

Heidegger et la question de l'éthique : la construction d'un interdit

Didier Moreau

Volume 14, numéro 2, printemps 2004

Rencontres avec Heidegger

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801261ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Moreau, D. (2004). Heidegger et la question de l'éthique : la construction d'un interdit. *Horizons philosophiques*, 14(2), 1–26. <https://doi.org/10.7202/801261ar>

HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'ÉTHIQUE : LA CONSTRUCTION D'UN INTERDIT

La réflexion éthique contemporaine, quelles que soient son inspiration ou ses références, a été orientée de manière décisive par l'œuvre de Heidegger. Il est ainsi possible de considérer que la réception de ses ouvrages, même dans les plus profonds malentendus, a été la source de la reprise d'un certain nombre de problèmes et de questions que l'on pensait éteints ou oubliés dans la sphère morale. Cette importance de Heidegger est reconnue, certes, mais ce qui semble avoir été l'objet d'une attention moindre — et pour des raisons que l'on suppose plus tactiques que stratégiques de la part des auteurs —, reste l'examen des modalités précises selon lesquelles Heidegger impose cette rupture à la réflexion éthique. Cette rupture prend la forme d'un «interdit» dont Heidegger frappe la recherche de théories morales, comme des éthiques philosophiques, selon l'argument central que de telles recherches ne peuvent jamais atteindre le but qu'elles se proposent parce leur déploiement même est un obscurcissement du problème éthique. Nous proposons de reprendre cet examen de la manière dont Heidegger «construit» cet interdit à travers son analyse de la conscience morale (*Gewissen*) dans *Sein und Zeit*¹. Nous voulons montrer que, contrairement à une thèse un peu rapide, la construction de cet interdit n'est pas un coup de force spéculatif, mais au contraire la conclusion rigoureuse d'une démarche phénoménologique qui vise la cohérence jusqu'à la prise en compte du cercle herméneutique : en effet, lorsque l'analytique transcendante joue le jeu d'interpréter elle-même ce qui la fonde et la rend en même temps si difficile, elle découvre que l'expérience éthique est une structure fondamentale de la présence humaine, mais qui ne peut, pour cette raison même, qu'être obscurcie par la réflexion commune. Vingt ans après, la *Lettre sur l'humanisme*² rappelle clairement cet interdit, et c'est ce texte qui est souvent considéré comme l'origine même de l'interdit heideggerien, surtout pour la raison factuelle qu'il explicite la mésinterprétation sartrienne³ comme la mésaventure d'un philosophe qui s'est égaré malgré des avertissements peu audibles. Nous montrerons au contraire que ce coup d'arrêt de la *Lettre*

n'implique pas une remobilisation conceptuelle ou une reformulation problématique de la part de Heidegger : tout semble joué dès *Être et Temps*. À ce titre, la *Kehre* introduite dès l'*Introduction à la métaphysique*⁴ ne déplace pas, sur ce plan, le problème de l'éthique; elle contribue cependant à le clarifier. C'est ce que nous paraît attester l'interprétation qu'en fait Gadamer. Nous développerons ce qui a été souvent mal perçu dans la thématique heideggerienne et qui est un étayage mutuel, qui commence à se structurer dès *Être et Temps*, entre une critique des théories du sujet et une critique des théories «positives» de l'action.

Après avoir montré comment l'analyse heideggerienne interpelle les théories morales «métaphysiques», nous pourrions mieux comprendre le mode par lequel elle ouvre l'horizon de possibilité d'une réflexion éthique postmétaphysique.

Place de l'analyse de la conscience morale dans *Être et Temps*; les conditions d'un malentendu

La première partie d'*Être et Temps* analyse, on le sait, le *Dasein* dans sa quotidienneté et clarifie pourquoi il se trouve en déficit par rapport à son être-propre, qui ne sont pas ses possibilités existentielles, comme l'avaient compris certains commentateurs, mais sa structuration ontologique. C'est pourquoi la seconde partie tente le pari plus audacieux de remonter à cette structure originale du *Dasein* — «pour qui il y va en son être de cet être». Le retard inouï pris par la traduction française de cette seconde partie contribuera certainement à amplifier l'importance, dans l'histoire de la réception de l'œuvre, des commentaires s'appuyant sur la facticité, mais nous pensons cependant que le malentendu fondamental dont se plaindra Heidegger tient à autre chose, dont nous allons montrer l'importance. La seconde partie d'*Être et Temps* décide que les analyses de la facticité ne sont qu'un dégagement préalable de ce qui entraîne le *Dasein* dans le *dévalement* et que, ce travail effectué, il convient d'en entreprendre un second, plus difficile et plus essentiel, de dévoiler la structure originale du *Dasein*. Il y a, pour Heidegger, deux perspectives dans lesquelles le *Dasein* se structure ontologiquement : elles apparaissent grâce aux deux phénomènes par lesquels le *Dasein* échappe à l'emprise du «On» et découvre son pouvoir-être propre, la mort et la conscience morale (*Gewissen*). Heidegger les traite bien dans cette succession. Si l'on prend comme une condition irrécusable qu'une analyse ontologique définit sa méthode par la nature de son objet,

alors qu'une analyse ontique fait strictement l'inverse, en constituant l'objet comme une production de la méthode (§ 61, p. 362/303), il apparaît donc que l'analyse de la conscience morale atteint une structure peut-être plus «profonde» de ce qui relie le *Dasein* à l'Être. Il y a d'abord à cela une raison factuelle : le On peut masquer dans un recul permanent le phénomène de la mort : c'est une entreprise largement stabilisée. Mais s'il peut le faire, c'est qu'une raison autre est déjà à l'œuvre, qui est à rechercher au niveau de l'originalité ontologique elle-même. Dans l'attente, Heidegger dit que la conscience morale est attestation et, fait surprenant, *attestation immédiate*.

Une première tentative d'explication de ce primat ontologique de la *Gewissen* partirait de l'idée selon laquelle la temporalité du *Dasein* marche, en quelque sorte, «sur deux jambes» : le *souci*, pour Heidegger, est un mode structural du «rester en attente», qui sanctionne de manière définitive l'inachèvement de la condition du *Dasein*. Il n'y a pas d'essence de l'homme parce que le *Dasein* ne se structure que sur sa finitude : rester en attente de la mort, être en attente de la conscience morale; la mort clôt la série des phénomènes par la négation même du *Dasein*, la conscience morale en revanche crée ontologiquement les phénomènes en ouvrant leur «procession», dans la mesure où elle est un appel qui sera entendu comme *rappel* : chaque appel étant appréhendé phénoménalement par le *Dasein* qui le relie à l'horizon général du souci. Il en résulte qu'«on ne puisse faire l'épreuve ontique du *Dasein* tout entier», puisque la mort ne peut être éprouvée, mais qu'au-delà, comme on le précisera, l'appel de la conscience morale ne porte aucun savoir ni connaissance, et qu'ainsi l'accès à l'Être qu'il ouvre n'apporte aucune positivité. La finitude du connaître n'est plus une limitation : elle devient condition de la liberté, puisqu'il n'est pas dit, par la conscience morale, au *Dasein* ce qu'il doit faire.

A) L'analyse de la conscience morale

Dès le paragraphe 45, qui ouvre la deuxième section, Heidegger prévient : «Mais l'attestation d'un pouvoir-être propre, c'est la conscience morale qui la donne. Comme la mort, ce phénomène du *Dasein* exige de même une interprétation existentielle spéciale». Autant l'analyse de la mort ne pose pas de difficulté culturelle, autant l'analyse de la conscience morale introduit une rupture radicale relativement à l'interprétation classique de la tradition philosophique⁵. Mais toute rupture supposerait la continuité minimale qui assurerait

que l'on parlerait bien du même objet; or pour Heidegger, rien n'est moins assuré. En effet, une analyse ontologique de la conscience morale signifie un effacement complet de ce qui reste d'empirique dans une analyse phénoménologique. En effet, le *factum* de la conscience morale ne comporte pas de contenu empirique, dont on pourrait extraire une structure, comme le pensait le projet schelerien. Ainsi, une analyse ontologique de la conscience morale se sépare-t-elle radicalement d'une description psychologique d'états vécus comme d'une explication biologique cherchant les «causes» du phénomène. On rajouterait à l'heure actuelle : de toute explication sociologique, qui est du même rang; ce qui invalide *ipso facto* les tentatives d'un certain sociologisme des valeurs qui a cru trouver un point d'appui dans la «déconstruction» heideggerienne. Toutes ces tentatives échouent sur ce postulat fondamental : la conscience morale n'est pas objectivable comme étant, parce qu'une attestation propre du *Dasein* ne saurait être d'ordre ontique.

