

Héroïsme de l'esprit et signes politiques

Miniature paratextuelle sur les §§ 4 et 74

d'*Être et temps* de Martin Heidegger

René Lemieux*

Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant [*dadurch ontisch ausgezeichnet*] : pour cet étant, il y va en son être de cet être.

Martin Heidegger, *Être et temps*, § 4

Plus authentiquement le *Dasein* se résout, c'est-à-dire se comprend sans équivoque à partir de sa possibilité la plus propre, insigne [*ausgezeichneten*] dans le devancement vers la mort, et plus univoque et nécessaire est la trouvaille élective de la possibilité de son existence. Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et « provisoire » : seul l'être-libre pour la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude.

Martin Heidegger, *Être et temps*, § 74

La découverte d'une écriture comme celle de Martin Heidegger ne peut laisser indifférent. Les notions développées par Heidegger, comme l'« être-pour-la-mort » ou l'« être-jeté », émerveillent par leur hermétisme ; ces notions mêmes, une rumeur les précède, et le lecteur éventuel est toujours craintif devant ces mots qu'il appréhende à l'avance ; et s'il nous est arrivé de parler de ces lectures qui effraient, ces auteurs qui, très souvent, nous intéressent le plus – nous pensons à Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou Claude Lefort – c'est à Heidegger que nous avons d'abord en tête. La lecture de Heidegger, angoissante, ne peut que renverser, surtout que, plus

* René Lemieux (lemieux.rene@courrier.uqam.ca) est doctorant en sémiologie à l'Université du Québec à Montréal

la lecture s'allonge, plus il devient clair que derrière cette opacité se trouve quelque chose de limpide. Lire Heidegger : c'est à la fois une impression que tout est compliqué, et en même temps l'intuition que tout est simple. Ce jeu de noirceur et de luminosité dans l'écrit, nous voudrions l'explorer ici : c'est du clair/obscur de la lettre que notre propos tentera de rendre compte, à notre façon, avec un questionnement qui s'est construit à la lecture d'*Être et temps*. Écrire sur Heidegger : c'est un moyen de travailler l'obscurité de l'œuvre pour questionner à notre tour la philosophie et la politique, les relations qu'elles entretiennent afin, peut-être, de les rendre plus lumineuses.

C'est d'abord un « problème » de traduction qui nous a mené à la question que nous poserons ; plus précisément, à la différence que les traducteurs ont donné au même mot allemand, dans deux sections d'*Être et temps*, la première en rapport à la temporalité (§ 4), la deuxième à l'historialité (§ 74). En allemand, le terme est *Auszeichnung* ; il est traduit à la fois en « privilège » et en « insigne »¹. À notre connaissance, ce problème n'a jamais reçu d'attention².

Auszeichnung – nous le pensons responsable d'une aporie dans la pensée politique chez Heidegger. La question du présent texte prendra donc cette forme : *Quelle est la signification du mot Auszeichnung et ses dérivés dans les §§ 4 et 74 d'Être et temps ?* Cette question renvoie à ce qui nous avait fasciné dès la toute première

¹ Nous utiliserons d'abord et avant tout la traduction d'Emmanuel Martineau, Éditions Authentica (hors-commerce), 1985.

² Concernant traductions de Heidegger, il semble qu'un certain nombre de mots ou d'expressions a fait l'objet de débat. Le « *Sein* » et le « *Seiende* », évidemment, mais plus encore le « *Dasein* » d'abord traduit « être-là » en français (par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens pour la première partie, Gallimard, 1964), puis laissé en allemand avec la traduction d'Emmanuel Martineau chez Authentica (1985) et celle de François Vezin chez Gallimard (1986) – ce qui constitue aussi une forme de traduction, à tout le moins de « translation ». Sur la non-traduction du terme, on peut se référer au texte « Le mot D a s e i n » dans l'édition de Gallimard (1986). Il faut finalement mentionner que Heidegger proposait « être-le-Là » comme traduction française de *Dasein*, proposition qui n'a reçu, à notre connaissance, aucun écho ; voir *La lettre sur l'humanisme*.

lecture de l'introduction à *Être et temps*, à savoir une toute petite phrase, qui nous semblait audacieuse, et qui, même abondamment citée, ne semblait pas remise en question : « Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique. » Ce qui nous apparut tellement étrange n'est pas le mot « ontique », ou encore « *Dasein* », mais le mot « privilège ». C'est à partir de ce mot, et de sa non-répétition à un *moment* tout à fait exceptionnel dans le § 74, que nous nous permettrons de dire que là se trouve quelque chose qu'il faut explorer, car si le sens de « privilège » [*Auszeichnung, ausgezeichnet* – nous expliquerons la différence] dans le § 4 signifie pour le *Dasein* un accès en *son être* de la possibilité de poser la question de l'*être*, le traducteur a choisi un tout autre mot, « insigne » [*ausgezeichnet*], dans le § 74, et signifie la fin des possibilités multiples par le choix de la résolution devançante *qui abolit l'équivocité du possible*. Comment penser ce qui nous semble être *une aporie*, un chemin qui ne mène nulle part ? C'est un peu ce que nous tenterons de faire ici, avec la lecture plus en profondeur des quelques chapitres entourant les deux sections étudiées. L'idée développée ici est que cette ontologie se présente d'abord comme une *imposture* : nous prenons le terme au sens littéral, comme à la fois une volonté de ne pas se positionner et un souci de prendre position – tout le problème de Heidegger étant à notre avis *entre* ces deux désirs : qui est à la fois un possible, mais aussi une attente du nécessaire. Nous commencerons par un examen sommaire de la méthode phénoménologique que nous pensons déjà liée à la question de l'écriture (paragraphes 1 et 2), pour ensuite séparer notre propos suivant les analytiques de la temporalité (3 à 5) et de l'historialité (6 à 8). Nous concluons avec quelque perspective sur la mort et l'héroïsme, l'écriture et la vie, au cœur à notre avis de la pensée heideggerienne (9 et 10).

