envisageons la possibilité de ne pas vouloir vivre éternellement et de ne pas prolonger les plaisirs de la vie indéfiniment tout en signifiant que certaines choses méritent vraiment d'être vécues. Cependant, en se posant la question en ce sens, « qu'est-ce que je

voudrais vivre avant de mourir ? », nous prenons le risque d'y répondre en proposant des contenus imaginaires et des représentations de possibles dans lesquels nous ne sommes pas encore engagés. Heidegger nous demande, au contraire, de nous considérer comme *déjà engagés* dans un possible et de confirmer au regard de la mort que c'est cela et bien cela que nous voulons vivre.

Il ne suffit pas de faire un choix important de temps en temps pour être résolu au sens où Heidegger l'entend. L'ampleur de cette résolution doit être à l'échelle d'une existence. Le fait de nous résoudre à être nous-mêmes, selon Heidegger, n'est possible qu'en faisant l'expérience de la possibilité de la mort. Il faut donc devancer sa mort pour faire le choix de sa vie dans sa totalité. C'est ce mouvement que le philosophe appelle la résolution « devançante » ou « en marche ». Le film *Fight Club* de David Fincher, réalisé en 1999, nous offre une expérience de pensée intéressante au sujet de la résolution devançante. Au milieu des péripéties, sans raison, comme pris de lubie, Tyler Durden, incarné par Brad Pitt, braque son arme sur un pauvre employé d'une quelconque échoppe ouverte la nuit. Sous la menace d'une mise à mort imminente, le type avoue qu'il a, petit à petit, sans y penser vraiment, abandonné ses études de vétérinaire, par manque de temps, par recherche de gains immédiats, par paresse, etc. Tyler lui propose de réaliser en six mois son projet, sinon il revient le tuer. Face à l'imminence de la mort, le type promet de réaliser ce qu'il n'avait pu et su faire de lui-même. L'histoire ne nous dit pas, hélas, s'il a honoré son engagement. L'histoire ne dit pas s'il suffit d'être menacé d'être tué à bout portant pour réaliser une résolution devançante. Mais ce qu'elle nous suggère est que nous sommes tous, comme ce pauvre hère, velléitaires, impuissants, et que nous allons rare-

ment au bout du projet qui nous tient vraiment à cœur. Il est là pourtant, ce projet, enfoui sous le fatras des menues tâches du quotidien. La menace de notre anéantissement opère un tremblement tel qu'il affleure à nouveau à la surface, offert à la reprise résolue. Tout en nous portant vers l'avenir, nous revenons à notre passé, par exemple dans le cas cité, à ce projet abandonné de devenir vétérinaire. Nous reprenons alors le projet choisi dans le passé puis, en son nom, investissons le présent. L'être du *Dasein* est le temps, avons-nous vu dans la première partie. Dans la résolution devançante, il trouve enfin son unité car sont réunis passé, présent et avenir. Notre existence, rassemblée autour d'un projet qui se développe dans le temps, forme une totalité. Ainsi, seulement, notre être peut-il former un tout achevé, contre le risque de la dispersion.

La pensée de la mort chez Heidegger a un tout autre but que celui que lui attribuaient les Égyptiens, qui, selon Montaigne, faisaient venir à table un squelette, pour rappeler aux convives qu'ils étaient mortels et devaient donc profiter du présent. La résolution face à la mort chez Heidegger permet, au contraire, de s'arracher au présent immédiat, dans un bond vers l'avenir, tout en reprenant le passé. Ce mouvement montre que nous ne vivons pas dans le présent mais projeté dans l'avenir. C'est le sens du projet, se pro-jeter signifiant littéralement « se jeter en avant ». Nous nous faisons advenir dans le projet. Notre être est projet ; face à la mort, nous existons comme totalité projetée de soi.

Mais si le passé et le présent nous font à ce point horreur que nous ne voulions ou ne puissions pas en faire le choix résolu ? Si l'éducation reçue de nos parents et leur influence nous apparaissent comme une terrible aliénation, comme des années perdues de notre vie, faut-il les reprendre et les réaffirmer pour l'avenir ? Ce n'est pas ce que suggère Heidegger. Reprendre notre passé ne signifie pas le répéter tel quel mais

l'assumer, c'est-à-dire le reconnaître comme étant notre passé, dont nous pouvons avoir à répondre. Pouvons-nous faire autrement qu'assumer notre passé, ne serait-ce que pour nous inscrire contre ? Même si nous prenons la décision de rompre avec cette éducation, nous sommes obligés de répondre de cette rupture, notamment en justifiant le choix de nouvelles valeurs. Le récit de soi se ré-enracine dans ce passé, s'y installe afin de rendre compte des décisions prises.

Assumer son passé

Pourquoi est-il nécessaire d'assumer son passé ? Cette maison achetée il y a deux ans et dont je paye les traites, cette profession exercée aujourd'hui pour laquelle j'ai consacré mes années de jeunesse, et ce mariage de cinq ans constituent des choix passés qui font ma situation actuelle. Une fois résolu, nous ne sommes pas libérés de cette situation pour nous porter dans un vide où nous pourrions tout changer. Il s'agit au contraire de nous réapproprier l'engagement passé en l'assumant comme fruit de notre pouvoir. Le passé est donc repris, en vue du sens que nous voulons donner à ce vécu. Nous pouvons tout à fait admettre nous être trompés dans les choix antérieurs et décider de donner une autre direction à notre vie. Mais cette découverte de l'erreur n'est possible qu'à la lumière d'un projet que nous reconnaissons avoir été le nôtre, dont nous nous serions écartés, et que nous déciderions de reprendre. Il s'agit bien d'une reprise du passé. Il ne s'agit pas d'une répétition, mais d'une relecture ou d'une réinterprétation en vue d'explicitier ou de justifier les choix faits pour l'avenir.

Le présent est aussi réinterprété à la lumière de la fin que l'on se donne. Nous devons nous rendre compte que le présent en lui-même est rarement porteur de sens, d'où le fait qu'il envoûte et ennuie. Ce qui lui donne sens est le projet dans

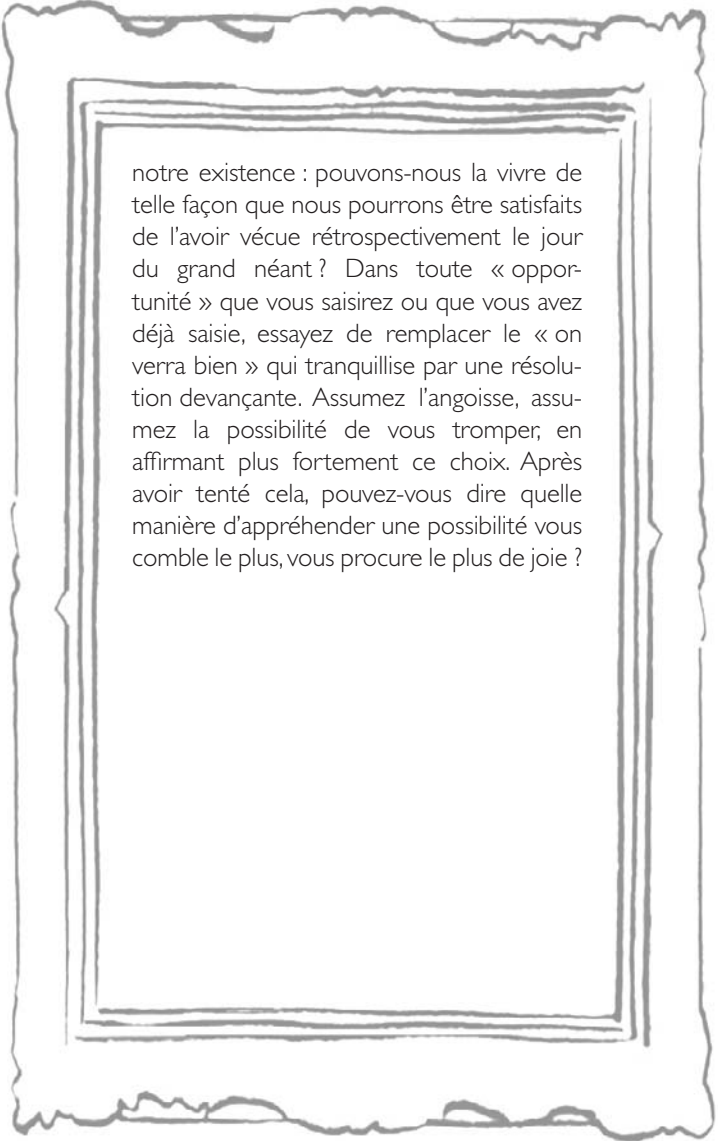
lequel il prend place. Le souci pour le présent est toujours chargé de l'anticipation de ce qui doit advenir. Une fois résolu, nous pouvons concevoir notre vie comme une totalité agissante, et non comme un espace de temps qui s'écoule et se réduit inéluctablement en se rapprochant de la mort.

Questions vitales

Si vous vous étiez menacé de mort par Brad Pitt et sauvé à condition d'accepter sa proposition, quelle promesse feriez-vous ?

Philo-action

Nous pourrions démarrer une histoire d'amour, par exemple, en nous disant : « On verra bien ce que cela donnera, et cela durera ce que ça durera », manière décontractée de ne pas trop nous crispier sur les enjeux et les peurs que nous pouvons avoir. Mais cette manière prétendument tranquilisante d'aborder la rencontre est au fond assez inadéquate : elle nous place en position attentiste, comme si l'histoire devait par elle-même déployer devant nous quelque chose de profond, d'intéressant. Or, cette histoire, *nous* la rendons possible ou impossible. Si nous la reconsidérons du point de vue du *Dasein* résolu, nous devons la regarder comme faisant sens dans l'ensemble de



notre existence : pouvons-nous la vivre de telle façon que nous pourrions être satisfaits de l'avoir vécue rétrospectivement le jour du grand néant ? Dans toute « opportunité » que vous saisirez ou que vous avez déjà saisie, essayez de remplacer le « on verra bien » qui tranquillise par une résolution devançante. Assumez l'angoisse, assumez la possibilité de vous tromper, en affirmant plus fortement ce choix. Après avoir tenté cela, pouvez-vous dire quelle manière d'appréhender une possibilité vous comble le plus, vous procure le plus de joie ?

Libres et destinés : une conciliation impossible ?