L'interprétation classique de la conscience morale fait d'elle une faculté psychique, assimilée soit au sentiment, soit à l'entendement, soit à la volonté ou bien encore à la combinaison variable de ces trois facultés. Mais leur suppression dans l'analyse a une conséquence importante : ce qui disparaît du même coup, c'est le substrat qui en rendait le jeu possible : la personne morale, le sujet psychologique. Précédemment, Heidegger avait évoqué la conception de Scheler en montrant en quoi elle excédait déjà ces instances : la personne est «l'accomplisseur» d'«actes intentionnels qui se relient entre eux par l'unité d'un sens» (§ 10). Il semble que l'interprétation schelerienne soit, pour Heidegger, assez proche du point de vue ontologique, sans pouvoir cependant y parvenir, du fait même de l'impasse dans laquelle l'analyse des valeurs va s'orienter⁶ : en effet, la personne accomplit les actes par lesquels elle se réalise; Elle n'en est pas l'auteur, au sens d'une instance productrice ou d'imputation, et ni les actes ni elle ne sont objectivés. En revanche, discriminer les actes consiste à faire le choix d'une personne en tant que personne-se-réalisant, et là est toute la difficulté de la perception des valeurs-de-personne qui informerait une telle décision.

La rupture que réalise Heidegger, dans le dépassement de la perspective de Scheler, est un renversement. Il ne s'agit plus de mettre en évidence un fait puis d'explorer une instance mystérieuse sous-jacente, mais au contraire, de saisir la conscience morale, comme pouvoir ontologique : «La conscience morale n'est pas un fait qui se

produit et apparaît quelquefois là-devant. (...) La conscience morale *découvre* (*es erschliesst*)» (§ 54, p. 325/269). On pourrait traduire qu'elle déverrouille, et ce qu'elle déverrouille, c'est le *Dasein* qui alors peut accueillir le phénomène⁷. Nous sommes désormais extrêmement éloignés des caractérisations traditionnelles de la conscience morale que l'on supposait discrète, aléatoire et fragile. Aussi le renversement de la tradition philosophique peut-il se parachever : la conscience morale ne dit rien de substantiel, ne délivre ni message ni précepte. Heidegger annonce : «L'appel de la conscience morale a le caractère de l'*interpellation* adressée au *Dasein* sur son pouvoir-être-soi-même le plus propre et cela de la manière qui en *appelle* à son être-en-faute le plus propre» (§ 54, p. 325/269). La difficulté dans laquelle s'engage Heidegger tient à ce que l'interprétation qu'il conduit, même si elle renverse l'interprétation traditionnelle, ne peut ni ignorer ni négliger ses résultats : le renversement doit donc reprendre à son compte les principaux concepts des théories morales classiques en les réinterprétant de manière cohérente entre eux, et pertinente malgré tout pour l'analyse existentielle. Ce qui ne peut, bien évidemment, que contribuer à renforcer les confusions fortuites ou les malentendus intéressés. Nous allons tenter de préciser, pour chaque concept classique, la réinterprétation qu'il subit.

L'appel

L'interpellation de la conscience morale porte sur le *Dasein* : «le *Dasein* s'entend toujours déjà» (§ 56). Ni voix extérieure, collective ou personnifiée, ni message divin, l'appel ne met nullement en scène une extériorité transcendante au *Dasein*; de même, ce n'est pas d'un «appel de l'Être» qu'il s'agit. Pour Heidegger, l'appel porte sur «la compréhension qu'a le *Dasein* de lui-même au milieu de lui-même». Mais il va plus loin encore : l'appel n'ouvre pas un nouveau domaine en vue de l'introspection subjective. La formule est brève mais radicale : «il est interpellé en vue du soi-même qui est le sien (*auf das eigene selbst*)» (§ 56, p. 329/273). Cette orientation rend impossible toute perspective de réflexivité : un sujet s'interpellant soi-même et sommé par la voix de la conscience morale de réfléchir sur son agir. Le *Dasein* n'est pas interpellé en vue de soi-même, mais du soi-même, non pas en direction d'une instance subjective, mais de son pouvoir-être propre. Si l'on peut encore en douter, il suffit de considérer les «effets» de l'appel sur la mondanéité du *Dasein* : «le *Dasein*-dans-le-monde est laissé sur place», le on s'effondre. Ce qui signifie très clairement que s'effondrent aussi les prétentions des

théories sociologiques de la morale et les psychologies du sujet à interpréter correctement la conscience morale : elles sont solidaires du On, elles sont parties prenantes dans l'entreprise du dévalement; toute interpellation aussi les «laisse sur place». Il y a donc un refus de la part de Heidegger des conséquences traditionnelles d'une explicitation de la conscience morale comme appel : refus de la subjectivation de ce qui est interpellé, refus concomitants d'une objectivation externe pour des savoirs positifs comme d'une objectivation interne sous la forme de l'introspection et de «l'examen de conscience». S'il y a une «réflexivité», elle ne dépasse pas la «sommation» d'être-soi-même faite au *Dasein*, et elle reste ainsi purement existentielle.

On comprend désormais ce que signifie le renversement heideggerien : il ne saurait y avoir de technique mobilisable pour la prise en compte de l'appel de la conscience morale. Réflexivité, introspection, autoanalyse retombent dans le on. Mais sans technique disponible, *il n'y a plus d'éthiques possibles*, au sens d'une pluralité de savoir s'y prendre avec soi-même comme sujet-objet de la conscience morale. Et toute tentative de construire un tel savoir participe à l'emprise du on : une éthique est un système de la moralité dont l'effet est la perte de vue par le *Dasein* de son pouvoir-être propre. Il y a une inspiration nettement pascalienne dans l'analyse de Heidegger, et l'articulation des autres concepts permet de s'en convaincre.

Le silence

Que dit en effet la conscience morale dans son appel? Le thème du silence que développe l'analyse va renforcer la critique de la réflexivité, mais à la fois comme *nachdenken* (interne) et comme *reflexieren* (externe), avec pour corrélat l'abandon de la Personne que réalise la critique du positivisme ontologique. La disparition de la subjectivation personnelle ouvre la voie à une nouvelle objectivation où une certaine analyse structurale trouvera sa perspective.

Heidegger dit que l'appel n'énonce rien, qu'il ne dit rien du monde. Il ouvre le «monologue intérieur» dont tout contenu informatif est exclu parce que «la conscience morale parle uniquement et constamment sur le mode du silence» (§ 56). Mais ce mode n'est pas celui qui préserverait un secret ou un mystère, accessibles seulement par initiation ou purification. L'appel de la conscience morale n'est pas une prémisse communicationnelle. Mais c'est précisément cette absence de message qui garantit la clarté de l'appel, car ce qui importe est la direction visée par l'appel. Aussi bien, Heidegger