La méthode phénoménologique et son écriture

1 Dans son introduction à *Être et temps*, Heidegger dit ceci à propos de la conception vulgaire du temps : « De même on a coutume de dissocier le sens 'atemporel' des propositions du cours

'temporel' de leur énonciation. »³ Il y a là, à notre avis, une proposition sur le sens de l'écriture chez Heidegger : l'écriture est un *temps* qui passe, écrire c'est *faire passer du temps*. Si l'écriture de Heidegger se veut celle d'une analytique existentielle à partir de la méthode phénoménologique, il faut se demander quel est le lien entre *méthode* et *temps*. Ainsi, nous pourrions nous demander : *Que signifie la phénoménologie en tant que méthode ?*

Dans le § 7 d'*Être et temps*, Heidegger explique son idée de la *phénoménologie*. D'abord, tient-il à préciser, il ne s'agit pas simplement d'une discipline parmi d'autres, c'est une méthode : « L'expression 'phénoménologie' signifie principalement un *concept méthodique*. Elle ne caractérise pas le *quid* réel des objets de la recherche philosophique, mais leur *comment*. » (§ 7 [27], p. 42) Union entre la discipline et la méthode, la phénoménologie est la seule à pouvoir faire sienne une telle maxime : « Aux choses mêmes ! » (§ 7 [28], p. 42) Et la raison donnée par Heidegger se décline en deux mots, les deux composantes grecques qui permettent de former *phénoméno—logie*, qu'il analyse en diverses séries de signification.

Le premier mot est « phénomène » [*Phänomen*] qui provient du mot grec φαίνόμενον, celui-ci dérivant du verbe φαίνεσθαι qui signifie « se montrer ». Heidegger pousse l'étymologie : φαίνεσθαι provient lui-même d'une formation moyenne φαίνω qui signifie « mettre au jour, à la lumière », et qui dérive du radical φα-, tout comme φῶς qui signifie « lumière, clarté » : « Ce où quelque chose peut devenir manifeste, en lui-même visible. » (§ 7A [28], p. 43) Φαινόμενον, donc, signifie « ce qui se montre », c'est, dit Heidegger, le « manifeste » :

Comme signification de l'expression « *phénomène* », nous devons donc *maintenir* ceci : *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, le manifeste. Les φαίνομενα, « phénomènes » sont alors

³ *Être et temps*, § 4 [18], p. 36. Dorénavant, à chaque fois qu'il sera pertinent de le faire, nous indiquerons 1) le numéro de la section d'*Être et temps* suivant le symbole « § » ; 2) le numéro de la page entre crochets de l'édition allemande d'*Être et temps* (*Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1953) ; 3) le numéro de la page dans l'édition traduite par Martineau.

l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière – ce que les Grecs identifiaient parfois simplement avec τὰ ὄντα (l'étant) (§ 7A [28], p. 43).

Il y a possibilité, toutefois, que cet étant se montre de diverses manières, et même la possibilité que l'étant se montre de manière qu'en lui-même il ne soit pas ; un tel se-montrer, dit Heidegger, est le *paraître*. Ajoutons qu'en allemand, Heidegger utilise le verbe « *scheinen* » : paraître, c'est se manifester de telle manière que l'on brille, si on peut dire, car *scheinen* provient de *Schein* et signifie à la fois « lumière » et « apparence » [*Anschein*]. Ainsi *paraître* – qui ne s'oppose pas nécessairement à *être* – désigne le mode du se-montrer qui se distingue de l'être en soi en tant qu' « indiqué » :

L'essentiel, pour une compréhension plus poussée du concept de phénomène, est d'apercevoir comment ce qui est nommé dans les deux significations de φαινόμενον (« phénomène » au sens de ce qui se montre, « phénomène » au sens de l'apparence) forme une unité structurelle. C'est seulement dans la mesure où quelque chose en général prétend par son sens propre à se montrer, c'est-à-dire à être phénomène, qu'il peut se montrer *comme* quelque chose qu'il n'est pas, qu'il peut « seulement avoir l'air de... » (§ 7A [29], p. 43).

Car même dans l'apparence, le se-montrer *indique* quelque chose, il le pointe de l'*index* :

L'apparition de tels événements, leur se-montrer est corrélatif de la présence de troubles qui eux-mêmes ne se montrent pas. Ce « phénomène » comme apparition « de quelque chose » ne signifie donc justement *pas* : se montrer soi-même, mais le fait, pour quelque chose qui ne se montre pas, de s'annoncer par quelque chose qui se montre. L'apparaître ainsi entendu est un *ne-pas-se-montrer* (§ 7A [29], p. 43).

2 Mais passons immédiatement au sens de λόγος, car nous tenterons à notre manière de comprendre l'articulation des deux concepts. Le λόγος, dit Heidegger, a tour à tour été traduit, interprété, par « raison, jugement, concept, définition, fondement,

rapport » (§ 7B [32], p. 45). Or le λόγος a un sens premier, qui est pour Heidegger de *rendre manifeste* :

Λόγος en tant que discours signifie bien plutôt, autant que δηλοῦν, rendre manifeste ce dont « il est parlé » (il est question) dans le discours. Cette fonction du parler, Aristote l'a explicitée de manière plus aiguë comme ἀποφαίνεσθαι⁴. Le λόγος fait voir (φαίνεσθαι) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes pour celui qui parle (voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux. Le parler « fait voir » ἀπό... à partir de cela même dont il est parlé (§ 7B [32], p. 45).