Nous avons vu au début de ce chapitre comment la pensée de la mort peut nous libérer de nos aliénations. Cette libération est la condition *sine qua non* pour que nous puissions nous résoudre à exister authentiquement. Mais regardons de plus près ce qui s'est passé : nous nous sommes libérés, pour quoi en vérité ? Pour consentir sans frein à une possibilité dans laquelle nous étions déjà engagés ! Est-ce donc cela, la liberté que nous fait miroiter Heidegger, une fidélité à ce qui est déjà ? La liberté consistant à se choisir soi authentiquement se réduit-elle finalement à accepter un choix fait antérieurement sur un mode qui était alors inauthentique, sans délibération préalable, sans pleine conscience de la teneur du choix, sans compréhension propre de soi ?

La finitude de la liberté

La mort est une possibilité indépassable, elle marque la finitude de notre vie, une limite à notre avenir. Notre liberté devient impuissante face à cette inéluctabilité : nous ne pouvons nous libérer de la mort. Nous retrouvons cette finitude également dans notre origine. À travers cette naissance que nous n'avons pas choisie et que nous ne contrôlons pas... Premières impuissances de notre liberté donc : au commencement et à la toute fin.

Mais ce n'est pas seulement la naissance qui constitue le commencement pour nous, parce qu'au départ nous ne nous sommes pas rencontrés naissants, mais déjà existants et agissants dans le monde. Au commencement sont donc des possibilités offertes par notre situation que nous n'avons pas choisies. Elles s'imposent à nous, nous aurons à les assumer à travers nos projets propres. Il s'agit de notre nationalité, de notre sexe, de notre religion d'appartenance, de notre histoire familiale, etc. Nous ne sommes pas le fondement d'une situation qui s'impose à nous d'emblée, indépendamment de notre libre arbitre. Nouvelle impuissance de notre liberté !

Pourtant, c'est parce que nous ne pouvons pas tout et toujours que nous sommes libres. Nous sommes, en effet, contraints de choisir ou de refuser certaines options. Ce refus ou cette négativité expriment la puissance même de la liberté. C'est parce que je sais que je ne pourrai pas tout faire, tout voir, tout lire que je suis obligé de me résoudre à choisir et à m'en tenir à mes choix. Je ne peux donc déplorer que ma liberté ne soit pas infinie car seule la finitude la fait exister. Sans elle, je ne pourrais me résoudre à quoi que ce soit. Grâce à ces deux néants, ces deux impossibilités d'être et de pouvoir être, au départ et à la fin, le *Dasein* s'ouvre à sa situation présente, y voit « là » des possibilités, et se comprend comme pouvoir à leur égard. Autrement dit, au début nous vivons notre situation comme un simple « état de fait », c'est-à-dire un ensemble de circonstances factuelles et fortuites, qui constituent notre réalité. Celle-ci se transforme ensuite en une dimension du possible, dès lors qu'on se rend compte qu'elle pourrait ne plus être d'un côté (mort) et n'avoir jamais été de l'autre (naissance). Cet « état de fait » devient, du coup, une situation *ouverte*, où sont donnés des possibilités, un pouvoir d'action et donc une liberté. Un temps fini produit donc de manière plus aiguë la nécessité de choisir. Utilisons une

analogie pour comprendre cette idée. Plus nous avons de vacances par exemple, plus nous nous laissons aller à des possibilités multiples, choisies sans trop d'exigence. En revanche, si nous ne prenons dans l'année qu'une semaine de vacances, alors nous sommes dans l'exigence de choisir plus âprement ce à quoi nous voulons consacrer nos congés. Plus nous avons conscience de notre finitude, plus nous avons conscience du devoir d'exercer notre liberté.

Faut-il faire fi de son destin ?

Il y a deux attitudes à l'égard de notre passé : la première consiste à considérer qu'il est révolu bien que nous vivions les résultats actuels de ce passé. Par exemple, nous reconnaissons intellectuellement la dette que nous avons à l'égard de nos ancêtres qui ont lutté pour des droits dont nous bénéficions aujourd'hui, mais ces droits sont pour nous des acquis, auxquels nous ne pensons pas, dont nous jouissons tout naturellement sans nous représenter qu'ils auraient pu ne pas être. La seconde attitude consiste à se considérer comme héritiers des combats d'antan pour ces droits, à avoir conscience qu'ils pourraient ne pas être et ne plus être. Ainsi, nous réaffirmons leur existence, voire nous perpétons la lutte pour leur reconnaissance chaque fois qu'ils sont menacés ou bafoués. Seule cette seconde attitude est résolue et authentique. Le passé y est non pas mort, « dé-passé » par de nouveaux centres d'intérêt, par un souci de modernité, mais repris, répété et porté en avant dans nos projets. Nous reconnaissons dans nos projets actuels la dette à l'égard d'une origine passée ; autrement dit, ce n'est pas nous qui avons amorcé ce combat, il a déjà commencé et nous inscrivons notre projet dans cette fidélité au commencement. Ces possibilités factices que nous rencontrons de prime abord comme extérieures à nous, données,

contingentes, nous allons les reconsidérer dans la résolution devançante comme l'héritage que nous avons aussi à être.

Cela signifie que nous nous inscrivons dans notre histoire. La résolution devançante ne nous permet pas seulement de prendre conscience de notre projet personnel. Elle nous invite à considérer celui dont nous héritons...

Cette assumption d'une possibilité héritée et néanmoins choisie est ce que Heidegger nomme le *destin*. Le destin est le fait d'assumer notre provenance. Il ne s'agit pas d'une prédestination au sens où les événements de notre vie seraient écrits. Loin de la passivité qu'évoque ce mot communément, Heidegger considère le destin comme le résultat de notre action. Le destin ne nous fait pas, mais nous faisons le destin. Nous ne pouvons pas nous en remettre à lui et le suivre puisque c'est nous-mêmes qui posons les buts à venir. En revanche, nous ne pouvons les poser sans cette référence à l'héritage.

La compréhension du destin permet de résister à la dispersion que génère la curiosité :

Sitôt saisie la finitude de l'existence, c'en est fait des possibilités d'agrément, de facilité, de dérobade qui s'offrent tout de suite à elle en foule, le *Dasein* se voit placé dans la simplicité de son destin¹.

Se résoudre à son destin nous libère de la multiplicité des possibilités aléatoires qui se présentaient à nous, pour nous engager dans l'une d'elles, donnant enfin à notre être sa simplicité, son unité et sa totalité.

Mais notre projet peut-il encore nous appartenir en propre s'il est hérité ? Oui, car nous en faisons par nous-mêmes le choix, même si nous ne choisissons guère ce dont nous héritons. Notre liberté est puissante dans l'acte de choisir, impuissante par rapport au contenu du choix. Cependant, il n'y a

1. E.T., 384.

d'héritage que pour des êtres qui se constituent en héritiers. Il n'y a d'ailleurs de compréhension de soi et de son projet authentique que dans l'horizon de cet héritage : comment pourrais-je comprendre mon projet de me marier sans comprendre que le mariage est un possible hérité, chargé d'une signification culturelle – l'union sacrée, la monogamie, le mythe grec des âmes sœurs – que je dois assumer ? Sans inscrire mon mariage dans cet horizon de sens, je ne ferais que reproduire ce qui se fait.

Nous nous sommes finalement délivrés du « on » pour nous livrer à notre destin.

Le destin commun

Comme le *Dasein* rencontre toujours les autres dans ses actions, son destin s'avère être aussi un *destin commun*. Cette expression signifie la provenance commune à tous les membres de la communauté dans laquelle vit le *Dasein*. Il ne se compose pas de l'ensemble des destins individuels. Le destin commun est plutôt l'action collective d'assumer un héritage commun et de le reprendre dans un projet commun. La lutte anti-fasciste des générations précédentes est encore bien présente dans nos imaginaires, dans nos communications, dans nos commémorations et il suffit qu'un événement politique mette en péril la démocratie pour qu'immédiatement nous nous mobilisions et retrouvions l'impulsion de cette lutte. Même sans en avoir un savoir exprès, nous perpéтуons un héritage commun, c'est-à-dire des possibilités ayant été choisies par nos ancêtres, qui auraient pu après tout choisir de laisser triompher le fascisme.

Nous répétons leur choix, disons-nous. Mais n'est-ce pas plutôt que nous faisons simplement, sans penser à eux, le choix du Bien ; ce Bien qui serait le même, quelles que soient les générations ; ainsi, la démocratie vaudrait toujours mieux

que le fascisme. Nous choisirions des valeurs sans égard pour les choix passés, nous nous positionnerions sans héritage, libres devant des valeurs transcendantes et éternelles, ou libres de faire le choix d'autres valeurs. Autrement dit, peut-on se libérer du destin mutuel ? Peut-on se libérer des choix passés, pour initier un tout nouveau projet ?

Une répétition du passé créatrice

Ce qui rend l'objection ci-dessus peu plausible, c'est notre besoin permanent de revisiter le passé, pour nous choisir des héros, Jean Moulin plutôt que Pétain, de comprendre et d'être critique à l'égard de l'héritage ou des héritages. Nous ne pouvons l'éviter surtout dans les cas où nous rencontrons des contradictions inextricables autour d'un sujet. Dans l'engagement amoureux, par exemple, nous pouvons attendre de notre couple qu'il soit à la fois un partenariat, un trait d'union entre deux libertés qui se respectent, et un binôme d'âmes sœurs, un hymne à la fusion, un autel sur lequel tout sacrifier au nom de l'amour... Ces contradictions rendent nos attentes impossibles ; heureusement, elles ne sont pas le fait d'une psychologie tortueuse, mais simplement de la présence dans notre imaginaire de deux héritages culturels distincts, avec leur paradigme respectif : la vision bourgeoise du mariage et de l'homme comme sujet de droits – même dans son intimité – et la vision grecque du mythe d'Aristophane ou de Plutarque. Pour nous comprendre et clarifier nos attentes, nous devons reprendre le passé, en faire une ré-interprétation critique et valoriser un héritage contre l'autre. À ne pas le faire, nous risquons tout simplement de subir ces confusions dans nos attentes, sans comprendre qu'elles ne sont pas dues à de simples blocages ou méandres de notre psychologie.

Nous voyons par conséquent que le passé n'est pas fait, figé, mais qu'il est foisonnant de possibilités, même non réali-

sées, que nous avons l'entière liberté de reprendre et de faire advenir. La répétition n'est pas une simple restitution, elle peut être créatrice. Elle peut éveiller des possibilités endormies ou occultées. Ainsi, nous pouvons préférer à l'héritage romain des droits octroyés aux individus l'héritage grec d'une conception éthique de la communauté, et reprendre cet héritage dans les oppositions du communautarisme au libéralisme ambiant.