suggère qu'il ne saurait y avoir de mésinterprétation de l'appel de la conscience morale, dans la mesure où toute interprétation est en soi un « marchandage avec soi-même » (*verhandelndes Selbstgespräch*) (§ 56), dans lequel le On fait tomber l'appel. À cette clarté de l'appel, assuré par le vide informatif, correspond l'indétermination radicale concernant « l'origine » de l'appel. Ni auteur ni décision, montre Heidegger, l'appel n'est ni causé aveuglément (biologie) ni produit par une quelconque volonté, qu'elle soit imputable à une transcendance (théologie) ou à une libre disposition du sujet. Certes, le *Dasein* interprète cette indétermination comme une manifestation dont il n'est pas partie prenante : la voix de la conscience morale semble bien étrangère et attester, de ce fait, qu'elle relèverait d'une puissance transcendante. La difficulté tient à l'absence de message, qui seul établirait un lien interpersonnel. Même l'hypothèse selon laquelle la transcendance ne serait qu'un effet de la méconnaissance que le *Dasein* a de lui-même, se trouve réfutée. Ce qui fait défaut à l'appel est l'intentionnalité, en vue de quoi il serait, à un moment nécessaire, adressé au *Dasein*. C'est bien là ce qui fonde l'impossibilité d'une interprétation de l'appel de la conscience morale : il ne provient pas d'une obscurité particulièrement élevée de la mondanité du *Dasein*, d'une absence de dégagement du cadre de l'action qui laisserait le *Dasein* dans le doute et l'expectative. Contrairement à l'interprétation classique, *l'appel ne concerne pas le plan de l'action*. Plus radicalement, il apparaît qu'il dissout ce plan : « le *Dasein*, dans la mesure où il s'entend d'abord et le plus souvent en s'explicitant à partir de ce qui l'occupe est ce qui est laissé sur place (*als was sich das Dasein zunächst und zumeist versteht in der Auslegung aus dem Besorgten her, wird vom Ruf überangen*) » (§ 57). On le comprend clairement alors : la conscience morale est en deçà de toute instance personnelle. Ce n'est pas une personne qui appelle, fût-elle divine, et ce n'est guère une personne qui se voit interpellée. Certes, Heidegger le dit : c'est le *Dasein* qui s'appelle lui-même, mais cet appel est arrachement au *weltlich*, et pour cette raison ne peut ni être prévu ni être décidé. Parce que le *Dasein* « tel qu'il s'entend lui-même » se trouve ici hors jeu, il n'est plus une instance qui se parle et qui s'écoute : il n'est plus personne. Mais pour autant ce n'est pas un vide qui se creuse, pour peu que l'on abandonne l'illusion du positivisme ontologique que Heidegger présente ainsi : « ce qui est doit être là-devant (*vorhanden*), ce qui ne se laisse pas démontrer objectivement comme étant là-devant n'est pas du tout (§ 57) ».

Esseulement et dérélction

C'est alors que Heidegger écrit la formule célèbre : «*Es ruft*», «ça appelle» (§ 57), dont on sait avec quel intérêt Jacques Lacan la considéra pour contrer la re-subjectivation de l'inconscient pratiquée par l'*ego-psychology* américaine. Si l'on reprend la critique du dogme ontologique, on comprend que le *ça* qui appelle n'est pas du fait même qu'il appelle, *vorhanden*, et qu'il ne peut être objectivé : il résulte d'une structuration différenciée du *Dasein*, dont Heidegger précise qu'il n'est pas «à la fois (*zumal*)» (p. 332/275) l'auteur de l'appel et l'interpellé. Cette structuration résulte, dans la lecture lacanienne, du travail de la Loi. Mais, dans l'analyse heideggerienne, *es ruft* est ce qui dépren le *Dasein* du *Man-selbst* et le place devant son être qui est «d'être et d'avoir à être». Ce qui signifie immédiatement pour lui, et l'on retrouve la thématique pascalienne, la dérélction et l'esseulement. Mais le déplacement conceptuel qu'ils subissent ici est très important : dérélction et esseulement ne sont plus des épiphénomènes qu'une herméneutique religieuse pourrait interpréter du point de vue d'un déficit interpersonnel. Car Heidegger ferme ici, assez discrètement, la boucle du *Dasein* et de la conscience morale; il le fait sous une curieuse forme interrogative : «Et si le *Dasein* se retrouvant au fond de son étrangeté était celui qui lance l'appel de la conscience morale? Rien n'y contredit, au contraire, tous les phénomènes dégagés (...) parlent en ce sens» (§ 57, p. 332/276). On avait compris précédemment que le *es ruft* était ce qui dégageait le *Dasein* du On et le plaçait dans cette épreuve d'angoisse faite pour lui de pouvoir déterminer l'auteur de l'appel, tout en se découvrant interpellé sans en discerner la raison. Or, Heidegger va plus loin ici en disant que l'étrangeté n'est pas plus le résultat de la déprise qu'il n'en est la cause : l'étrangeté est à la fois la source de la conscience morale comme son contenu existentiel, et ces deux modes n'en sont qu'un : la rupture est consommée avec la tradition pascalienne. La source de «l'expérience éthique» n'est pas l'épreuve d'un déficit interpersonnel ou communicationnel qu'un système éthique organisant la vie permettrait de combler. On ne peut rien faire, pour Heidegger, de la conscience morale, et surtout pas, fonder une théorie de l'agir.

Le *Dasein* qui appelle est donc déjà dépris du monde; il interpelle «le soi-même» *weltlich*, et le place devant la nudité du *unheimlich*. Celui-ci ne reconnaît pas la familiarité de l'appel et l'interprète comme puissance étrangère, ce qui contribue à ce qu'il se réinstalle dans le on, par une fuite loin de l'étrangeté. Pourquoi donc l'appel

fonctionne-t-il? Il touche juste, dit Heidegger, par une «froide sûreté» par laquelle le *Dasein* se reconnaît lui-même dans la dérélition. C'est donc bien par une précompréhension de ce qui au fond a toujours été que la conscience morale interpelle : «l'étrangeté si dissimulée qu'elle soit dans la vie quotidienne est le genre fondamental de l'être-au-monde. (...) Le "ça m'appelle" est une insigne parole (*ausgezeichnete Rede*) du *Dasein*» (§ 57, p. 334/277).

Il n'y a ainsi aucune légitimité à engendrer la moralité à partir de l'appel de la conscience morale. L'hypothèse classique selon laquelle chaque moi entendrait en lui une voix d'origine étrangère, ne fondait pas une véritable objectivité de la moralité collective : «une voix liant objectivement qui ne parle que subjectivement» (p. 335/278). Dans la mesure où cette fiction n'est possible que sur la base d'une surinterprétation liée à l'emprise du on, elle ne peut aboutir qu'à l'inverse de son projet coercitif, soit à un relativisme moral résultant de l'indétermination de la capacité d'écoute du *Dasein*. Cette conscience morale, dit Heidegger, «c'est la voix du on (*die Stimme des Man*)» (p. 335/278). La puissance de la conscience morale devient une variable aléatoire. La moralité résulte d'une estimation «trop basse» du *Dasein*, c'est-à-dire d'une évaluation qui en fait un sujet «équipé d'une conscience personnelle (*Bewusstsein*)». Il n'y a de valeur que du côté de la *Bewusstsein*, et non pour la conscience morale.

Le dépassement du relativisme moral n'est possible, paradoxalement, que dans ce renversement auquel procède Heidegger : c'est dans ce qu'il y a de plus profond dans l'écoute de l'appel que se montre l'«objectivité», dans ce qu'il se manifeste inexorable et parfaitement clair. Ainsi, c'est le fait que l'appel touche son but en délogeant le *Dasein* de sa quotidienneté qui atteste à la fois de la signification ontologique de la conscience morale et de sa dissimulation dans la moralité générale. Ce qui éclaire un peu la formule énigmatique que Heidegger avait employée précédemment : «Est touché par l'appel qui veut être ramené de loin» (§ 55, p. 328/271).