Parler comme λέγειν rend manifeste, rend visible, fait voir ce dont on parle. Autoréflexivité du *langage*, certes, mais tout autant autoréflexivité de l'*être parlant* qui ne comprend son langage – et ne se comprend lui-même – qu'à travers la performativité de sa propre action de parler. Ainsi, cette vérité dite, prononcée, est toujours de l'ordre du visible, du découvert (ἀλήθεια) :

L'« être-vrai » du λόγος comme ἀλθεύειν veut dire : soustraire à son retrait, dans le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι, l'étant dont il est parlé et le faire voir comme non retiré (ἀληθές), le *découvrir* (§ 7B [33], p. 46).

Devient *vérité*, l'accueil (αἴσθησις) de quelque chose : l'*accueil* d'une *visibilité*. Ainsi, pour Heidegger, phénoménologie comme discipline et comme méthode veut donc dire : « Ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. » (§ 7C [34], p. 47) Le langage phénoménologique est un langage visible qui rend visible.

Ainsi, si l'être doit être cherché, et qu'il doit l'être à travers l'étant, c'est, en d'autres mots, à travers l'*écriture* qu'il doit l'être : l'*écriture*, celle que l'on a devant les yeux, c'est le *logos phénoménal* qui *découvre et exprime sa vérité*, la *rend visible*. L'*écriture* rend visible,

⁴ Cf. *De Interpretatione*, chap. 1-6, et *Met. Z 4* et *Eth. Nic.*, VI. (Note de Heidegger.)

c'est par elle, que l'on cherchera le sens de l'écrit de Heidegger. Telle est notre conclusion de cette méthode paradoxalement phénoménologique présentée par Heidegger. L'encre noire, à travers sa *Ténèbre*, est ce qui apporte la lumière ; l'écriture de Heidegger sera donc le lieu propre où l'on cherchera la signification de sa pensée.

La notion d'*Auszeichnung* et la temporalité

3 Nous débuterons avec quelques considérations sur la temporalité chez Heidegger. Dans le § 5 du chapitre II de l'introduction à *Être et temps*, Heidegger décrit les conditions d'une analytique ontologique du *Dasein* et d'une interprétation du sens de l'être. La question qu'il se pose alors est celle-ci : *Comment le Dasein doit-il devenir accessible, comment doit-il être, pour ainsi dire, envisagé dans l'explicitation compréhensive ?* Car pour Heidegger, la compréhension de l'être ne se constitue pas par la dissociation de la compréhension de l'étant, il est l'approfondissement de cet étant : le *Dasein* a en son être, l'être comme possibilité du questionner. Il s'agira plus loin d'explicitier cette possibilité et d'en différencier sa temporalité et son historicité.

L'importance du temps est fondamentale. Car le temps est ce que le *Dasein* conçoit comme *être*. Heidegger annonce dès l'introduction le problème métaphysique relié en cela à l'*oubli de la question de l'être* : le problème du temps, à savoir le concept du temps dans la métaphysique, relève d'une compréhension vulgaire du temps. Or, la compréhension vulgaire du temps est celle d'un temps divisé, et ces divisions recourent à leur manière des régions supposées de l'être. Le *questionner de l'être* qu'entreprend Heidegger ne se dissociera pas d'un *questionner du temps*. Ainsi, le temps est-il « conçu comme l'horizon de toute compréhension et explicitation de l'être » (§ 5 [17], p. 35). Le *Dasein* entendu comme *étant* dans le temps est *temporel*, son mode d'être est la *temporalité* :

La tâche fondamentale-ontologique de l'interprétation de l'être comme tel inclut donc l'élaboration de l'*être-temporel* (*Temporalität*) de l'être. C'est dans l'exposition de la problématique de l'être-temporel qu'est pour la première fois

donnée la réponse concrète à la question du sens de l'être (§ 5 [19], p. 36).

L'étude de la temporalité est importante pour Heidegger et comprendra la majeure partie de son œuvre *Être et temps*. Pour Heidegger, la question de l'être ne pourra être posée que lorsqu'une conception adéquate du temps lui sera associée. Cette conception du temps est celle d'un *temps fini*. Cette conception du temps n'est pas simple, car elle implique le positionnement hors de l'historicité. Et cela n'est possible que lorsqu'on découvre la *nécessité* de sa propre mort. Le *Dasein* qui se pose la question de l'être est, fondamentalement, un *être fini* : « La 'fin' de l'être-au-monde est la mort. Cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine la totalité à chaque fois possible du *Dasein*. » (§ 45 [234], p. 189)

Heidegger précise que la mort est ce qu'elle est dans la perspective où le *Dasein* est dans un *être pour la mort* existentiel, à savoir qu'il a conscience de cette mort et qu'il est dans un *vouloir-avoir-conscience* : cette détermination existentielle de l'*être pour la mort* est un *pouvoir-être* authentique. Et si la temporalité comme objet d'analyse de l'être du *Dasein* a un sens, c'est bien celui-ci : la conscience de la mort et l'*être pour la mort* du *Dasein* rendent authentique [*eigentlich*] le *Dasein* dans son être, l'égalise à lui-même. Le *pouvoir-être-Soi-même authentique* se traduit à travers le *choix du choix* : « C'est dans le choix du choix que le *Dasein* se rend pour la première fois *possible* son pouvoir-être authentique. » (§ 54 [268], p. 212)

La conscience de la mort et de la finitude possède ce sens qu'elle permet au *Dasein* un éveil sur sa propre possibilité de vie : à travers l'impossibilité anticipée, une nécessité de choisir. À notre avis, il y a dans cette compréhension de la conscience de la mort pour le *Dasein* un entre-deux ontologiques que Heidegger exploite comme le *possible* du *Dasein*. Nous concevons ce possible comme « entre-deux ontologique » en ce sens qu'il semble être suspendu : entre impossibilité de vivre sa propre mort et la nécessité de la vivre. Comment peut-il se constituer un tel « entre-deux » ?