L'histoire n'est donc ni un processus linéaire ni le déploiement progressif d'une humanité en devenir mais un vaste réservoir de possibilités latentes. Nous sommes d'autant moins prisonniers du passé, qui, par son effectivité implacable, déterminerait le présent et l'avenir, que c'est toujours au regard de nos projets, donc de l'avenir, que nous revisitons le passé. La répétition du passé ne se fait qu'au regard de ce que nous projetons de faire advenir.

Être libre ne signifie donc pas être détaché, mais nous *délivrer* à nous-mêmes des possibilités dans notre situation d'action. Notre liberté ne peut se concevoir que sur fond de destin commun et d'héritage assumé. Prenons un dernier exemple afin de rassembler tout ce que nous avons découvert.

Je peux par exemple être née avec un corps de sexe féminin. Ma féminité est un élément de ma *facticité* ou de ma *situation de fait*, rien de plus, si je ne fais que la vivre quotidiennement et me comprendre moyennement à partir d'elle. En revanche, je peux, en plus de la vivre, choisir ma féminité. Comment choisir ce qu'on possède de fait ? En assumant d'abord mon *être-en-faute*, à savoir qu'il y a d'autres possibilités concernant ce corps que je décide de ne pas choisir, comme dissimuler ses attributs féminins sous une apparence androgyne, le masculiniser, le considérer comme une masse charnue, ou comme le simple outil de travail d'une mère porteuse. En refusant ces autres possibles, je fais le choix de la féminité. Mais cela n'est

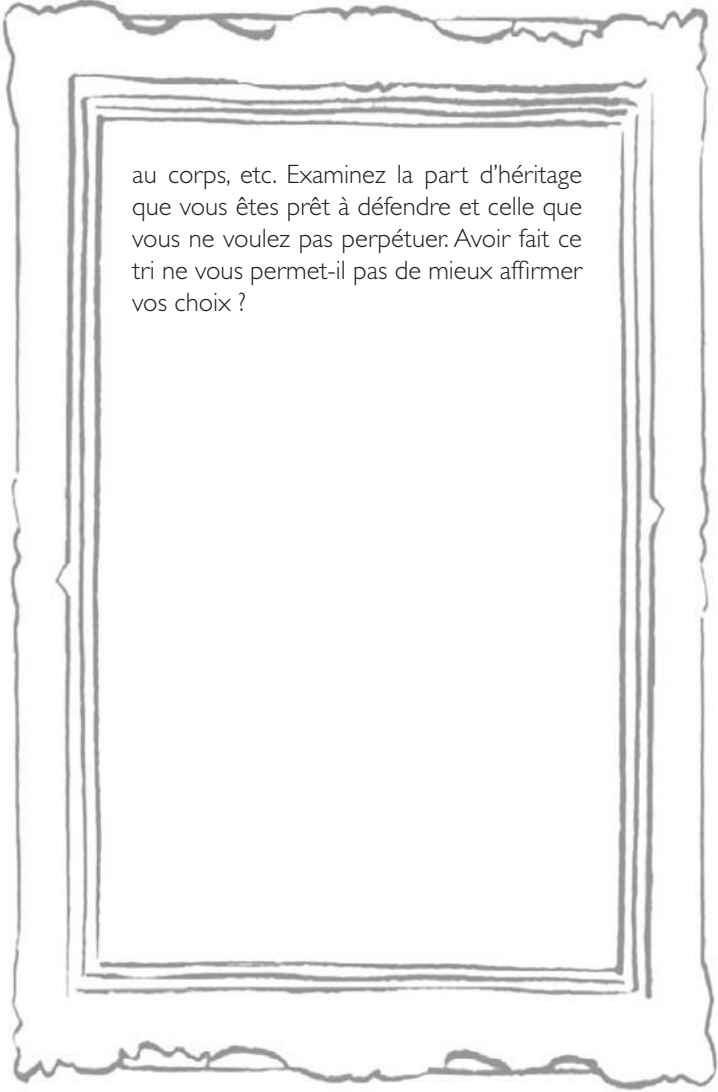
pas tout, elle devient un élément dans mon projet d'existence, si je compte par exemple me destiner à incarner l'éternel féminin, objet du désir masculin, ou si je me résous à militer pour la cause féminine. Je me résous à ma féminité de fait en l'instituant comme but de mon projet : la faire reconnaître, respecter, l'émanciper, la repenser, etc. Si je me destine à cette lutte, c'est que le destin tout entier des femmes est déjà en train de changer ; et c'est ce changement tout entier qui éveille des vocations singulières de militantes. Telle est l'idée du destin commun. Ce projet commun d'émancipation va *repandre* des héroïnes du passé pour revigorer et légitimer le mouvement. Celui-ci ne peut pas cependant s'expliquer par la seule initiative de quelques personnalités féminines, par leur talent d'oratrices, par leur exemplarité, car n'avaient-elles pas toutes autant de talent, celles qui par le passé, comme Olympe de Gouges, qui en 1791 lors de la Révolution française proposa « La Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne », ont tenté ce changement et ont échoué ? Il faut pour qu'un tel mouvement d'émancipation réussisse que « le temps soit venu », que quelque chose soit tout à coup possible pour les femmes, que leurs idées se répandent et qu'on soit disposé à les entendre, qu'il y ait une disponibilité pour une vérité nouvelle, pour repenser le deuxième sexe. Qu'est-ce qui rend cela possible ? On ne peut pas non plus se contenter d'invoquer des conditions favorables, car les conditions ne sont favorables qu'à quelqu'un qui a déjà un projet. Des conditions seules ne créent pas le projet. Il semble qu'un esprit nouveau jaillisse en même temps sur plusieurs plans, si bien qu'on est toujours en peine dans les sciences humaines de cerner les causes qui déclenchent un pareil changement de mentalité. Quelque chose dispose autrement les esprits, ouvre à une nouvelle compréhension et du coup rend possible une action.

Questions vitales

1. Dans vos propres projets, essayez de voir la dette à l'égard des générations passées, ce que vous répétez. La conscience de ce rattachement au passé change-t-il votre regard sur les choix faits ?
2. Qu'est-ce qui appartient au destin commun dans vos projets ?
3. Vos projets ont-ils entraîné une relecture de votre passé ? Ou bien s'inscrivent-ils dans la continuité du passé non révisé ?

Philo-action

Essayez de trouver les empreintes qu'ont laissées des héritages dans les choix de vie que vous avez faits : dans votre conception du plaisir, dans votre rapport à Dieu, dans votre position politique, dans votre rapport



au corps, etc. Examinez la part d'héritage que vous êtes prêt à défendre et celle que vous ne voulez pas perpétuer. Avoir fait ce tri ne vous permet-il pas de mieux affirmer vos choix ?

IV.
UNE VISION DU SENS DE L'EXISTENCE

**Notre vocation :
devenir
les bergers de l'Être**

Chercher à devenir soi, ce n'est pas se centrer sur soi. Au contraire, il s'agit de se décentrer de soi. Étrange paradoxe que celui que développe Heidegger. Ainsi, une fois que nous nous sommes enfin réappropriés nous-mêmes, il faut encore s'ouvrir à autre chose que soi. Cette autre chose que Heidegger désigne par l'Être est une source pour nous. Parce que l'homme n'est pas la mesure de toute chose, le *Dasein* en tant qu'ouverture ne peut pas ne s'intéresser qu'à lui-même. Il doit se préoccuper de ce à quoi il s'ouvre.

Pourquoi faut-il se décentrer de soi-même ?

La nécessaire conversion de notre être à l'Être en général

En insistant sur la nécessité de se choisir, de se décider, nous aurions pu laisser croire que le volontarisme à tous crins était de mise, mais justement nous ne cessons d'être traversés et modifiés de l'extérieur. Nos pensées changent, nos sentiments se transforment, nos perceptions s'altèrent. Nous en faisons l'expérience avec l'âge. Ce que nous croyions à 25 ans est dépassé à 40. Nous ne pouvons jamais prétendre détenir une vérité définitive.

Mais qu'est-ce qui a la force de nous modifier ainsi et de faire que les choses nous apparaissent différentes ? Pourquoi celles-ci ne nous apparaissent-elles pas une bonne fois pour toutes telles qu'elles sont ? Pourquoi nos perceptions varient-elles à ce point ? Pourquoi ce qui, hier, me semblait intéressant m'indiffère aujourd'hui et vice versa ? Ce ne sont pas nos pensées seulement qui évoluent mais les choses elles-mêmes. Elles sont éclairées sous d'autres jours. L'être des choses n'est pas figé pour toujours.

Le fond de notre être est solidaire de cet être des choses dans la mesure où, quand elles m'apparaissent différemment, je m'apparais moi-même autrement. C'était le pouvoir de la disposition de nous accorder ainsi. S'intéresser à soi suppose nécessairement de s'intéresser à ces fluctuations. Plutôt que de

les considérer comme un fait en soi, il nous faut oser une question : qu'est-ce qui se joue dans ces fluctuations ? N'y a-t-il pas là quelque enjeu fondamental qui se manifeste ?

Ces fluctuations seraient-elles seulement un flux de conscience, un flux d'états psychiques intérieurs, le courant même de la pensée en nous, face à un monde extérieur immobile et identique à lui-même ? L'instabilité et le mouvement existent. Ils sont dans la nature des choses : un ciel très changeant avec ses lumières successives, les infinies variations de ses nuages pourraient en être la métaphore visible. Notre intériorité mouvante serait alors à l'unisson de cette extériorité. Ce qui nous empêche de voir cet accord fondamental est que nous croyons que les choses existent dans leur permanence. La mer est toujours la même, à peu de chose près. À la rigueur, seules les pensées que je pourrais concevoir à son sujet peuvent varier. Cette croyance cependant est contredite par une expérience simple : lorsqu'un peintre impressionniste, par exemple, peint la mer avec des touches de couleurs insolites, pour rendre compte du scintillement de la lumière à la surface de l'eau, nous pourrions penser nous trouver devant l'interprétation subjective de la mer par le peintre. Toutefois, en regardant à notre tour la mer, nous voyons alors ce que le peintre a su nous montrer. La mer possédait déjà ce qu'avant de découvrir le tableau, nous étions incapables de voir. Les « prétendues » visions subjectives des autres ont ainsi le pouvoir de nous donner à voir des aspects inhérents à la chose même. Ainsi, nos perceptions changeantes d'une chose ne révèlent pas le flux instable de nos pensées mais les manifestations diverses de l'être d'une chose. L'être des choses ne peut donc pas se déterminer une bonne fois pour toutes comme les mots dans un dictionnaire. L'être des choses n'a pas cette permanence, autre qu'arbitraire, décidée par nous, dans le seul

but de l'action, qui en fait un outil, ou cette communication facilitée, qui en fait un référent commun aux interlocuteurs.