L'être-en-faute

La dernière inversion à laquelle l'analyse ontologique permet de procéder concerne le caractère «fautif» dans lequel le *Dasein* fait l'expérience de l'appel de la conscience morale. Traditionnellement, les circonstances se présentent ainsi : la voix de la conscience morale, incarnation subjective de la moralité, interpelle le sujet relativement à son agir, et celui-ci se découvre alors, en faute; c'est

l'expérience de la «mauvaise conscience». Mais, pour Heidegger, il ne s'agit là que d'une interprétation dissimulatrice de l'élément que découvre le *Dasein*. C'est la question de la négation qui est et doit rester neutre axiologiquement. Le *Dasein*, en effet, est «une négative de soi-même» (§ 58, p. 348/284), dans ce sens où il ne préexiste pas à lui-même et ne saurait maîtriser son origine : il n'est pas le fondement de son être (*der Grund seines Seins*), mais l'être du fondement (*das Sein des Grundes*) (*id.*) : il n'est qu'à partir de possibilités qu'il actualise, mais à chaque actualisation correspond un choix par lequel apparaît ce qu'il n'est pas. Le projet manifeste de quelle manière le *Dasein* est l'être de l'origine : la structure du projet est ainsi la «*néga-tive*» (*Nichtigkeit*) (p. 342/285), parce que chaque projection doit supporter et assumer ce qu'elle refuse. Cette négative existentielle, analyse Heidegger, n'est ni déficit, ni manque ou manquement, qui supposeraient une positivité ontologique dans une clarté ou une évidence préalable. La négative est l'assurance du pouvoir-être *propre* du *Dasein* : c'est la structure même du souci. Ainsi le *Dasein* ne se charge-t-il pas factuellement de fautes, en manquant un idéal, par exemple : «il est, à l'origine de son être, en faute» (§ 58, p. 343/286)

Que signifie alors pour le *Dasein* la découverte de son être-fautif, par l'appel de la conscience morale? C'est un rappel de l'origine, ou plutôt, à l'origine, qui indique au *Dasein* qu'il doit accueillir la négative dans son existence, retrouver ses possibilités propres, ce qu'il ne peut entendre qu'en se dégageant de l'emprise du on. L'inversion dévoilante de Heidegger est donc bouclée : faire de la faute le résultat du mal, entendu comme privation du bien- positivité ontologique inadmissible, correspond à l'entreprise de dissimulation du On, dans lequel se réfugie le *Dasein* fuyant l'étrangeté de son esseulement. Cette inversion, qui place donc l'être-en-faute à l'origine, permet à Heidegger de déconstruire la genèse des éthiques de la subjectivité morale, mais aussi de prendre ses distances relativement à Scheler. Scheler est perspicace, dit-il, lorsqu'il réalise l'inversion nécessaire entre «bonne» et «mauvaise conscience», et lorsqu'il interprète la bonne conscience comme un déficit vécu de la mauvaise conscience. Mais il commet une erreur sur le statut du *Dasein*, en l'objectivant comme étant-personnel. Car un tel défaut ne peut pas être «vécu» : la bonne conscience c'est la fuite hors du champ de l'interpellation de la conscience morale, ce n'est pas un phénomène de la conscience morale. C'est la deuxième perspective d'une critique de la théorie des valeurs, dont Heidegger saisit bien qu'elle sera la clef de toutes les

éthiques onto-théologiques du futur. Une telle théorie présuppose en effet une ontologie implicite du *Dasein*, qui y est visé comme un *summum ens*, comme «l'étant dont il y a (le plus)⁸ à se préoccuper» (§ 59, p. 351/ 293). Une telle préoccupation, dit Heidegger, ouvre deux directions possibles : soit la réalisation de valeurs, soit la détermination de normes à satisfaire. Dans la mesure où l'expérience de la conscience morale ne donne, on l'a vu, aucun contenu informatif, «se préoccuper du *Dasein*» revient à lui fournir les normes qu'il attend, qui seront «des instructions sûres» pour un calcul de l'action (§ 59, p. 352/294). Mais une éthique matérielle des valeurs, dit Heidegger, pas plus qu'une éthique formelle, ne peuvent se fonder sur l'appel de la conscience morale.

Vers une éthique apophasique? Cinq énoncés sur l'action

Si l'on rassemble dans une figure cohérente les principaux renversements que Heidegger introduit par l'analyse ontologique de la conscience morale, alors on est en droit de se poser la question suivante : l'apophasie des théories morales classiques n'ouvre-t-elle pas la voie à une éthique apophasique, à une éthique «de la négative», seule légitime dans l'explicitation de l'appel de la conscience morale par le *Dasein*? N'oublions pas que Heidegger s'appuie sur le principe ontologique selon lequel «la méthode est déterminée par l'objet». Or une éthique, en tant qu'elle a quelque chose à dire quant à l'action, n'est autorisée à le faire que si elle prend appui sur l'«*ethos*» de qui agit. Faisons le point sur ce qui «peut faire appui». Le premier énoncé vient en conclusion du paragraphe 59 (p. 353/294) : «Écouter proprement l'appel, c'est se mettre factivement à l'action (*sich in das faktische Handeln bringen*)». Faute d'une prescriptivité dégagée par un contenu de l'appel sous forme de consignes pratiques, la conscience morale ne commande qu'une seule chose : la négative, qui ne concerne pas les «représentations d'un sujet» ou ses délibérations entreprises avec l'aide de telles représentations, mais l'assomption du refus de tel agir, plutôt que la *valorisation* de ce qui a été choisi. Ce qui signifie l'engagement factuel dans l'action, comme manifestation de cette négative. Cet énoncé est cohérent avec le renversement qui refuse que le *Dasein* devienne étant-dont-on-se-préoccupe; un tel étant n'a plus de possibilité d'agir, dans l'attente indéfinie où il se trouve de maximes pour le guider.

Le deuxième énoncé déclare qu'«il n'y a pas de réplique à l'appel» (§ 60), et que le *Dasein* ne l'entend qu'en gardant le silence :

si l'appel ne se discute pas, c'est que le *Dasein* en saisit ici encore la négative, lorsque le positivisme du On l'interprète comme un déficit qui l'invalidé. Heidegger peut alors esquisser la structure de l'*Entschlossenheit*, la *résolution*, comme mode de l'*Erschlossenheit* du *Dasein* réalisé par l'appel : «garder le silence / se garder prêt à affronter l'angoisse / se projeter sur l'être-en-faute le plus propre».

D'où en résulte un troisième énoncé. Si l'appel de la conscience morale a permis la déprise du on, la *résolution* est un «retour» dans le monde, et dans l'être-avec. La résolution est ce qui mutualise le souci, dit Heidegger, mais, une fois de plus, dans l'abstention : «La résolution à soi-même met justement le *Dasein* dans la possibilité de laisser «être» les autres qui sont-avec dans leur pouvoir-être le plus propre et de contribuer à découvrir celui-ci avec eux dans le souci qui anticipe pour libérer» (§ 60, p. 356/298). L'être en commun est déterminé à partir du pouvoir-être soi-même, et l'action collective devient, au sens propre, impensable.

Sauf à prendre en considération un quatrième énoncé : «l'appel de la conscience morale convoque au cœur de la situation» (§ 60, p. 359/300). L'action collective est représentée classiquement comme organisée par des décisions prises parmi des possibilités offertes. Mais l'offre des possibilités a déjà orienté toutes les décisions, qui, finalement, ne sont prises par personne, mais résultent du «cours des choses», comme celles qui «s'imposaient». Pour Heidegger, action collective et décisions ne sont que la fuite dans le on. Il faut donc pratiquer un nouveau renversement au terme duquel ce n'est pas la situation qui provoque la résolution, mais la résolution qui dévoile la situation⁹. Ainsi, la résolution n'est pas une décision d'agir, elle est plutôt la découverte que rien n'est déjà déterminé, et qu'il ne s'agit pas simplement de suivre la pente de ce qui est disponible. Mais cette indétermination est ce qui libère le *Dasein* pour qu'il accède à soi-même, et désormais dans l'être-avec. Mais cet accès à soi, c'est la mise en lumière du «/à» dans lequel le *Da-sein* se «replace» par la résolution, après la déprise permise par l'appel de la conscience morale. Heidegger insiste sur la «*räumliche Bedeutung*», sur la «signification spatiale» qu'il y a dans le terme «situation», imperceptible en allemand. La situation se dégagera par l'action, parce qu'aucun cadre informatif ne peut être fourni par avance, et parce que la situation est l'œuvre d'abord de la négative, plutôt que de la construction planifiée.