4 On ne peut pas comprendre Heidegger si on ne saisit pas l'importance des deux chapitres introductifs d'*Être et temps*. Et on ne peut pas comprendre les deux chapitres introductifs d'*Être et temps* si on ne les met pas en perspective avec le tout premier paragraphe de l'œuvre. Le premier paragraphe d'*Être et temps* pose la question de la *possibilité* de poser la question de l'*être*. C'est à travers trois problèmes – trois obstacles à cette possibilité de poser la question de l'être –, que Heidegger en arrive justement à cette possibilité. D'abord, l'être, dit Heidegger, est le concept « le plus universel » :

Mais l'« universalité » de l'« être » n'est pas celle du *genre*. L'« être » ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci articule conceptuellement selon le genre et l'espèce : οὐτε τὸ ὄν γένος⁵. L'« universalité » de l'être « transcende » toute universalité générique. [...] Lorsqu'on dit, par conséquent, que l'« être » est le concept le plus universel, cela ne peut pas vouloir dire qu'il est le plus clair, celui qui a le moins besoin d'élucidation supplémentaire. Bien plutôt le concept d'« être » est-il le plus obscur (§ 1 [3], pp. 25-26).

La deuxième impossibilité se trouve dans la manière même de poser la question de l'être. Il y a, dans cette question, une impossibilité de donner une définition. Heidegger cite le propos de Pascal qui a rendu compte de cette impossibilité :

On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-tende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition (§ 1 [4], p. 26)⁶.

L'« être » est à ce point inclus dans le langage qu'il ne peut s'en extraire pour se laisser définir à travers une extériorité. Comme le dit Heidegger : « L'être n'est ni dérivable définitionnellement de concepts supérieurs, ni exposable à l'aide de concepts inférieurs. » (§ 1 [4], p. 26) Loin d'indiquer que l'« être » n'est pas questionnable, cela montre que la définition telle qu'on la conçoit *en logique* n'est

⁵ Aristote, *Met.*, B 3, 998 b 22. (Note de Heidegger.)

⁶ Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschvicg, Paris, 1912, p. 169. (Note de Heidegger.)

pas suffisante, cela montre aussi que « l'indéfinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige » (§ 1 [4], p. 26).

La troisième impossibilité est, dit Heidegger, le caractère « évident » de l'« être ». Le « est » est utilisé continuellement, on n'y échappe pas, et pourtant, cette idée que l'on utilise constamment le « est » – qu'il soit si évident –, ne démontre guère, dit Heidegger, qu'une incompréhension de l'« être ». Il en conclut :

Que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question du sens de l'« être » (§ 1 [4], p. 26).

On comprend alors qu'il y a, pour Heidegger, trois impossibilités à poser la question de l'être, et voilà pourquoi, cette question est oubliée. La difficulté est dans la formulation de la question, plutôt que dans une réponse qui nous manquerait. De là l'importance de proposer une méthode qui puisse « formuler » une question, comme c'est le cas de la phénoménologie. De là découle pour Heidegger, l'importance de la « *position* de la question ». Mais quelle est cette position, si on s'en tient à ce qu'on vient de résumer ? La *position* ne peut être, pour Heidegger, qu'« entre » les trois *impossibilités* – logique, langagière, cognitive – et leurs *nécessités* correspondantes. C'est là que se trouve l'ontologie de l'être chez Heidegger : « entre » l'*impossible* et le *nécessaire*. Mais quel est cet « entre », sinon le *possible* ? Et quel est ce *possible*, sinon un *non-positionnement*, ou encore une *imposture* ?

5 C'est dans cette *imposture* que se situe ce que Heidegger appelle le *Dasein*. Or le *Dasein* est *qualifié*, pourrait-on dire, d'une certaine manière, car il aurait la *possibilité* de poser la question de l'être – en fait le *Dasein* est le lieu où la question du *questionner* de l'être est *possible* : et cette *possibilité* conditionne la qualification du *Dasein*. Tout notre propos à partir de maintenant sera de comprendre cette *qualification* du *Dasein*, qualification que lui donne Heidegger.

Dès le § 1, Heidegger parle de la question de l'être comme « universalité », mais cette « universalité », dit-il, « n'est pas celle du *genre* ». Il ajoute : « Selon la terminologie de l'ontologie médiévale, l'être est un *transcendens*. » Si l'être n'est pas un *genre*, si Heidegger a tant de difficulté à parler d' « universalité » sans utiliser les guillemets, c'est que son idée du « questionner de l'être » est *impositionnée* logiquement, elle ne se situe pas dans une *logique* proprement dite. Habituellement, lorsqu'on catégorise quelque chose, on utilise des catégories logiques – genre ou espèce (substantifs), particulier ou général (adjectifs) – ou des opérateurs logiques – généralement, spécifiquement (adverbes), etc. Mais Heidegger n'utilise aucun de ces termes lorsqu'il parle du *Dasein*, non, il utilise un tout autre mot, *logiquement ambigu*, et l'on retrouve ce mot dans le § 4, où Heidegger dit ceci :

Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant [*dadurch ontisch ausgezeichnet*] : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. [...] Le privilège ontique [*die ontische Auszeichnung*] du *Dasein* consiste en ce qu'il *est* ontologique (§ 4 [12], p. 31)⁷.

À notre avis, tout est déjà là, moins dans le propos que dans le vocabulaire utilisé. Il n'y va pas, dit Heidegger, de la *spécificité* du *Dasein*, ou même de la *particularité* de celui-ci, non, il y va, dit la traduction, du « privilège » du *Dasein*⁸. Or « privilège » n'a pas *logiquement* de sens. En allemand, Heidegger emploie *Auszeichnung*. Que signifie vraiment ce mot ? *Auszeichnung*, c'est ce qui « marque »,

⁷ Le texte allemand dit : « *Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. [...] Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.* » La traduction de Vezin, p. 36, dit : « Le D a s e i n est un étant qui n'apparaît pas seulement parmi d'autres étants. Ce qui distingue ontiquement, c'est que, dans son être, il y va pour cet étant *de* cet être. [...] Ce qui distingue ontiquement le D a s e i n, c'est qu'il *est* ontologique. »

⁸ La traduction française de Martineau utilise le même mot (un substantif) pour deux expressions, « *ausgezeichnet* » (adjectif) et « *Auszeichnung* » (substantif). Vezin, pour sa part, utilise le verbe « distinguer » qui peut signifier sensiblement la même chose.