Si notre propre paysage mental est aussi mouvant que les manifestations des choses à l'extérieur de nous, s'intéresser à soi ne peut donc pas être un exercice nombriliste consistant à s'épier soi-même dans ses moindres faits et gestes. Non, s'intéresser à soi implique de s'ouvrir à l'ensemble de ces manifestations. Dans *Être et temps*, le *Dasein* est défini comme le seul être qui s'intéresse et se soucie de son être. Mais ce souci de son être apparaît finalement comme souci de l'Être. Étant définis comme ouverture, nous sommes fatalement poussés à nous intéresser à ce à quoi nous nous ouvrons, c'est-à-dire déjà l'être des choses, cet au-delà de nos perceptions. Nous ne pouvons pas nous intéresser à nous-mêmes sans nous intéresser à ce qui nous touche, à ce qui nous submerge, à ce qui nous traverse et nous transforme.

Il faut donc opérer une conversion vers l'Être, se replacer en lui, comprendre et vivre à quel point notre propre être est tributaire de lui, à quel point nous ne nous appartenons pas à nous-mêmes mais combien d'une certaine manière nous lui appartenons.

Retour nécessaire à une source nourricière

Notre appartenance à l'Être, cependant, ne signifie pas que nous en sommes la propriété – comme une marionnette peut appartenir à son marionnettiste – mais suggère notre dépendance à cette source. Nous sommes pareils à ce filet d'eau sortant d'un robinet, relié à une source dont il n'est que le prolongement, dont il tire sa raison d'être et dont il est totalement tributaire.

Se tenir dans l'éclaircie de l'Être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme (...) l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être¹.

Exister pour nous signifie s'ouvrir à cette source. Notre être est revendiqué par l'Être, qui détient sur lui ses prérogatives. Nous devons nous rendre réceptifs, selon Heidegger, à la source de notre être, qui, seule, permet que nous soyons ce que nous sommes.

Il n'est pas facile d'appréhender sa présence dans la vie quotidienne ou de justifier qu'il faille pour chacun d'entre nous se tourner vers elle. Mais essayons de comprendre ce qu'il en est à travers une métaphore.

Lors d'une conférence tenue par un conférencier brillant, nous pouvons être saisis par la parfaite clarté de ses paroles. Il nous semble alors que le sujet abordé s'ouvre à nous dans son infinie richesse. Ses propos ont le pouvoir de nous rendre toutes choses compréhensibles. Ils nous permettent de recevoir cette richesse. Mais plus tard, lorsque nous tentons par nous-mêmes de reprendre ce que nous avons pourtant noté ou mémorisé, ces mêmes propos ont perdu en clarté et en profondeur. Ils deviennent édulcorés. Sans la source, en l'occurrence le conférencier, nous sommes privés de tout ce que nous offrait le flot de ses paroles. C'est sur un mode analogue qu'il faut comprendre l'Être comme source. Les choses qui nous entourent peuvent se donner à nous dans leur profondeur et leur richesse, à condition toutefois de ne pas nous couper de la source.

Pour comprendre vraiment cela, il faut admettre, d'une part, que les choses se donnent et se refusent à nous et, d'autre part, qu'il est possible de retourner à l'Être.

1. « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III et IV*, Gallimard, 1966, traduction Jean Beaufret, p. 80.

L'étonnement devant l'être

Nous ne pouvons pas, en tant qu'humains, ne pas nous étonner à un moment donné, voire nous émerveiller de l'Être. Cet étonnement peut prendre la forme d'une interrogation : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », question formulée par le philosophe Leibniz et reformulée par Heidegger en ces termes : « Pourquoi y a-t-il des étants plutôt que rien ? »

Mais cet étonnement, nous l'avons déjà, hélas, oublié ou occulté. Faisons une expérience simple. Nous regardons un bâtiment de l'autre côté de la rue. Nous faisons l'inventaire de ses dimensions et de ses particularités architecturales, mais où est son être ? Car, après tout, il *est*. Le bâtiment *est*. S'il y a une chose qui lui appartient, c'est bien son être, et cependant nous ne le trouvons pas en lui. Les idéalistes soutiendraient qu'il est le produit de notre construction intellectuelle, projeté là devant nous. Mais Heidegger invoque la simple perspicacité du sens commun : « Le bâtiment se dresse là, même si nous ne le regardons pas. C'est seulement parce qu'il *est* déjà que nous pouvons le trouver. » Avant de faire acte de connaissance, il faut reconnaître d'abord sa présence.

L'être de ce bâtiment, on peut pour ainsi dire le flairer et on en garde souvent encore l'odeur dans les narines au bout de plusieurs décennies. Cette odeur nous donne l'être de cet étant d'une façon beaucoup plus immédiate et véritable qu'aucune description ou visite ne peut le faire. Mais d'autre part l'existence du bâtiment ne repose pourtant pas sur cette odeur qui flotte quelque part dans l'air¹.

Cette expérience des sens est tout à fait essentielle. Mais elle est vite recouverte par la considération instrumentale qui

1. *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967, traduction Gilbert Kahn, p. 45.

nous renvoie au fait que le bâtiment a une fonction et que cette dernière rend compte de sa présence.

Mais prenons l'exemple d'une montagne, qu'est-ce qui fait son « être » ? Il ne s'agit pas que d'une tache de couleur sombre qui détonne sur le fond du ciel bleu. Elle a une épaisseur qui semble s'avancer vers moi. Aurai-je défini sa présence quand j'aurai énoncé l'origine géologique de son surgissement, puis son érosion ? Aurai-je défini sa présence quand j'aurai décliné tous ses composants chimiques, strate par strate, ou mesuré sa largeur, sa hauteur, évalué son poids ? Il y a une présence épaisse de la montagne, une présence colorée, une présence sombre et rocailleuse ou arrondie et herbue.

Peut-être faudra-t-il compléter notre description en donnant des précisions sur ce qu'elle représente actuellement pour les habitants, en termes de ressources agricoles ou de loisirs. On pourra également considérer son utilité en termes de connexion (antennes, etc.). Pourtant son être transcende toutes ces perceptions car, une fois de plus, avant que nous portions vers elle tous ces regards (doctes ou champêtres), il faut encore que sa présence se soit d'abord donnée « là ». Et cette présence ne tient pas à l'ensemble des composants que nous pourrions énoncer.

Ainsi, la première chose à faire face à l'Être est de se laisser envahir, d'être réceptifs à ce que cette présence des choses est susceptible de produire : la masse de la montagne, le miroitement de la lumière à la surface d'une mer calme, la brume envahissant les rives d'un lac. Les choses se donnent à nous et nous remplissent.

Nous pourrions croire que seule notre sensibilité produit ici cette impression d'un être des choses qui se donne. On croit que la connaissance des choses est initiée par nous. Nous nous intéressons par exemple à ce cendrier ou à cette partie du paysage. Nous sommes ceux-là mêmes qui mobilisons notre

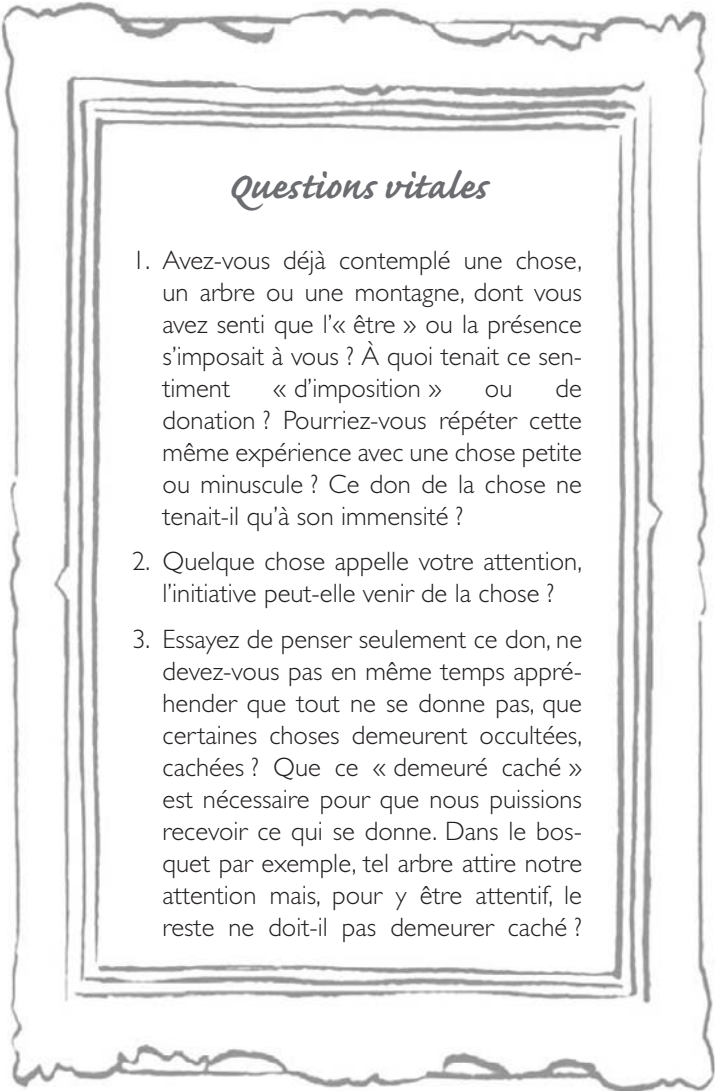
attention, croyons-nous. Mais le langage trahit cette conception quand nous disons, par exemple, que quelque chose « nous attire ». Un écrivain phénoménologue, Witold Gombrowicz, expliquait avec humour et justesse que si vous regardez le cendrier puis que vous tourniez votre regard vers autre chose, alors parfait, tout va bien pour vous. Mais si, sans aucune raison apparente, vous revenez au cendrier, si ce cendrier exige de vous que vous le remarquiez, alors là tout change, là commencent pour vous les ennuis. Les choses exigent de nous que nous nous rendions disponibles à elles. Les choses appellent notre attention. On ne les remarque pas, alors elles se font remarquer. Comment ! l'instigatrice de notre pensée serait la chose et non nous-mêmes ?