Le cinquième énoncé est plus difficile; il formule un des évitements majeurs d'*Être et Temps* : «En tant que résolu le *Dasein* agit déjà» (p. 359/300), ce qui s'accorde tout à fait avec le premier énoncé. Mais Heidegger ajoute aussitôt : «Nous évitons intentionnellement le mot "agir". Car pour l'adopter dans notre terminologie, il faudrait arriver à le recomprendre assez amplement pour que l'activité englobe jusqu'à la passivité de la résistance» (§ 60, p. 359/300). Pourquoi donc cet «éviter» (*vermeiden*) ne fonctionne-t-il pas lorsque Heidegger le signifie? Nous voyons dans cette «reprise» une confirmation de notre hypothèse interprétative : l'agir (*Handeln*) du *Dasein* ne doit pas être pensé dans la positivité ontologique, comme le terme allemand le suggère, sous peine de ruiner les résultats de l'analyse de la conscience morale. Il y a une relative «neutralité» du français agir-action — activité, lié à son absence de connotation anthropologique, et qui permet une orientation purement structurale de l'action/réaction et de l'activité/passivité, comme elle fonctionne chez Rousseau¹⁰, loin de tout arrière-plan métaphysique. Peut-être pourrait-on dire que l'éthique véritable, celle qui prend en compte le dévoilement du *Dasein* réalisé par l'appel de la conscience morale, est d'abord une «éthique de la résistance», qui n'est au fond qu'un mode de l'éthique de l'*acquiescement* à l'*Être* que Nietzsche développe à partir du stoïcisme? Car c'est bien à travers cette résistance et cette négative que le *Dasein* se rend, dans l'analyse de Heidegger, transparent à soi-même.

B) La répétition de la *Lettre*

Dès sa première phrase, la *Lettre sur l'humanisme* déclare : «Nous ne pensons pas encore de façon assez décisive l'essence de l'agir». C'est une répétition directe de l'évitement que nous avons signalé dans l'analytique de la conscience morale. C'est dire que la *Lettre* aura une double fonction : répéter l'interdit d'une éthique s'autorisant de l'ontologie — mais en l'élucidant de l'«extérieur» et non plus du champ conceptuel de la philosophie de l'ontologie fondamentale. Ces deux fonctions sont explicitées ensemble (p. 151-155) : «La question de la relation entre ces deux disciplines (éthique et ontologie) est désormais sans fondement (*keinen Boden mehr*)», et : «Toutefois, pour rendre discernable et en même temps compréhensible cette tentative de penser à l'intérieur de la philosophie subsistante, il fallait d'abord parler à partir de l'horizon de cette philosophie et se servir des termes qui lui sont familiers». Il semble donc que le malentendu de l'existentialisme, s'autorisant d'une

orientation ontologique pour ouvrir le chantier d'une éthique sous le nom d'«humanisme» soit référé par Heidegger à l'impossibilité dans laquelle se trouve la réflexion conceptuelle de pouvoir accéder à la pensée de l'Être, et que, lui, Heidegger, en soit indirectement la source de par la nécessité méthodologique dans laquelle il s'est trouvé de parler encore la «langue de la philosophie» dans *Être et Temps*. Mais si l'on y regarde de plus près, le problème ne paraît pas aussi lisible, et autre chose se joue dans la *Lettre* qui est le dégagement d'une nouvelle perspective de penser l'action, que Heidegger nomme le «faire» (*Tun*) et qui signifie la clôture ultime de toute éthique philosophique. En d'autres termes, la répétition de l'interdit se fait à partir des mêmes bases dans la *Lettre* et dans *Être et Temps*; mais dans la première, elle trouve en chemin la *Kehre* qui la radicalise et qui fait de l'éthique philosophique le symptôme même de la fin de la philosophie.

Le repli

L'origine de l'éthique, dit la *Lettre*, c'est le repli de la pensée face à son élément : «les termes tels que "logique", "éthique", "physique", n'apparaissent eux-mêmes qu'au moment où la pensée originelle est sur son déclin. (...) Elle est sur son déclin, quand elle est en repli¹¹ face à son élément (*es aus seinem Element weicht*)» (p. 35). Si Heidegger s'écarte de l'ordre classique de la présentation de la division de la philosophie dans le stoïcisme (1. *logique*, comme étude des propositions du discours, 2. *physique*, comme étude du monde, éclaircissant les devoirs de 3. *l'éthique*) et qu'il place l'éthique au cœur du dispositif, c'est que la philosophie n'est plus pour lui la pensée originelle, mais déjà son *repli*. Que la philosophie se structure en ces trois disciplines, loin d'être la marque de son adéquation à ce qui est, en montre, au contraire, la perte et l'éloignement. Pour Heidegger, la pensée qui perd de vue sa tâche originale : penser l'Être, devient la philosophie qui se technicise rapidement en un processus d'explicitation par les causes ultimes. Ce qui s'est déplacé considérablement depuis *Être et Temps*, est bien la question de l'*historicité*, comme on le sait : la possibilité d'une analyse ontologique du *Dasein* est perdue à jamais, depuis que s'est dévoilée l'histoire de l'oubli de l'Être, et à rebours, cette analytique a eu un double résultat contradictoire, de libérer la question de l'Être tout en favorisant son oubli aggravé dans les philosophies de l'existence. C'est un repli contemplatif, loin du désir qui «fait être» (p. 37), écrit Heidegger, qui fait

de la philosophie une gestionnaire de la «réalité (*Wirklichkeit*)» et la rend incompétente à s'orienter sur l'Être — « désir qui s'accomplit en pouvoir (*Sein als das Vermögend-Mögende*) ». Or ce désir est porté par le langage, comme l'énonçait déjà *Être et Temps*. Cette perte du questionnement du langage oriente la philosophie comme métaphysique, en menant une explicitation de l'ensemble de l'étant à travers son interprétation préalable. Ce qui signifie que la répétition de la question de l'éthique, si elle veut se mettre à distance du *repli*, ne peut se faire que par la reprise de la question du langage et de la parole.

Le séjour

À l'évitement de l'agir répond immédiatement, dans l'économie de la *Letzte*, l'ouverture de cette question du langage, comme centre de la question de l'éthicité. «Le langage est la maison de l'Être», écrit Heidegger dans une formule célèbre (p. 27). Mais il répète cet énoncé plus loin (p. 85) : «Le langage est bien plutôt la maison de l'Être dans laquelle l'homme habite et de cette sorte ek-siste (*darin wohnend der Mensch ek-sistiert*)»¹². Or, seule la pensée grecque, selon Heidegger, et dans son déploiement présocratique, a pu accéder à cette clarté : l'*ethos* est étymologiquement le séjour de l'homme, au sein de la *physis*, à proximité de la question de l'Être, dans la dimension de la parole. L'éthicité de l'homme est ainsi, originellement, la relation qu'il noue avec l'Être par le langage. Ce qui diffère ici de l'analyse du *Dasein* est que, de manière cette fois tout à fait explicite, c'est le langage lui-même qui revendique l'homme dans son *ethos* historiquement déterminé (et non plus le *Dasein* dans son esseulement) à prendre en charge la question de l'Être. Or, ce pouvoir de la parole est à la fois fragile et irrévocable. Fragile lorsque que la pensée connaît le dévalement (*Verfallen*) et se replie dans la technicité conceptuelle : «(*Être et Temps*) appelle déchéance (*Verfallen*) l'oubli de la vérité de l'Être au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence» (p. 81). Irrévocable, parce que l'accès à la pensée reste ouvert tant que «ça appelle», et qu'il y a du silence pour que l'écoute soit possible; c'est la voie ouverte par la poésie, celle de Hölderlin en particulier de par sa proximité avec le penser grec.