« se montre », « fait signe » [*sich zeichnen*]⁹ de manière exceptionnelle [*aus*] ; c'est ce qui distingue, c'est le privilège, mais le privilège dans son sens *aristocratique*, au sens du « privilège de la noblesse ». Le *privilège ontologique* du *Dasein* n'est pas un concept logique, ce qui peut expliquer la difficulté de Heidegger à parler d' « universalité ». Or si le genre ou l'universalité d'un concept n'est pas définissable en rapport au *Dasein*, c'est que son privilège n'est pas *conceptualisable* à travers une induction logique ; elle n'est pas plus déduite d'une *nature*. Il n'est pas *naturel* pour le *Dasein*, qui n'est ni une espèce ni un genre, d'y aller de son être de l'*être*. Chez Heidegger, la distinction du *Dasein*, son « privilège », est telle que cette condition est pensée pour un petit nombre. Ce privilège, cette distinction, ce n'est pas seulement de l'ordre du *Dasein* au sein de l'étant ; mais au sein même du *Dasein* (dont on n'imagine pas le pluriel), il y a *distinction*. Et cette distinction porte un nom dont la traduction française perd le lien avec l'ensemble du propos heideggérien que nous venons de souligner. Ce moment où la distinction se fait, en français, se dit « authenticité ». Se distinguer comme *Dasein*, le *Dasein* qui se distingue, c'est poser la question de l'être, c'est « être authentique », c'est « chercher l'authenticité ». En allemand, pour l' « authentique », Heidegger utilise l'expression « *eigentlich* ». L'authenticité du *Dasein*, et la distinction qui la rend possible, est *eigentlich*, elle est *véritable*, *princielle*, *particulière*, elle relève du personnel/proprie [*eigen*], de la personnalité/propriété d'une personne [*Eigenschaft*], mais jamais dans son sens *logique* (qui se rattacherait à une théorie des Idées ou à une logique dialectique). La personnalité/propriété [*Eigenschaft*] advient lorsque le *Dasein* est égal à lui-même, mais dans un sens jamais déjà donné, jamais orienté, ni jamais prévisible.

La notion d'*Auszeichnung* et l'historialité

6 Si la temporalité est nécessaire pour l'être de celui qui trouve son sens dans l'être, elle n'est pas suffisante pour dépasser la recherche de possibilité ontique du *Dasein*. Il nous semble donc à propos d'introduire la notion d'historialité que Heidegger aborde

⁹ *Zeichen* : le signe, la marque, le dessin, l'image.

dès l'introduction à *Être et temps*. Ainsi, Heidegger expliquera l'historialité à partir de la temporalité :

[La temporalité], toutefois, est en même temps la condition de possibilité de l'historialité en tant que mode d'être temporel du *Dasein* lui-même, abstraction faite de la question de savoir si et comment il est un étant « dans le temps » (§ 6 [19], p. 37).

Cet étant-dans-le-temps constitue l'historialité en tant que *provenir* du *Dasein*, et ce *provenir* rend possible une « histoire du monde » et, pour le *Dasein*, une appartenance historique à cette histoire. Ainsi le *Dasein* est historial : « Le *Dasein* 'est' son passé sur le mode de son être, lequel, pour le dire grossièrement 'provient' à chaque fois à partir de son avenir. » (§ 6 [20], p. 37)

Ce passé est la tradition. Le devenir historique, pour Heidegger, c'est être à la recherche des possibilités qu'offre la tradition. Car si la tradition transmet des provenirs possibles, elle peut les recouvrir, d'où l'importance, dans la question de l'être, d'une *destruction de la tradition ontologique*. Mais Heidegger précise son point de vue, car il ne s'agit pas simplement d'une négation de la tradition :

Au contraire, elle doit situer celle-ci dans ses possibilités positives, autant dire toujours dans ses limites, telles qu'elles sont factuellement données avec chaque problématique et avec la délimitation du champ possible de recherche tracée à partir d'elle. La destruction ne se rapporte pas de façon négatrice au passé, sa critique touche l'« aujourd'hui » et le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie, qu'il relève de la doxographie, de l'histoire de l'esprit ou de l'histoire des problèmes. Mais la destruction ne veut point enfouir le passé dans le néant, elle a une intention positive ; sa fonction négative demeure implicite et indirecte (§ 6 [22 et 23], p. 39).

Ainsi, c'est à partir de la temporalité que se pense l'historialité, une réflexion sur le temps de la tradition.