Nous croyons à tort que les choses sont telles que nous les percevons : l'arbre derrière la fenêtre est tel que je le vois, tel que je pourrais le photographier. Mais regardez ce qui se passe si nous analysons un autre type de chose, une ruine par exemple. Devant nous, cette ruine est constituée de vieilles pierres, d'une forme érodée et de désordre. Cependant, en l'observant, nous constatons que le monde ancien auquel elle appartenait au temps de son faste est présent en elle. Cette ruine est porteuse du monde qui était le sien, comme le monde romain s'il s'agit d'une ruine romaine. Ce monde est « là », pourtant nous serions bien en peine de dire où il se trouve vraiment dans ce tas de pierres. C'est donc que le passé des choses s'offre à nous dans les choses sans y être à proprement parler perceptible. Ce qui se donne est bien là mais sous un autre mode. Heidegger cherche à nous rendre disponibles à ce constat. De la même manière, en observant des adolescents, nous pouvons souvent sentir, sous la forme encore indéterminée de leurs traits, s'inscrire l'adulte qu'ils seront. C'est une présence insaisissable, « là » sans y être. Les choses donnent à percevoir au-delà donc de ce qui est simplement

présent devant nous, sous nos yeux, posé là. Étrange présence des choses !

Se rendre disponible à ce qui se donne !

Nous sommes bien obligés de faire la différence entre ce qui est là, posé devant nous, comme cet ensemble de pierres constituant une ruine, et ce qui est « là » sans être directement perceptible et qui pourtant fonde le sens de nos perceptions et exerce son influence sur elles. Cette différence entre ces deux présences est ce que Heidegger nomme la « différence ontologique ». Penser l'Être suppose donc de dépasser les perceptions premières provoquées par un objet – l'étant – pour accéder à cette *présence-absence* qui y est aussi – l'Être. Il faut donc penser l'Être en termes de don. D'ailleurs, Heidegger le définit comme *es gibt*, qui se traduit par « il y a », ou littéralement « ça donne ». Mais nous ne pouvons pas nous rendre disponibles à cela si nous regardons les choses uniquement comme des outils ou des objets utiles. Si nous considérons la ruine comme un terrain de jeu ou un abri possible, alors le monde ancien qu'elle porte en elle ne s'offre pas. Pour s'enrichir au contact des choses, il convient donc d'abandonner à leur égard notre attitude intéressée et tournée uniquement vers l'action pour développer au contraire une attitude contemplative. Il est nécessaire de veiller à ce qui s'offre et à ce qui se donne pour ne pas être condamnés à nous ennuyer en trouvant que les choses « nous laissent vides ». Nous devons nous mettre à disposition de ce don.



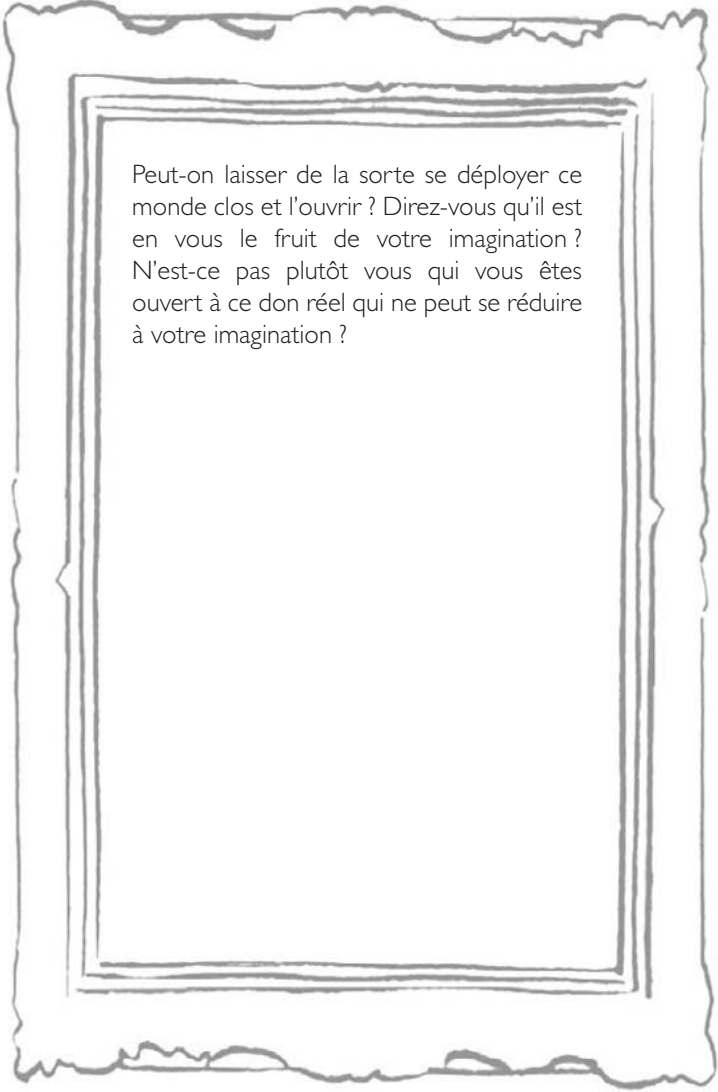
Questions vitales

1. Avez-vous déjà contemplé une chose, un arbre ou une montagne, dont vous avez senti que l'« être » ou la présence s'imposait à vous ? À quoi tenait ce sentiment « d'imposition » ou de donation ? Pourriez-vous répéter cette même expérience avec une chose petite ou minuscule ? Ce don de la chose ne tenait-il qu'à son immensité ?
2. Quelque chose appelle votre attention, l'initiative peut-elle venir de la chose ?
3. Essayez de penser seulement ce don, ne devez-vous pas en même temps appréhender que tout ne se donne pas, que certaines choses demeurent occultées, cachées ? Que ce « demeuré caché » est nécessaire pour que nous puissions recevoir ce qui se donne. Dans le bosquet par exemple, tel arbre attire notre attention mais, pour y être attentif, le reste ne doit-il pas demeurer caché ?

Pensez-vous que c'est vous par votre activité mentale qui occultez le reste ou que c'est cet arbre précisément qui s'impose à vous ?

Philo-action

Essayez de penser une chose comme se donnant à vous. Essayez de penser cette chose comme se déployant dans votre perception. Comment ? me direz-vous. Un film, sur le moment, offre une petite part de lui-même, ce n'est qu'au fil du temps, en pensant à ce film que ce qui avait été perçu commence à se déployer. Ne pouvons-nous pas dire qu'il en est de même de toute chose : un ensemble d'arbres n'est au départ qu'un nombre d'arbres ; mais peut-on laisser se déployer en nous progressivement ce monde interne que nous ne percevons que par bribes, les oiseaux qui y logent, le jeu de la lumière, le sol humide dans lequel s'enfoncent les racines, etc ?



Peut-on laisser de la sorte se déployer ce monde clos et l'ouvrir ? Direz-vous qu'il est en vous le fruit de votre imagination ? N'est-ce pas plutôt vous qui vous êtes ouvert à ce don réel qui ne peut se réduire à votre imagination ?

Le grand péril de l'oubli de l'Être

Hélas, nous concevons d'abord les choses en fonction de leur utilité plutôt que dans leur action de se donner. Nous manquons alors l'expérience originelle de ce qu'est l'Être en le réduisant à n'être qu'un moyen pour nos propres fins. Le catastrophisme de notre époque autour du réchauffement de la planète et du développement durable révèle une détresse de l'homme provoquée par l'oubli de l'Être. La responsabilité de ce désastre incombe à notre intelligence technicienne.

Qu'est-ce que le « *Gestell* » ?

L'essence de la technique moderne repose dans le *Gestell*. Ce mot vient de *Ge*, qui signifie « rassemblement », et de *Stellen*, « mettre en place pour rendre disponible ». Ce terme pourrait être traduit par « dispositif » et il désigne plus largement le dessein actuel de la technique. La technique a existé bien avant l'ère industrielle et le XX^e siècle, mais la *techné* chez les Grecs ne faisait pas alors directement référence à la sphère du « fabriquer », mais à celle du savoir. L'objet est d'abord conçu par l'artisan qui envisage sa matière, sa forme et son usage. Il est ensuite réalisé selon un procédé particulier. C'est ce savoir-faire qui permet à l'objet de devenir présent et d'être « décelé ».

C'est comme décèlement, non comme fabrication, que la techné est une production¹.

1. *Essais et conférences. La question de la technique*, Gallimard, 1958, traduction André Préau, p. 19.

La technique est une des façons multiples pour l'homme de se tenir dans l'*alétheia* – c'est-à-dire littéralement le « dévoilement » –, dans un savoir, de découvrir le monde et de le représenter.

Peut-on encore dire cela de la technique moderne ? Nous assistons au contraire à un événement historique sans précédent. La technique réquisitionne désormais la nature tout entière. Or, cette réquisition relève d'un véritable défi, celui de rendre disponible toute chose à une seule fin consummatrice. Le décèlement opéré ici consiste davantage en un dispositif de mise à disposition.

Celle-ci a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi libéré est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à son tour commué. Libérer, transformer, accumuler, répartir, commuer sont des modes du décèlement¹.

Le *Gestell* rend toute la nature disponible, depuis le réservoir d'énergie qu'elle représente au départ jusqu'à sa transformation en biens de consommation. La consommation n'est plus la satisfaction d'un besoin naturel. Elle se réduit à être un moment à l'intérieur d'un processus dans lequel les besoins sont eux-mêmes produits.

Le monde apparaît dans sa nouvelle « vérité » comme *Bestand*, stock ou fond disponible, qui peut à tout moment être employé et consommé. La disponibilité dans le cadre de l'extrême fluidité organisée du processus technique, tel est l'horizon à partir duquel se décèle toute chose. L'espace est rendu disponible grâce à des transports accessibles à tous. Les terres inexplorées se réduisent d'autant. Les transports sont des dispositifs. Et l'homme, que devient-il dans tout ça ?

1. *Ibid.*, p. 22.

La mise à disposition de l'homme, le danger suprême

L'homme est lui-même rendu disponible. Il devient une simple pièce parmi d'autres dans le grand cycle en marche accélérée de la disponibilité. Il suffit d'évoquer le vocabulaire actuel qu'on lui associe : matériel humain, ressources humaines, consommateur cible, produit du génie génétique, etc.