La stratégie heideggerienne consiste ainsi à montrer comment le *repli* (de la pensée) rend inaccessible pour nous le *séjour* (dans la proximité de l'Être). Il le rend sensible en nous présentant l'écart qui sépare une traduction moderne du fragment 119 d'Héraclite d'une

autre traduction, orientée cette fois vers l'horizon de la pensée grecque originelle : «Le caractère propre d'un homme est son démon»; «L'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la proximité du dieu» (p. 145). Cette différence est une double décision capitale que prend Heidegger. D'abord, du point de vue herméneutique. Schleiermacher avait bien montré l'alternative dans laquelle se trouve celui qui s'engage dans une «traduction authentique (*eigentliche Übersetzen*)» : «Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre. (...) tout mélange produirait un résultat nécessairement fort insatisfaisant, et il serait à craindre que la rencontre entre l'écrivain et le lecteur n'échoue totalement¹³». Ce qui fonde une alternative aussi rigoureuse, et qui anticipe le problème de la traduction radicale chez Quine, est que, selon Schleiermacher, «chaque homme pour une part est dominé par la langue qu'il parle; lui et sa pensée sont un produit de celle-ci. (...) Mais par ailleurs, tout homme pensant librement, de manière indépendante, contribue à former la langue» (p. 41). Or, on ne peut penser, donc contribuer à former la langue, qu'à partir de ce que la langue a fait de nous. Et la décision herméneutique de Heidegger s'oriente dans la première voie, qui est de «laisser l'écrivain tranquille», selon le propos de Schleiermacher, c'est-à-dire de tenter de retrouver un espace de pensée qui nous mette en relation avec l'horizon grec d'avant le repli.

La deuxième décision est une conséquence directe de la première. Elle consiste à désigner le moment de l'entrée en scène de l'éthique dans la pensée- moment que l'analyse de la conscience morale d'*Être et Temps* n'avait fait, ainsi faut-il le comprendre désormais, que *répéter*. En ce sens, peut-être faudra-t-il admettre *in fine*, que c'est cette analyse qui répète la *Lettre* et non l'inverse, car c'est là l'essence même de la résolution : «résolution résolue à la répétition d'elle-même» (§ 62, p. 367/308). Dans la traduction moderne, le séjour est, pourrait-on dire, «intérieurisé» dans une conscience : ce qui fait l'unité de l'homme dans une essence, c'est la possibilité de se singulariser sous l'influence d'une instance obscure permanente agissant en sous-main. Comme on s'en souvient, l'analyse de la conscience morale livrait exactement le contraire de cette représentation moderne : la résolution était l'indétermination absolue, que seule la déprise du On permettait de préparer. Pour Heidegger, trois mots suffisent donc à expliciter l'«essence de l'*éthos*

(*das Wesen des Ethos*)», et en eux se tient le seul traité d'éthique possible : « ἥθος ἀνθρώπου δαίμων ». «C'est», déclare Heidegger, «déjà l'éthique originelle (*ursprüngliche Ethik*)» (p. 151).

La question de l'humanisme

Comment cette éthique originelle s'est-elle repliée et pourquoi est-elle devenue inaudible? Pour saisir ce *dévalement*, il faut considérer le développement et les mutations de l'humanisme. La question de l'humanisme est certes posée par Beaufret, mais c'est parce que le texte de Sartre représente, du point de vue heideggerien, la menace la plus proche d'une obstruction de l'accès à l'éthique. La *Lettre sur l'humanisme* s'appuie sur une rupture demeurée célèbre et que nous n'interrogerons pas dans le cadre restreint de ce travail, entre la pensée grecque et la «romanité». Il est dit ici explicitement que la romanité interprète la *païdeia* comme *humanitas*. Cette interprétation est un saut herméneutique opéré cette fois dans l'autre direction («laisser le lecteur tranquille») qui est pour Heidegger une «incorporation (*Einverleibung*)»¹⁴ d'un penser dans une culture étrangère. Être humain, c'est pouvoir exhiber les qualités par l'intériorisation la plus complète et la plus profonde («*eruditio et institutio*») de la culture portée par la langue. Ainsi, l'*humanitas* est-elle une interprétation *anagogique* de la *païdeia*; ce n'est pas sa transposition pure ou sa transmission dans une tradition, car elle suppose plus élevée la culture qui la reçoit. Mais cette genèse de l'humanisme ferme l'accès à l'*ethos* tel qu'il subsistait encore dans «l'hellénisme tardif», celui des néoplatoniciens ou du stoïcisme qui était déjà historiquement un repli de la pensée, dans lequel l'*ethos* n'était plus envisagé que dans le déploiement des trois disciplines de la philosophie, et si possible, dans la cohérence ou l'intersection de leurs systèmes respectifs. La romanité transforme ainsi le séjour dans la proximité de l'Être en formation de la *virtus* par l'intégration en une culture, dont Heidegger a par ailleurs présenté l'orientation «pragmatique». Ne demeure que la possibilité de faire référence, mais comme un désir qui se leurre, à quelque chose de perdu, et cependant qui vibre encore de quelque manière et nous fait signe. L'humanisme de Goethe est pour Heidegger une herméneutique sans espoir, qui accompagne, comme la deuxième face de la monnaie, l'effort universel de la Raison, qui ne peut encore totalement s'affranchir d'une quête de l'origine. Il appartiendra au romantisme de creuser cette autre face; ce qui isole résolument Hölderlin, comme *non-humaniste*.

À cet humanisme herméneutique, Heidegger oppose l'humanisme moderne, qui s'auto-expose délibérément sans racine ni mémoire, après avoir rompu tout lien référentiel à la pensée antique. Cet humanisme est la structure des éthiques modernes, dont la *Lettre* nous présente trois variétés : le marxisme, l'existentialisme et le christianisme. Il s'agit à chaque fois d'une *Weltbild*¹⁵, dont Heidegger avait préalablement, huit ans auparavant, déconstruit le projet métaphysique. Ces trois variétés de l'humanisme ont donc en commun d'être soutenues par une métaphysique dont Heidegger se borne ici à déclarer qu'il s'agit d'une interprétation préalable de l'étant «qui ne pense pas la différence de l'Être et de l'étant» (p. 53). Heidegger réfère cette détermination à trois textes, dont *Holzwege* ne fait pas partie. En revanche, la page ultime de la première section (p. 230, trad. : p. 281-282) est citée, qui évoque la question de l'*entièreté du Dasein*. La *Lettre* montre que la métaphysique accentue l'interprétation du ζῶου λόγου ἔχου plutôt comme ζῶου que comme λόγου, et consomme, ainsi qu'on l'a vu, l'abandon de la question du langage. L'essence de l'homme se fonde ainsi sur l'animalitas, en tant que présence vivante et non pas sur la proximité de l'Être dans le séjour de la parole. C'est une manifestation du positivisme ontologique : «À chaque fois on est passé à côté de l'essence, et cela en raison du même projet métaphysique» (p. 61). Heidegger va pouvoir dès lors distinguer les trois variétés de l'humanisme, dans le traitement qu'elles font de cette question de l'essence dont il avait posé les termes dans *Être et Temps* : «l'essence du Dasein tient dans son existence (*das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz*)» (§ 9, p. 73/42). L'interprétation chrétienne de cette formulation de la question réalise, pour Heidegger, «la pire méprise» (p. 67), selon laquelle l'existence de l'homme est la réalisation de son essence d'origine divine, mais ce n'est pas nécessairement la moins légitime, car elle reste antérieure à la «pensée du renversement» (*das Denken der Kehre von «Sein und Zeit» zu «Zeit und Sein»*, p. 68-69)¹⁶. L'interprétation sartrienne, quant à elle, reste totalement intérieure à la métaphysique, en méconnaissant totalement le sens de la recherche d'*Être et Temps*, et en ouvrant la voie d'une apologétique de la culture moderne par l'obscurcissement définitif de la question de l'*«eksister»*. Pour ce qui concerne en revanche l'analyse de la position de Marx, Heidegger ne l'entreprendra pas avant la page 103, dans une direction qui aura des conséquences comme on le sait dans l'horizon des études marxistes en France des années 1960. Elle rapproche en effet