7 Nous l'avons vu, le temps, pour Heidegger, n'est pas autre chose que la « délimitation du phénomène où devient accessible quelque chose comme l'être – la *compréhension de l'être* » (§ 72

[372], p. 282), et cette délimitation comme *phénomène* n'appartient qu'à la constitution d'être du *Dasein*. Or ce temps est, pour Heidegger, un temps fini, et le *Dasein*, dû à cette finitude, en a le *souci* : le mise au jour de la temporalité est la condition originaire de possibilité du *souci*, le *Dasein* est un être-au-monde *préoccupé*, et cette préoccupation se dévoile par l'analytique de la possibilité : « L'analyse du pouvoir-être-tout authentique a dévoilé la connexion cooriginaire – enracinée dans le *souci* – entre mort, dette et conscience. » (§ 72 [372], p. 282)

Le *Dasein*, à travers la conscience de la finitude, se comprend comme le *milieu* entre deux fins. Si la mort est l'une des fins qui circonscrivent la totalité du *Dasein*, elle n'est pas la seule. L'autre « fin », c'est le commencement, la naissance. L'être-tout du *Dasein* semblerait être un enchaînement de la vie, une séquence de temps vécus : « Dans cette séquence de vécus, ce qui est 'proprement effectif', ce n'est à chaque fois que le vécu sous-la-main 'en chaque maintenant'. » (§ 72 [373], p. 283) Or, il s'agirait là d'une conception vulgaire de l'enchaînement de la vie, car pour Heidegger, le *Dasein* s'étend lui-même. En d'autres mots, le *Dasein* n'est pas « entre » naissance et mort, mais « c'est *dans l'être* du *Dasein* que se trouve déjà le 'entre' de la naissance et de la mort » (§ 72 [374], p. 283). Ainsi revient ce que nous avons cru percevoir dès le questionner de la question de l'être, le *souci* de Heidegger pour l'« entre-deux », son *imposture* :

Le *Dasein* factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt au sens de l'être pour la mort. L'une et l'autre « fins », ainsi que leur « entre deux » *sont* aussi longtemps que le *Dasein* existe facticement, et elles *sont* comme il leur est seulement possible d'être sur la base de l'être du *Dasein* comme *souci*. Dans l'unité de l'être-jeté et de l'être pour la mort fugitif – ou devançant –, naissance et mort « s'enchaînent » à la mesure du *Dasein*. En tant que *souci*, le *Dasein* est l'« entre-deux » (§ 72 [374], p. 283).

Le *Dasein* comme enchaînement relève, pour Heidegger, de la question du *provenir*. C'est au *provenir* du *Dasein* qu'appartient l'ouverture et l'explicitation : « De ce mode d'être de l'étant qui existe historiquement jaillit la possibilité existentielle d'une ouverture et d'une saisie expresses de l'histoire. » (§ 72 [376],

p. 284) D'où l'importance pour Heidegger – et pour nous – de l'analyse de l'historialité du *Dasein* :

L'analyse de l'historialité du *Dasein* tente de montrer que cet étant n'est pas « temporel » parce qu'il « est dans l'histoire », mais au contraire qu'il n'existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être (§ 72 [376], p. 285).

8 Des différentes compréhensions vulgaires de l'histoire, Heidegger dit qu'elles ont en commun une caractéristique en ce qu'elles se rapportent « à l'homme comme 'sujet' des événements » (§ 73 [379], p. 286). Mais de quelle manière, demande Heidegger, le *Dasein* devient-il historial ?

À cause d'une intrication avec des circonstances et des événements ? Ou bien l'être du *Dasein* est-il au contraire tout d'abord constitué par le provenir, de telle manière que ce soit *seulement parce que le Dasein est historial dans son être* que devienne ontologiquement possible quelque chose comme des circonstances, des événements et des destinées ? (§ 73 [379], pp. 286 et 287)

La question de Heidegger réfère à ce qui caractérise le passé, ce qui lui donne sa « fonction accentuée », et Heidegger de donner sa question et sa réponse :

Qu'est-ce qui est « passé » ? Réponse : rien d'autre que le *monde* à l'intérieur duquel, appartenant à un complexe d'outils, elles faisaient encontre en tant qu'à-portée-de-la-main et étaient utilisées par un *Dasein* préoccupé, étant-au-monde. Le *monde* n'est plus. Mais l'*intramondain* qui appartenait à ce monde, lui, est encore sous-la-main. C'est en tant qu'outil appartenant à un monde que l'étant *maintenant* encore sous-la-main peut néanmoins appartenir au « passé ». Mais que signifie ce ne-plus-être du monde ? Le monde n'est que selon la guise du *Dasein existant*, qui est *factivement* comme être-au-monde (§ 73 [380], p. 287).

Ce qui fait que quelque chose devient *historial*, c'est son *monde* en tant qu'il n'est plus. Or le *Dasein* ne peut pas être passé, « non point

parce qu'il est impérissable, rappelle Heidegger, mais parce qu'il ne peut essentiellement jamais être sous-la-main, mais, s'il est, existe » (§ 73 [380], p. 287). Ce *Dasein*, dirons-nous, est un *Da-gewesen*, en ce sens qu'il est un *Dasein-ayant-été-Là* [*da-gewesenen Dasein*]. Il n'y a pas de raison de voir là une critique de la conception vulgaire de l'histoire, car elle pose la question qui leur est commune de la place du *Dasein* en tant qu'historialité dans les circonstances et les événements ou, en d'autres mots, « dans quelle mesure, et sur la base de quelles conditions ontologiques l'historialité appartient-elle à titre de constitution d'essence à la subjectivité du sujet 'historial' ? » (§ 73 [382], p. 288)

Heidegger pose cette question car son intérêt n'est pas dans la conception vulgaire de l'histoire, elle est plutôt dans l'histoire qui permet l'être authentique [*eigentlich*]; le *Dasein* qui révèle l'authenticité à travers l'événement historique [*Ereignis* – même étymologie qu'*Eigenschaft*] est le héros [*Helden*]¹⁰.

Si pour Heidegger l'être du *Dasein* a été délimité comme *souci* et que le *souci* se fonde dans la temporalité, il cherche à connaître le provenir « qui détermine l'existence en tant qu'historiale » (§ 74 [382], p. 288). Il y a un certain *provenir* qui intéresse Heidegger et ce *provenir* qui distingue il le trouve dans la *résolution devançante* [*vorlaufende Entschlossenheit*] :

La résolution a été déterminée comme le se-projeter réticent, prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette propre. Elle conquiert son authenticité en tant que résolution *devançante*. Dans celle-ci, le *Dasein* se comprend de telle sorte quant à son pouvoir-être qu'il comparait devant la mort, afin d'assumer ainsi totalement l'étant qu'il est lui-même en son être-jeté (§ 74 [382], p. 289).