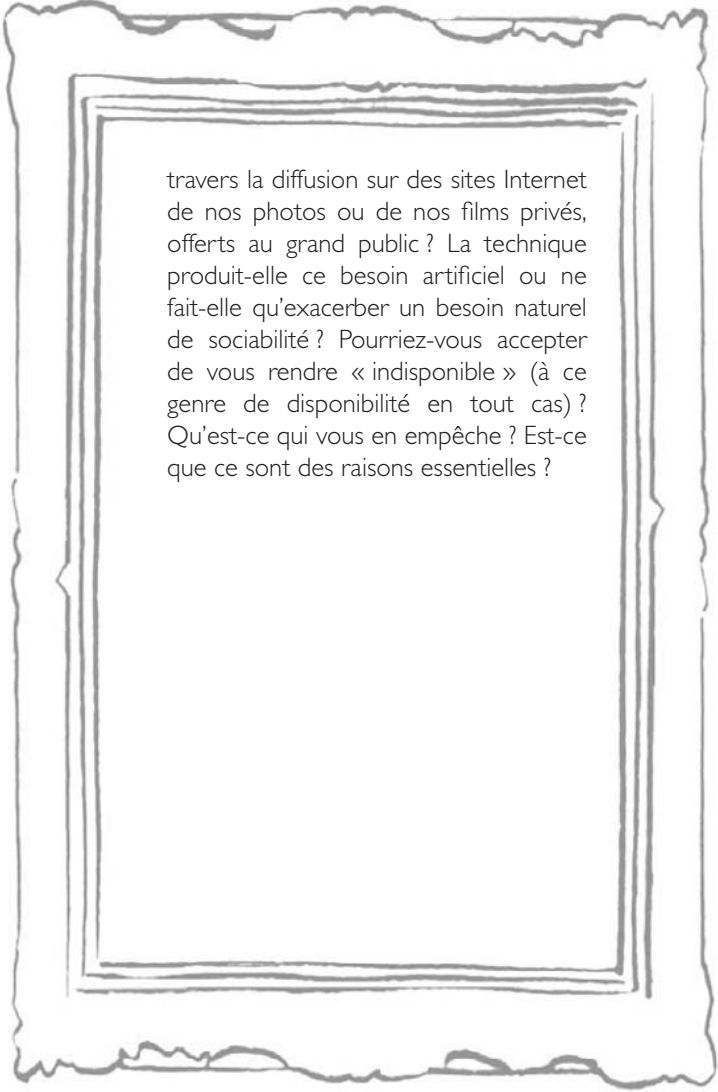
La technique comme *Gestell* est le danger suprême. Elle menace la nature de destruction et n'épargne pas l'homme lui-même. À la suite de Heidegger, Hannah Arendt dénonce ce danger comme la logique dévoratrice du monde de l'*Homo faber*. L'homme, qui se percevait « seigneur de la terre », devient esclave. La maîtrise technique est le signe d'une impuissance fondamentale. C'est un renversement, le dessein de contrôle se transforme en désastre, le planifié en accident. L'homme aurait dû s'interroger sur son destin mais, confronté à cette situation, il conforme son être au *Gestell* sans aucune question. Les sites comme « Facebook » par exemple rendent accessibles à tous et notamment aux publicitaires les données personnelles des utilisateurs. En ce sens « Facebook » est un dispositif, un *Gestell*. Sommes-nous seulement conscients de ce phénomène ? Non. Notre intelligence, en devenant technique, nous fait voir uniquement les intérêts immédiats, l'efficacité et l'aspect pratique. Nous croyons gagner des avantages sans réaliser que nous participons ainsi à un vaste processus dangereux. D'où l'urgence qu'il y aurait à savoir ce que toutes ces techniques, si bénignes qu'elles paraissent, modifient dans notre comportement et notre vision du monde. À quoi ou à qui servent-elles en fin de compte ?

Dans notre monde, l'homme est la mesure de toute chose, tout dépend ultimement de lui. Heidegger dénonce cette proposition. Au fond, la manière dont nous abordons le

désastre écologique est encore aveuglée par la toute-puissance du *Gestell* et ne présage aucun salut. Car, si le sort de la planète dépend encore de notre habilité technicienne (mesures, rapports d'expertise, études scientifiques, inventions de nouvelles technologies « non polluantes », meilleure maîtrise des effets pervers), le péril et sa cause technique ne sont pas compris et rien n'est changé... La volonté de maîtriser le monde impose toujours la même logique dévoratrice du monde. Impossible de se libérer du *Gestell* dans un monde où tout est « sous contrôle », dans un monde où « tout fonctionne ». Même les dieux sont réduits à des idoles qui servent à nous apaiser ou à nous fournir des explications. Ils sont ainsi privés de leur divinité. Nous sommes donc en proie à une grande déréliction dont nous n'avons pas conscience. Il n'y a pas de solutions technicistes, les seules qui soient pourtant admises aujourd'hui.

Questions vitales

1. Repérez les dispositifs mis en place dans votre quotidien et surtout dans votre profession pour rendre présents et disponibles les choses, les individus, le temps, les ressources, les informations. Ces dispositifs peuvent être de toutes formes : des machines, des procédures, des planifications, des organisations spécifiques dont le but est de « mettre à disposition ». Parvenez-vous à les repérer ? S'ils semblent nous faire gagner en efficacité dans nos tâches, qu'est-ce qu'ils nous font perdre ?
2. D'où vient ce besoin que nous avons d'être en permanence « présents », en contact, *via* les moyens techniques : présents par le téléphone portable, par l'iPod, par l'ordinateur avec MSN ou Skype, présents dans les chats, les forums de discussion, présents sous un appareil vidéo, une webcam, présents à



travers la diffusion sur des sites Internet de nos photos ou de nos films privés, offerts au grand public ? La technique produit-elle ce besoin artificiel ou ne fait-elle qu'exacerber un besoin naturel de sociabilité ? Pourriez-vous accepter de vous rendre « indisponible » (à ce genre de disponibilité en tout cas) ? Qu'est-ce qui vous en empêche ? Est-ce que ce sont des raisons essentielles ?

Habiter le monde en penseur et en poète

Penser autrement, penser une autre façon d'habiter la terre devient une urgence. Pour cela, il faut revenir au sens originel de *poiésis* qui signifie à la fois « production » et « poésie ». L'oubli de l'Être est aussi l'oubli pour nous de notre être. Pour résister à cet oubli, il faut retrouver l'expérience originelle, celle de la gratuité d'un don, de la création que seule la poésie est apte à saisir.

Vivre en poète

Seule la poésie nous apprend à penser. Le mot allemand *Dichtung* signifie étymologiquement « montrer ». La poésie montre d'abord les choses libérées de l'uniformisation du regard utilitaire. Un extrait du célèbre *Savon* de Francis Ponge (1967) nous indique qu'il est possible de regarder autrement nos plus communs outils :

Si je m'en frotte les mains, le savon écume, jubile...
Plus il les rend complaisantes, souples,
liantes, ductiles, plus il bave, plus
sa rage devient volumineuse et nacrée...

Pierre magique !
Plus il forme avec l'air et l'eau
des grappes explosives de raisins
parfumés...
L'eau, l'air et le savon
se chevauchent, jouent

à saute-mouton, forment des
combinaisons moins chimiques que
physiques, gymnastiques, acrobatiques...
Rhétoriques¹ ?

La poésie montre pour la seule joie de montrer. Elle donne à voir le monde dans une attitude de joie contemplative et jubile devant sa présence gratuite et insolite, comme dans ce poème. La poésie réveille cet émerveillement que nous avons oublié dans notre ennui. Commentant la poésie de Hölderlin intitulée « Retour », Heidegger écrit qu'être poète signifie être dans la joie, abriter en parole le secret de la proximité au plus-joyeux. La joie naît lorsque nous nous rapprochons du « don ». Ici le savon, libéré de sa réduction à l'utile, offre un monde de bulles, de combinaisons, de bave, de rage, etc. C'est ce monde ouvert et donné qui nous met en joie.

La détresse de l'homme actuel vient de ce qu'il ne veut pas entendre qu'il n'est pas la mesure de toute chose. Dans les actions courantes, nous ne cessons de mesurer les choses, de leur décerner des valeurs, les réduisant sans cesse à leur mania-bilité, confirmant notre pouvoir sur elles. Nous pensons tout savoir ou tout pouvoir savoir. Nous avons l'ambition de plier l'Être à nos théories et à nos jugements de valeur. Comme Protagoras, que Platon dénonçait, l'homme se croit mesure de toute chose. Il oublie que la mesure est hors de lui dans l'Être. Il se crispe sur le donné au lieu de s'ouvrir. La poésie aurait par conséquent la vertu de nous rendre de nouveau disponibles à cette source du don et à la joie qu'elle procure.

1. Francis Ponge, *Le Savon*, Gallimard, 1992.

Réapprendre à penser

La poésie doit nous apprendre à penser. Le penseur peut se considérer comme celui qui recueille ce qui s'est donné. Penser n'est donc pas raisonner. Le raisonnement consiste en des opérations logiques qui supposent de déduire, d'induire ou de trouver des analogies. Or la chose n'a pas besoin d'être prouvée logiquement, elle doit d'abord apparaître et nous devons rester ouverts, attentifs à elle en son être même. Qui nous dit, après tout, que son apparition ne puisse pas être totalement contradictoire ou illogique ? Pourquoi l'Être devrait-il se soumettre à nos règles de logique ?

La seule règle du penseur est de laisser apparaître les choses en tenant compte de la part cachée qui demeure. Lorsque nous pensons devant une œuvre d'art, par exemple, nous savons que le jugement que nous émettons sur elle n'est pas définitif, qu'elle peut encore susciter en nous d'autres impressions ou qu'elle a la capacité de se dévoiler autrement. Ce temps qu'elle mettra à se dévoiler exige de nous une ouverture attentive. Le penseur n'est pas un raisonneur mais un « montreur ». En effet, on voit que dans l'acte de montrer il y a cette tenue à distance et cette attente nécessaires au dévoilement. C'est exactement la manière dont procède aussi Heidegger lorsqu'il ne cherche pas à *expliquer* une tonalité affective mais à *éveiller* pour la *montrer*.

Penser, c'est être à l'écoute de ce qui se manifeste comme de ce qui se réserve ; c'est veiller à maintenir l'écoute afin d'être vigilant à l'égard de la part secrète qui peut se dévoiler. Nous avons cette attitude à l'égard d'une personne qui nous intrigue : nous n'allons pas tout de go lui demander si nos perceptions lui correspondent vraiment : « Es-tu bien telle que je te vois ? », d'ailleurs est-elle la mieux placée pour répondre ? Nous recueillons plutôt des impressions même infimes et nous émettons des hypothèses, tout en admettant

que de nouveaux éléments d'observation pourraient invalider celles-ci. Nous restons attentifs à ses aspects cachés et à ce qui prend du temps à se révéler. Nous restons à l'affût et patients. La pensée, on le voit ici, est proche d'une écoute désirante. Ce qui se retire, la part cachée, entretient notre attirance et permet ainsi à notre intérêt de rester en éveil. Ce que nous venons de décrire d'une personne qui nous intrigue, nous devrions l'appliquer selon Heidegger à toute chose digne d'être pensée.