de manière assez surprenante l'analyse de l'*aliénation* de l'homme de celle du *dévalement* du *Dasein*, désormais *perte du séjour* de l'homme. De nombreuses études ont commenté ce passage, et nous n'y reviendrons pas. Ce que dit ce rapprochement n'est autre chose que nommer l'origine de l'historicité comme expérience de la perte de l'accès à l'Être. Et c'est à partir même de cette origine de l'histoire que le matérialisme choisi par Marx comme méthode d'analyse de l'aliénation devient problématique, dans la mesure où il est une *Weltbild*, et se meut pour Heidegger sur le sol de la métaphysique. Malgré son absence d'enracinement dans un sol grec, le marxisme retrouve d'une part l'intuition d'une perte du séjour originel du penser dans la proximité de l'Être, et assume d'autre part intégralement les effets de cet oubli en faisant le pari de l'essence de la technique, comme libératrice de l'homme et remède historique contre l'aliénation. Et cela provoque, visiblement dans ce passage, l'admiration de Heidegger. Mais entreprendre la critique de l'humanisme, interprété comme déploiement métaphysique, suppose que l'on ouvre une perspective opposée, qui se situera bien dans une conception divergente de l'agir, laissant de côté l'action technique. Cette perspective se place explicitement «contre l'humanisme (*gegen den Humanismus*)» (p. 75). On a beaucoup écrit sur l'«antihumanisme» qu'ouvrait la *Lettre*. La lecture qui n'en est pas la moins pertinente est celle qu'en fait Michel Foucault et qui lui permet de montrer que Kant explicite l'*Aufklärung* comme les Grecs pensaient l'*ethos* : «à la fois manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui tout à la fois marque une appartenance et se présente comme une tâche¹⁷». On peut comprendre que dans son effort de penser l'éthique hors de l'humanisme, Foucault retrouve nécessairement la piste de ce que Heidegger nomme le *faire* (*das Tun*).

Le faire et la question du mal

Le déploiement de la métaphysique correspond à l'extension de l'emprise de la technique, que Marx avait pensé affronter en en faisant l'instrument de la libération de l'homme par sa *praxis*. Mais Heidegger pense que cette détermination se tient tout entière dans la sphère de la technique. Car Marx montre à son insu une fidélité totale à la philosophie, depuis Platon et Aristote, qui faisait déjà de la pensée «une ΤΕΧΝΗ, processus de réflexion au service du faire et du produire (*Tun und Machen*)»¹⁸ (p. 31). Ce que Heidegger va tenter est l'extraction de la pensée de l'opposition *theoria/ praxis*. Il va provo-

quer un renversement capital, au terme duquel la *praxis* sera opposée au *faire*, qui dès lors pourra être compris comme la pensée originelle : «C'est ainsi que la pensée est un faire. Mais un faire qui surpasse d'emblée toute praxis» (p. 165). Il reste donc une voie de la pensée hors de la détermination technique d'une réflexion sur l'action, entendue comme praxis, et cette voie, c'est la poésie, dans la mesure où elle seule s'enquiert de l'essence même de la parole. Et il y a un poète qui pense plus authentiquement, parce que sa poésie est hors de l'humanisme (p. 49) et se tient dans la proximité de la pensée grecque originelle : Hölderlin. Ce qu'une strophe de *Mnemosyne* permet d'éclairer quelque peu : «Au figuier est mon Achille à moi mort (*Am Feigenbaum ist mein Achilles mir gestorben*)¹⁹». Ce redoublement : «*mein/mir*» à la fois désigne la patrie dont Hölderlin est le fils (*mein Achilles*) et sa perte irréparable (*mir gestorben*). Comme le conclura Heidegger, «la pensée à venir (*künftige Denken*) ne sera plus philosophie» (p. 171), non pas que se réalise l'avènement hégélien du savoir absolu, mais parce qu'elle devra, si elle veut encore «faire», c'est-à-dire penser, échapper à la métaphysique. La caractérisation du faire, alors que toute référence à l'agir doit être évitée, laisse en suspens malgré tout la question du présent. Que signifie, selon Heidegger, la situation qui est la nôtre d'un déploiement de l'essence de la technique, relativement à la perte de l'accès à l'Être, lorsqu'on prend l'action humaine en considération? Cette question n'est pas étudiée dans la *Lettre*, et l'on sait que Heidegger y consacra principalement le recueil de 1954 : *Essais et conférences*²⁰, dont les principaux textes ont eu le retentissement que l'on sait : *La question de la technique, Science et méditation, Dépassement de la métaphysique*. Une piste cependant est ouverte, nous semble-t-il, à partir des pages 156-157 : «En même temps que l'indemne, dans l'éclaircie de l'Être, apparaît le malfaisant²¹. L'essence du malfaisant ne consiste pas dans la pure malice de l'agir humain, elle repose dans la malignité de la fureur».

Le mal n'est pas imputable à la subjectivité personnelle, coupable d'actions ou d'abstentions d'action intentionnellement mauvaises. La question est tout autre, selon Heidegger : elle est bien étrangère à la métaphysique, donc à l'éthique comme discipline philosophique. Si la possibilité du mal n'est pas portée par le *Dasein* de l'homme (p. 161), c'est qu'elle est ouverte par l'essence de l'Être. Heidegger retrouve ici la thématique finale de l'analyse de la conscience morale, dans *Être et Temps*. Le paragraphe 59 disait que la *négative*, le refus de tel agir,

tel qu'il commandait en définitive tout choix, était ce qui structurait l'action. Il est dit ici que le «néantiser» (*Nichten*) n'est pas une manifestation positive de la subjectivité qui se poserait par le dire-non. De la même manière que dans *Être et Temps*, le néantiser creuse l'envers de l'accès à l'Être, indépendamment d'un «acte du sujet» (p. 159). Il y a donc une radicalisation ici de l'analyse antérieure, sans que pour autant on ne puisse y lire de renversement; le texte dissipe l'ambiguïté de la négative comme *refus* (*Abweisung*) et montre comment l'idéalisme a méconnu le néantiser pour avoir posé l'Être comme présence réelle. Mais retirer le néantiser du sujet, dont il était constitutif de l'essence, dans l'expérience cartésienne du doute radical, pour en situer la provenance dans l'Être lui-même, a pour effet de déchirer l'espace de la représentation dans laquelle le sujet constituait la réalité, et se donnait des normes et des lois pour organiser son agir conformément à sa réflexion théorique. Le mal n'est pas un écart de la représentation, comme chez Descartes, ni «un penchant pervers enraciné en l'homme»²², selon Kant, mais bien le déchaînement de la fureur de l'agir lorsque le néantiser de l'Être n'est plus entendu, parce que l'Être lui-même n'est plus accessible. L'idée d'une maîtrise de l'histoire par la raison, ou d'une réflexivité croissante de l'Esprit dépassant ce qui lui est contraire est dissipée. Le «pouvoir de la subjectivité» qui, se comprenant soi-même, peut se représenter son agir pour le régler et le normer, est ruiné et ravalé au rang de fiction métaphysique. Aussi le mal peut-il, selon Heidegger, présenter son véritable visage : le combat entre le sauf et le mal, qui a lieu en l'Être, est une lutte entre la présence qui se veut tout entière et dans une fureur sans bornes («volonté de volonté»²³, reprise métaphysique du pouvoir-être du *Dasein*), et la présence qui s'enquiert d'abord de l'Être et ménage son accès : «c'est seulement de l'Être lui-même que peut venir l'assignation (*zuweisung*) de ces consignes qui deviendront pour l'homme normes et lois. (...) Le νόμος n'est pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être. Cette assignation seule permet d'enjoindre (*zuverfügen*) l'homme à l'Être» (p. 163). Dans ce texte ultérieur qu'est le *Dépassement de la métaphysique*, Heidegger précisera encore cette approche du mal, dans ce passage célèbre : «La loi cachée de la terre conserve celle-ci dans la modération qui se contente de la naissance et de la mort de toute chose dans le cercle assigné (*zuweisen*) du possible, auquel chacune se conforme et qu'aucune ne connaît. (...) Le peuple des abeilles habite dans son possible. La volonté seule, de tous côtés s'in-

stallant dans la technique, secoue la terre, et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et les variations de l'artificiel» (p. 113). Le projet d'une éthique philosophique, parce qu'il est d'essence technique, semble définitivement clos par Heidegger.

Conclusion : qu'est-ce qu'une éthique postmétaphysique?