Ainsi, ce qui intéresse Heidegger est ce par quoi le provenir du *Dasein* est authentique, et c'est la *mort* qui en montre l'authenticité. Non pas que la mort soit la conséquence de l'authenticité, mais elle est la *garante* de la dette du *Dasein* : il ne se totalise lui-même que lorsqu'il se résout à être un *être-pour-la-mort*. Ce qui donne à l'acte

¹⁰ *Helden*, c'est à la fois le héros dans le sens antique (le « héros homérique »), et le héros comme « grand personnage historique ».

même une telle possibilité pour le *Dasein* de lui révéler son authenticité, c'est le caractère *non-équivoque* de la résolution devançante :

Plus authentiquement le *Dasein* se résout, c'est-à-dire se comprend sans équivoque à partir de sa possibilité la plus propre, insigne [*ausgezeichneten*] dans le devancement vers la mort, et plus univoque et nécessaire est la trouvaille élective de la possibilité de son existence. Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et « provisoire » : seul l'être-libre *pour* la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude (§ 74 [384], p. 289)¹¹.

Cette finitude acceptée et choisie [*entschlossen*] – comme seul un *possible* peut l'être – fait advenir au sein de cet événement une *nécessité*, et, de la multiplicité sans fin des possibles, dit Heidegger, cette saisie « transporte le *Dasein* dans la simplicité de son *destin* » (§ 74 [384], p. 289), celui-ci compris comme « provenir originaire du *Dasein*, [où] il se *délivre* à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie » (§ 74 [384], p. 289). Or le destin, s'il est le passage d'un choix entre des possibilités multiples à une nécessité univoque, il n'est pas pour autant produit par le « concours des circonstances et des événements » (§ 74 [384], p. 290). Car si le destin est, dit Heidegger, cette *sur-puissance* propre de la liberté finie du *Dasein*, ce même destin advient dans l'*im-puissance* de l'abandon du *Dasein* à lui-même, et cet abandon se fait *avec autrui* :

¹¹ Le texte allemand dit : « *Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzeideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und „vorläufige“ Möglichkeit aus. Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit.* » La traduction de Vezin, p. 448, dit : « Plus le *Dasein* se résout proprement, c'est-à-dire plus il s'entend sans équivoque à partie de sa possibilité insigne la plus propre en marchant à la mort, d'autant plus claire et d'autant moins hasardeuse est la possibilité d'existence qu'il se trouve et qu'il se choisit. Seule la marche à la mort chasse toute possibilité fortuite et 'provisoire'. Être libre *vis-à-vis* de la mort donne seul au *Dasein* le but par excellence et confronte l'existence et confronte l'existence à sa finitude. »

Mais si le *Dasein* destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme *co-destin*, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets. Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés. C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinal du *Dasein* dans et avec sa « génération » constitue le provenir plein, authentique du *Dasein* (§ 74, [384 et 385], p. 290).

Exister selon le mode du destin, « c'est-à-dire, explique Heidegger, être historial dans le fond de son existence » (§ 74 [385], p. 290), c'est rendre une *sur-puissance im-puissante*, transformer des possibles multiples à une nécessité univoque, c'est être « prêt à l'obstacle du se-projeter ré-ticent, prêt à l'angoisse, vers l'être-ent-dette propre » :

Seul un étant qui est essentiellement AVENANT en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ÉTANT-ÉTÉ, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être INSTANTANÉ pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique (§ 74 [385], p. 290).

Cet étant étant-été est possible grâce à l'intramondain qui reste, et il advient en tant que répétition ; répétition de quoi ? Répétition d'une possibilité transmise d'existence :

La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée – le fait que le *Dasein* se choisit ses héros – se fonde existentiellement dans la résolution devançante ; car c'est en elle seulement qu'est choisi le choix qui rend libre pour la

poursuite du combat et pour la fidélité au répétable (§ 74 [385], p. 290).

Il ne s'agit pas d'une restitution du passé ni d'un lien entre un présent et un passé, car Heidegger le dit bien, la répétition est indifférente à l'existence authentique dans l'instant. Mais que répète-t-on ? En d'autres termes : Qu'est-ce que l'histoire ? Pour Heidegger, l'histoire n'est pas une répétition ; mais c'est à travers la répétition que se rend manifeste au *Dasein* sa propre histoire, histoire comprise comme tradition. Le héros, peut-on conclure, c'est celui qui originellement est *un possible* parmi des possibles multiples, mais une fois devenu répétition dans l'annulation de ces possibles, devient *la nécessité*. Si on choisit ses héros, c'est pour qu'il n'y ait plus de choix ; si on affirme une *sur-puissance*, c'est pour qu'elle devienne *im-puissante*. Et c'est la mort qui, en dernière instance, départage l'authentique historial de l'inauthentique.