Se laisser approprier par l'événement

Cette attitude du penseur qui ne préjuge de rien, se met à l'écoute et laisse se manifester les choses telles qu'elles se donnent est celle du délaissement. C'est l'attitude opposée à la volonté de maîtrise et de toute-puissance techniciennes. Nous devons laisser advenir ce qui s'offre et être soucieux de notre disponibilité à son égard.

Pour parvenir à cette attitude, nous devons déjà nous libérer de la recherche des causes, afin de recueillir ce qui se donne, comme il se donne. Il faut donc fuir le « pourquoi » et accepter l'absence totale de cause déterminante. Autrement, nous aurions tendance à expliquer les choses à partir de leurs causes au point de ne plus les contempler en elles-mêmes. Tel est l'enseignement des vers du mystique Angelus Silesius, que reprend Heidegger :

**La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit,
N'a souci d'elle-même, ne désire être vue¹.**

1. Vers d'Angelus Silesius extraits de poésies spirituelles rassemblées sous le titre : *Le pèlerin chérubinique. Description sensible des quatre choses dernières*, 1657.

Le don, dans sa gratuité, est irréductible à tout effort de rationalisation. Il est ce qui rend possible ; il est cet « il y a ». Il y a une rose, il y a une floraison. Cet « il y a » suggère un événement possible et gratuit – sans cause. Or, pour que quelque chose soit possible, il faut qu'il y ait un événement fondateur. Un amour, par exemple, naît de la joie d'une rencontre : cette dernière est un événement qui fut, aurait pu ne pas être et n'a pas de cause fondamentale. Les amoureux sont comme « pris » par l'événement de leur rencontre. Heidegger parle d'« événement appropriant », non pas au sens où nous serions possédés ou envoûtés par l'événement mais au sens où nous devenons proprement nous-mêmes à travers cet événement. Si nous nous mettons à lutter pour des droits – des sans-papiers, des homosexuels, des journalistes –, cela suppose qu'un événement nous a propulsés ainsi dans la lutte, nous a « fondés » comme militants. Nous ne nous décidons pas un matin, soudain, à militer pour quelque chose. L'événement nous prend malgré nous et, par sa force, nous déployons le pouvoir qui nous est propre. Il est donc essentiel d'en revenir toujours à l'événement appropriant comme la source originelle et vivifiante de ce que nous faisons, sentons et sommes.

Cet « il y a », cet événement appropriant définit, selon Heidegger, l'Être lui-même. Il est par conséquent essentiel de se tourner vers l'Être pour être pleinement et proprement soi-même. L'homme a pour tâche sur cette terre de veiller sur ce don, de lutter contre la menace de son oubli. Il a pour mission de « devenir le berger » de l'Être.

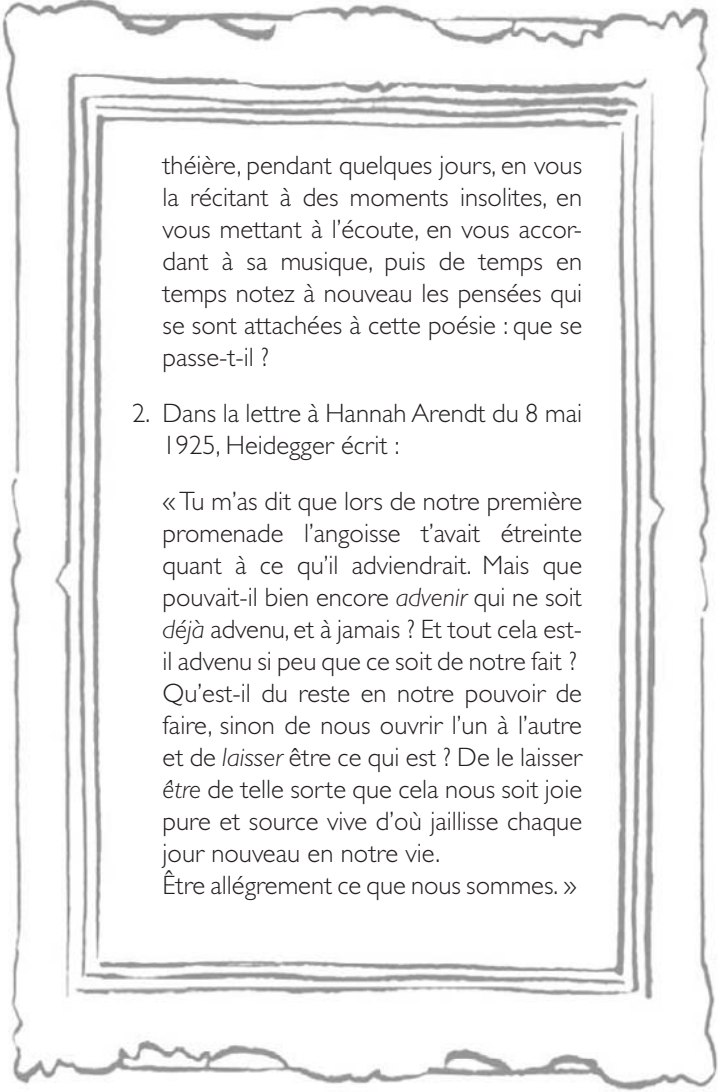
Questions vitales

1. Laissez-vous parfois la parole d'autrui vous envahir, vous habiter, sans y répondre immédiatement ou sans lui faire un sort ?
2. Face à la part cachée d'un proche, comment réagissez-vous ? Essayez-vous de savoir en permanence ce qu'il pense, sent et désire, en le lui demandant, afin de réduire le plus possible cette part qui se dérobe à vous, ou restez-vous attentif à ce qui pourrait apparaître de nouveau ?
3. Un être aimé (ami, parent, amant) vous manque. Mais cette absence ressentie, qu'elle soit diffuse ou poignante, n'est-elle pas une manière pour lui de se donner à vous, d'être *présent* sur un autre mode ? Quelle est cette présence ? Est-il présent sous la forme de souvenirs figés à l'image de ces diapositives que vous vous projetez en son absence ou

est-ce toute votre relation qui continue à vivre sur un autre mode ? N'est-ce pas en effet l'occasion d'une reprise du passé de la relation, une occasion de revivre avec joie ce qui fut entre vous, de réentendre des paroles de complicité, des vœux émis que vous aviez oubliés et qui apparaissent chargés de promesses à venir ? Ce retrait n'est-il pas l'occasion aussi de se projeter dans l'avenir ensemble, de prendre conscience de ce qu'on voudrait voir advenir dans la relation ? Cette absence n'est-elle pas bénéfique au fond et le retrait dans une relation, n'est-il pas aussi nécessaire que la présence ?

Philo-action

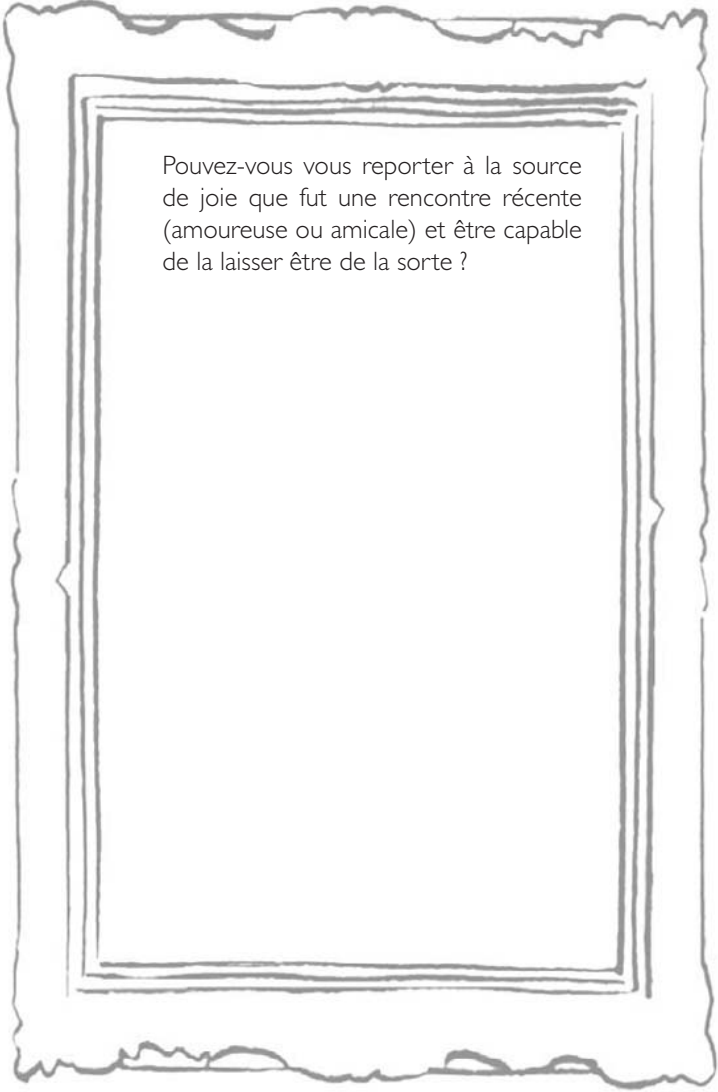
1. Apprenez par cœur une poésie inconnue, notez ce qu'elle vous évoque de prime abord puis laissez-la infuser en vous comme un sachet de thé dans sa



théière, pendant quelques jours, en vous la récitant à des moments insolites, en vous mettant à l'écoute, en vous accordant à sa musique, puis de temps en temps notez à nouveau les pensées qui se sont attachées à cette poésie : que se passe-t-il ?

2. Dans la lettre à Hannah Arendt du 8 mai 1925, Heidegger écrit :

« Tu m'as dit que lors de notre première promenade l'angoisse t'avait étreinte quant à ce qu'il adviendrait. Mais que pouvait-il bien encore *advenir* qui ne soit *déjà* advenu, et à jamais ? Et tout cela est-il advenu si peu que ce soit de notre fait ? Qu'est-il du reste en notre pouvoir de faire, sinon de nous ouvrir l'un à l'autre et de *laisser* être ce qui est ? De le laisser être de telle sorte que cela nous soit joie pure et source vive d'où jaillisse chaque jour nouveau en notre vie.
Être allégrement ce que nous sommes. »



Pouvez-vous vous reporter à la source
de joie que fut une rencontre récente
(amoureuse ou amicale) et être capable
de la laisser être de la sorte ?

Éléments d'une vie

Il existe des vies qui n'appartiennent plus tout à fait à leur auteur ; on les appréhende par le prisme des témoignages, elles conservent une part irréductible de mystère. La vie de Heidegger, plus que toute autre, est de celles-là.

Occupé sa vie durant à la seule question de l'Être, Martin Heidegger ne s'est jamais attardé à parler de son existence singulière. Celle-ci bascule pourtant en 1933, avec l'accusation de nazisme qui colle depuis à son nom. Mais avant de comprendre comment un destin ombragé advient, commençons par le début...