Un constat élémentaire permet de conclure que l'interdit heideggerien n'a pas mis fin à l'entreprise de réflexion morale, ce dont il convient de se féliciter... Mais là n'était pas le problème de la réception de la pensée de Heidegger. Ce à quoi elle nous a contraint est d'envisager des éthiques autrement centrées que sur la réflexivité d'un sujet maître de son agir et de ses représentations. À cette obligation, trois types de réponses peuvent être apportés, qui sont des interprétations de ce qui *fonde* l'interdit chez Heidegger, c'est-à-dire des manières de le prendre en compte, plutôt que de le contourner, comme le fait Hans Jonas²⁴. Selon la première, qui est celle de Gadamer, il est nécessaire d'opérer une régression en deçà de la cristallisation métaphysique de l'éthique à travers un «retour» vers Aristote. L'intérêt de cette perspective est qu'elle s'appuie précisément sur un texte de Heidegger qui précède de peu *Être et Temps*. C'est ce «retour» vers Aristote qui nous paraît le plus significatif de la prise en compte de l'interdit heideggerien. Dans son «Autoprésentation»²⁵, Gadamer déclare qu'un moment décisif de sa formation a été sa participation au séminaire de 1923, relatif à la *phronésis*²⁶, auquel assistèrent également Hans Jonas et Hannah Arendt. Dans son exposé Heidegger identifie en effet «Dasein-dans-son-entièreté» et *phronimos* : «nous nommons *phronimos* celui qui délibère convenablement "relativement à ce qui est profitable pour la bonne manière d'être du *Dasein* comme tel en totalité". La délibération du *Dasein* concerne l'être du *Dasein* lui-même, c'est-à-dire le fait que soit menée une existence digne de ce nom».

À partir de cette identification, Heidegger va montrer que le but de la *phronésis* est de rendre l'action transparente à elle-même, en dévoilant ce qui y est latent. Nous sommes effectivement dans une perspective antérieure à la scission théorie/pratique. Mais Heidegger va plus loin, anticipe *Être et Temps*, et disqualifie par avance un «néo-aristotélisme» qui manquerait cette essence de la *phronésis*, en la confondant avec une délibération «récupératrice» qui, par induction d'une loi générale, viserait à donner un cadre probable pour l'action

future, comme le fait le conséquentialisme. L'enjeu véritable de la phronésis, au contraire, est bien la résolution à se lancer dans l'action pour la discuter à mesure qu'elle s'accomplit, sans intuition, sans opinion, ni savoir préalables, de façon à ce qu'à chaque moment, l'action soit transparente à elle-même.

Selon la seconde interprétation, l'interdit de l'éthique n'est qu'une conséquence de l'effacement d'une philosophie de la conscience. C'est la thèse de Habermas²⁷ et d'Apel. On peut comprendre alors toute l'édification de la *Diskurs-Ethik*, comme la mise à jour des structures communicationnelles a priori du *logos* qui organisent l'intersubjectivité, ce qui permet de fonder philosophiquement la primauté de l'éthique de la responsabilité sur l'éthique de la conviction, *in foro interno*.

Enfin, la troisième interprétation prendrait l'interdit heideggerien au sens littéral. C'est ce qui nous semble être la position de l'anti-théorisme représenté par W. Mitchell²⁸ en particulier, et qui défend la thèse que la théorie morale empêche la vie morale elle-même, dans la mesure où la réflexion ne peut qu'en entraver la libre construction²⁹. Mais le problème de l'anti-théorisme reste celui, propre à Nietzsche selon Heidegger, de renverser l'opposition théorie/pratique, donc la métaphysique, pour, en définitive, rester sur son sol.

On peut concevoir désormais l'aporie dans laquelle la réflexion heideggerienne nous abandonne : l'éthique est plus que jamais une exigence, «parce que le combat est dans l'Être», que nous y participons au premier chef, mais que la condition première qui nous permet d'y prendre part est d'être totalement démuné et exposé. L'*attente* sera pour nous désormais le mode fondamental de la vie éthique : attente du «retour d'un dieu», attente de l'advenue de «l'autre pensée», dit encore Heidegger³⁰. Or, de même que l'attente du *Dasein* face à l'interpellation de la conscience morale était tout à la fois suspension du temps et ouverture du silence, l'attente qui nous serait nécessaire serait d'abord de savoir ne plus rien *attendre* d'une pensée théorique, qu'elle soit anticipatrice ou réflexive, utopique ou nostalgique, qui puisse éclairer notre agir : «un individu n'est pas mis en mesure par la pensée d'avoir sur le monde dans sa totalité une vue si pénétrante qu'il puisse donner des indications pratiques sur ce qu'il faut faire. (...) la seule mesure qui vaille pour la pensée vient de la chose elle-même³¹». On ne saura jamais si Heidegger s'est personnellement posé la question qu'il prête à un étudiant, dans la *Lettre* :

«Quand écrirez-vous une éthique» (p. 139)? Mais à cette question, il a inlassablement apporté la même réponse, même, hélas, à Paul Celan : «Je ne peux pas vous aider»³².

Didier Moreau
Institut universitaire
de formation des maîtres, Nantes
didier.moreau@paysdelaloire.inf.fr

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984; *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
2. M. Heidegger, *Über den Humanismus, Lettre sur l'humanisme*, éd. bilingue, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964.
3. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1966.
4. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
5. Nous n'ouvrons pas ici la discussion qui porte sur la source nietzschéenne de cette analyse. Cf. H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 619; G. Vattimo, «Nietzsche interprète de Heidegger», in Heidegger, *Questions ouvertes*, Collège international de philosophie, Paris, 1988.
6. Cf. Max Scheler; c'est le point de vue de Gadamer.
7. La traduction de F. Vezin ne relie pas «*erschliesst*» à l'«*Erschlossenheit*» du *Dasein*, car nous n'entendons pas suffisamment l'ouvrir dans le découvrir.
8. C'est l'interprétation que nous faisons, pour notre compte, des théories morales du subjectivisme moral chez Taylor et Nagel.
9. Cf. *infra*.
10. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*.
11. La traduction de Roger Munier, comme sa présentation, n'ont pas facilité la réception de la *Lettre sur l'humanisme*. Mais personne n'a, après lui, voulu reprendre ce risque. Nous substituons à l'«écart» de Munier, le *repli*, pour ne pas dire le *fléchissement*.
12. On remarquera que la traduction fait de «*eksiste*» une conséquence de «*habite*», ce que Heidegger ne dit en aucun cas.
13. F. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. A. Berman, Paris, Seuil, 1999.
14. «Annexion» serait ici plus conforme à l'essence de la *romanitas* selon Heidegger.
15. M. Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, conférence du 9 juin 1938 à Fribourg, reprise dans *Die Zeit des Weltbildes* (trad. W. Brokmeier, *L'époque des conceptions du monde*, in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962).
16. C'est dans une perspective explicitement onto-théologique, qu'il déclare déduire de la démarche de Heidegger, que se situe Hans Jonas (*Le principe responsabilité*).
17. M. Foucault, «*Qu'est-ce que les Lumières?*», in Foucault, *Dits et écrits*, tome 2, Paris, Gallimard, 2001.
18. La traduction de *das Tun* comme «le faire», reste relativement neutre quant à la valeur éthique du terme en allemand : conduite, agissement.
19. F. Hölderlin, *Mnemosyne*, trad. Kza Han et Herbert Holl, Paris, Actes sud.
20. M. Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
21. Roger Munier répugne visiblement à traduire *das Böse* par «le mal», tout autant que *der Heilen* par «le Sauf».
22. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, in Kant, *Œuvres philosophiques*, tome 3, Paris, Gallimard, 1986, p. 46.
23. Cf. *infra*.

24. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1993.
25. H. G. Gadamer, «Autoprésentation», in Gadamer, *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, P.U.F., 1996.
26. M. Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, trad. J.-F. Courtine et al., Paris, Gallimard, 2001.
27. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J. L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
28. W. T. J. Mitchell, *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
29. Cf. S. Clarke et E. Simpson, *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York, State University of New York, 1989.
30. M. Heidegger, interrogé par *Der Spiegel*, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977.
31. *Op. cit.* p. 71.
32. *Op. cit.* p. 58. 1986.