Martin Heidegger naît en 1889 à Messkirch en Bade. Il est le fils du tonnelier et sacristain Friedrich Heidegger et de Johanna, née Kempf. Après son baccalauréat en 1909, il s'intéresse à la théologie avant de se tourner définitivement vers la philosophie en 1911. Il se marie en 1917 avec Elfride Petri, dont il aura deux garçons. Dès 1919, il devient l'assistant d'Edmund Husserl à l'université de Marbourg et, en 1923, il est nommé professeur ; des étudiants aussi célèbres que Hannah Arendt, H.G. Gadamer, H. Jonas, W. Szilasi et H. Weiss suivront ses cours.

Très vite, la rumeur se propage : grâce à un nouveau professeur la pensée est redevenue vivante, libérée du devoir d'érudition universitaire qui l'étouffait. Cette prouesse tient à la

manière inédite dont Heidegger, dans ses cours, interroge les philosophies anciennes : non plus en nous parlant de Platon par exemple, mais en repensant *avec* Platon.

Dans un discours prononcé en 1969 pour le quatre-vingtième anniversaire de Martin Heidegger, Hannah Arendt témoigne :

Car le renom de Heidegger est plus ancien que la publication de *Être et Temps* en 1927, et il est même permis de se demander si le succès de ce livre – non seulement l'impression qu'il produisit immédiatement, mais surtout son extraordinaire effet à long terme, à l'aune duquel bien peu de publications de ce siècle sont susceptibles de se mesurer –, si ce succès aurait tout bonnement été possible sans, comme on dit, le succès professoral qui l'avait précédé et qu'il ne faisait que confirmer, du moins dans l'esprit des étudiants d'alors.

Il y eut quelque chose d'étrange dans cette première gloire, plus encore peut-être que dans celle de Kafka au début des années vingt, ou dans celle de Braque et Picasso au cours de la précédente décennie. Ceux-ci également étaient inconnus du public, au sens courant du terme, et pourtant ils exerçaient une influence extraordinaire. Mais, dans le cas de Heidegger, il n'existait rien qui pût étayer la renommée, aucun écrit, sinon des notes de cours qui circulaient de main en main ; et les cours traitaient de textes universellement connus, ils ne contenaient aucune doctrine susceptible d'être restituée et transmise. Il n'y avait là guère plus qu'un nom, mais ce nom se propageait à travers toute l'Allemagne comme la rumeur du roi secret. (...)

Je disais qu'on suivait la rumeur pour apprendre à penser, et ce qu'on éprouvait alors, c'était que le penser comme pure activité, c'est-à-dire ce qui n'est mis en mouvement ni par la soif de savoir ni par le besoin de connaissance, peut devenir une passion qui n'étouffe pas les autres capacités et les autres dons mais les ordonne et les gouverne. Nous sommes tellement habitués aux vieilles oppositions de la passion et de la raison, de l'esprit et de la vie, que l'idée d'un penser *passionné*, dans lequel Penser et Être-Vivant deviennent un, nous étonne quelque peu.

Heidegger se consacrera toute sa vie à ce « penser passionné », travaillant souvent dans le chalet de Todtnauberg, en pleine Forêt-Noire, y écrivant ses cours et ses œuvres. Son œuvre complète comptera plus de 100 volumes. On aurait pu dire de lui ce qu'il déclarait lui-même d'Aristote : « Il naquit, il travailla et il mourut », si les « affaires humaines » n'avaient rattrapé ce penseur solitaire en 1933 pour donner un autre cours à son existence.

Le 21 avril 1933, Martin Heidegger est proposé et élu à l'unanimité par tous ses collègues au poste de recteur de l'université de Fribourg. Jean Beaufret écrit au sujet de cette nomination :

Heidegger accepte à son corps défendant la mission redoutable d'administrer, à titre d' élu, l'université dans son rapport avec les pouvoirs publics, ce qui exige de lui qu'il soit agréé par ceux-ci pour pouvoir assurer comme recteur l'autonomie de l'université dont il proclame dans son principe le caractère « autocéphale » dans son discours du 27 mai 1933¹.

Les pouvoirs publics à cette date, rappelons-le, étaient constitués des fonctionnaires nazis, Adolf Hitler ayant été nommé chancelier de la République le 30 janvier 1933. Heidegger en tant que recteur d'université est ainsi contraint de faire des discours d'allégeance au parti en place : c'est le fameux « Discours du rectorat² ». Il démissionnera très vite de sa fonction en février 1934. De cet engagement, il dira plus tard à son ami et biographe H.W. Petzet qu'il a été « la plus grande stupidité de sa vie ».

1. Dominique Le Buhan, Eryck de Rubercy, *Douze questions à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier-Montaigne, 1983.

2. Du 27 mai 1933, que l'on trouve sur Internet ou publié, pour se faire une idée par soi-même.

Pourquoi s'être engagé alors ? Il dit avoir eu l'espoir en prenant ces responsabilités de changer l'université allemande et l'essence de l'enseignement, trop cloisonné selon lui, et faisant une part trop belle à un enseignement des sciences tourné vers une utilité technique ou politique immédiate. Il se rendra compte très vite de l'impossibilité de réaliser son projet, du fait de la résistance de ses collègues et du pouvoir en place. D'où sa démission à peine dix mois après sa prise de fonction.

Le philosophe a-t-il adhéré aux thèses nazies ? Martin Heidegger a toujours pris position contre le biologisme sommaire et primitif de Rosenberg, qui fondait la doctrine raciale du nazisme. Dans son cours sur Nietzsche, professé en 1936, il critique la « prise en main autoritaire de la masse biologique et de la race dans un peuple ». Dans l'interview donnée au *Spiegel* en 1966, publiée à titre posthume – à sa demande –, il dira les compromissions qu'il a toujours refusées, en interdisant notamment un affichage antisémite. Pourquoi alors avoir fait allégeance au parti dans ses discours comme recteur ? N'était-ce qu'une prudence de fonctionnaire ? Il avoue s'être laissé entraîner, abuser, en ce début des années 30, par l'idée trop abstraite d'un socialisme allemand. Il a cru qu'un nouveau destin du peuple allemand se libérant de la SDN (Société des nations) était possible et salvateur, comme beaucoup d'Allemands, d'intellectuels l'ont cru à l'époque. Nous pouvons regretter que le plus grand penseur du XX^e siècle ait manqué de perspicacité au point de ne pas pressentir, anticiper ce qui était en train de se passer... Il dira pour se défendre que l'on a tendance à juger les événements de 1933 au regard de ce qu'on sait à partir de 1937, mais à l'époque il manquait d'horizon pour juger la vraie nature du mal, pour voir à quel point triomphait déjà le nihi-

lisme. Plus tard, avec ce qu'on saura de la Shoah, la honte et une ultime dignité exigeaient, dira-t-il, de se taire.

Heidegger fut interdit d'enseignement de 1945 à 1951, date à laquelle il fut en quelque sorte « réhabilité ». Aujourd'hui encore son nom est entaché, en témoignent les polémiques qui resurgissent de manière récurrente autour de cette question. Il continua de travailler à son œuvre, fit des rencontres riches, celle de Georges Braque, de René Char, de Paul Celan, entre autres. Il meurt le 26 mai 1976. Sur la pierre tombale du cimetière de Messkirch où il gît, est inscrite comme épitaphe une phrase qu'il avait consignée dans l'*Expérience de la pensée* : « La marche à l'étoile, rien que cela. »

Guide de lecture

Œuvres de Heidegger

Être et Temps, Gallimard, traduction de François Vezin, 1986.

C'est l'œuvre majeure de Heidegger, mais qui n'est guère facile à lire du fait de la complexité de la langue. À tenter cependant...

Questions I et II, Gallimard, 1990. *Questions III et IV*, 1990.
Essais et conférences, Gallimard, 1980.

Une approche de textes courts et relativement clairs sur toutes sortes de sujets : la technique, l'art, la poésie, la vérité, la philosophie, la métaphysique, le principe de raison, etc. On trouvera dans le tome des *Questions III et IV* « La Lettre sur l'humanisme », qui permet de mieux comprendre le rapport de l'homme à l'Être.

Trois ouvrages qui constituent un très bon moyen de s'initier à cette pensée sans trop se décourager...

Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1986.

Le titre de cette œuvre est en soi merveilleux. Ce sont aussi des textes courts, mais plus complexes que dans les trois ouvrages cités précédemment parce que Heidegger y interroge d'autres philosophes...

Introduction à la métaphysique, Gallimard, 1987.

Afin de s'initier davantage à la question de l'Être, que nous n'avons pas assez explorée dans notre cheminement autour de l'authenticité...

Commentaires et aides à la lecture

Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Éditions du Cerf, 1985.

Afin de reprendre les concepts majeurs de la philosophie de Heidegger et son cheminement de pensée ; ouvrage didactique, clair et accessible.

Georges Steiner, *Martin Heidegger*, Champs-Flammarion, 2008.

Une approche plus intérieure de la pensée heideggerienne ; un texte plus foisonnant et très plaisant à lire.

Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1999.

Un cheminement dans l'œuvre de Heidegger à partir de cette question essentielle du temps ; ouvrage à la précision et à la rigueur tout universitaires, une incontournable référence sur le sujet.

N° d'éditeur : 3861

Dépôt légal : novembre 2009

Mettez du Heidegger dans votre vie !



Figure incontournable du xx^e siècle, Heidegger passe, auprès des non-initiés, pour un penseur obscur et inaccessible. Qu'il puisse nous aider à mieux vivre notre quotidien semble, soit une hérésie, soit une folle gageure. Pourtant, les interrogations que soulève sa philosophie sont au cœur de nos préoccupations intimes : comment devenir authentiquement soi ? Comment appréhender le temps pour qu'il cesse d'être notre ennemi ? Comment penser la mort afin qu'elle ne rende pas la vie absurde ? Comment choisir l'essentiel parmi toutes les possibilités qui nous sont offertes ?

Ce livre est une invitation à cheminer dans la pensée dense, riche, surprenante de Heidegger. Nous trouverons en chemin les moyens de vivre « au plus près de nous-mêmes », en redonnant à nos existences leur part de joie, de profondeur, voire de mystère.

CÉLINE BELLOQ est professeur de philosophie. Elle vit à Quito en Équateur où elle s'adonne corps et âme à l'andinisme.

Collection Vivre en philosophie

Des modes d'emploi pour appliquer concrètement les leçons des grands philosophes dans nos vies quotidiennes, intimes et sociales.