Ainsi ce qui est rendu « insigne » [*ausgezeichnet*], dans ce cas-ci, c'est l'abandon des possibles : l'être authentique devient ce vers quoi mène le choix de ne plus choisir¹². Et si nous avons d'abord pu parler du *Dasein* comme *imposture*, nous signifions alors un regard privilégié qui est tel parce qu'il se sait non-positionné. L'authenticité du privilégié nous semblait alors être l'être de celui qui ne connaît pas sa place ou ne veut pas être placé – à la limite celui qui refuse sa place quotidienne. Or dans l'analytique de l'historialité, il nous semble que l'authenticité est celle d'un *Dasein* très bien situé, mais situé dans l'absence de volonté ou de possibilité – ou une volonté d'abolir les possibles à travers la nécessité – l'imposture devient l'absence de posture. Comme si l'authenticité du *Dasein* devant l'histoire – et c'est cela un héros – était de choisir le non-choix. Il ne s'agit plus d'être *entre les deux finitudes* propres de la temporalité – naissance et mort –, mais être *entre autres, avec d'autres*. Le *Dasein* devenu héros, dans ce cas, n'est pas celui qui se distingue, mais celui qui ne se distingue pas : il est celui dont l'histoire est répétée par la

¹² On remarque la différence de traduction que nous avons à prime abord trouvé douteuse : le même mot allemand – à tout le moins la même idée, *Auszeichnung*, *ausgezeichnet* – devient en français, chez Martineau, deux mots différents : « privilège » et « insigne » ; de même chez Vezin : « distinction » et « insigne ».

tradition (et que l'histoire répète). Cette distinction devient *nécessairement* indistinction : il semble qu'il y ait là contradiction. De même, si le privilège du *Dasein* était réservé au petit nombre, le héros, lui, abandonne son privilège et le fait, non pas *en grand nombre*, mais *à travers* le grand nombre – à travers le *co-destin*.

Nous avouons ici ne pas tout comprendre de cette réflexion ontologique de Heidegger, car si un des aspects qui nous avaient surpris dès le départ était la réflexion de Heidegger sur les possibles (ce que nous décrivions comme une *imposture*), il semble que la réflexion change : entre l'impossibilité de poser la question du sens de l'être et sa nécessité. Nous croyons voir là le refus réfléchi de penser la contingence, le risque que, peut-être, l'être n'ait pas de sens. Or nous sommes maintenant surpris de voir Heidegger penser la nécessité par une nouvelle formule, *unzufällig*, littéralement *non-contingent*, ou encore *incontingent*. À la fin, le peuple advient dans une *incontingence* et une univocité : *un seul sens que la mort rend compte*.

Remarques conclusives : sur le désir d'écrire

Ne serait-il pas contradictoire d'attendre une quelconque correction linguistique d'un projet qui se propose explicitement de dépasser l'étant scientifique et technique vers l'étant poétique ?

Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, p. 123.

9 *Auszeichnung*, un mot qui, avec sa traduction en « privilège » et en « insigne », nous avait fasciné, devient vite un rapport ontologique au cœur de ce que nous croyons être la problématique de la *phénoménologie* : les choses font signe [*Zeichen*] de manière équivoque, et l'héroïsme comme privilège [*Auszeichnung*], le héros comme privilégié [*ausgezeichnet*] est celui qui choisit, là où la mort garantit la fin de cette équivocité par la sortie [*aus*] du signe [*Zeichen*]. Faut-il penser ce § 74 comme une contradiction de l'analytique existentielle, c'est-à-dire pour le *Dasein*, de penser l'être à partir de lui-même grâce à son privilège [*Auszeichnung*] ? Et quelles sont les conséquences pour le penseur, de ce qui semble être un refus de l'équivocité (hors du signe), mais à partir de cette possibilité d'équivoque (avec le signe) ?

Ou encore : Comment penser cette voix unique, ce refus du hasard : *Schicksal* contre *Zufall*? Le privilège comme *Auszeichnung*, comme signe [*Zeichnen*] exceptionnel [*aus*] ne se transforme-t-il pas, au contact du *peuple*, en *hors-signe* [*aus/außer Zeichnen*]? D'où peut-être le choix de Martineau et de Vezin pour « insigne », mot qui porte en lui la négation (in-) du signe. Le peuple se tient-il hors de la signification? Le privilège comme signe se surpassant ne démontre-t-il pas l'impossibilité du signe? Et d'une certaine manière, Heidegger ne retombe-t-il pas là dans une nouvelle impossibilité de penser le *sens de l'être*? Peut-on voir là, dans cette *fin du sens*, un *sens* à l'écriture de Heidegger, à sa pensée, à sa réflexion « politique »?¹³ Si l'écriture, comme nous l'avons décrite, est l'ouverture à la fois ténébreuse et lumineuse par laquelle passe le *questionner de l'être*, n'arrive-t-elle pas, à la fin de cette réflexion, à une fermeture sur elle-même, à cette fermeture où les signes *ne font plus signe*?

10 Nous avons commencé notre texte avec une mention sur la peur que suscitait pour nous la lecture de Heidegger. Des auteurs cités, il était celui qui, pour nous, nous intimidait le plus. Une des difficultés de la pensée de Heidegger, c'est le rôle que l'on doit accorder à ses prises de position politiques de son temps. Notre texte ne résout en rien le dilemme, mais il pose certainement la question à savoir jusqu'où l'œuvre *fait signe*.

Nous aimerions, pour terminer, amener une autre voix à notre propos – celle de Claude Lefort, qui fait lui aussi partie de la suite des auteurs que nous craignons – moins pour rendre compte exhaustivement – ne sommes-nous pas aussi terrifié par son écriture –, mais pour éclaircir un problème dont il rend compte – non pour exercer une méthode de lecture qui lui serait propre et que nous sommes loin de maîtriser. Il s'agit donc d'un moyen pour interroger

¹³ Dans le § 5 consacré à l'analytique du *Dasein*, Heidegger mentionne les différentes interprétations dont le *Dasein* dispose, et nomme « la psychologie philosophique, l'anthropologie, l'éthique, la 'politique'... » (p. 34 [16]); seule la « politique » est entre guillemets, comme pour souligner son statut particulier.

l'œuvre, ou au contraire, de poser une « limite » à l'interrogation de l'œuvre.

Dans « Philosophe ? »¹⁴ où Lefort se questionne sur la dénomination du terme *philosophe* qu'on lui prête et qu'il ne sait trop s'il doit l'accepter ou pas, il présente deux discussions étroitement liées qui sont ici pertinentes. La première est sur le sens de la lecture des auteurs, lecture qu'il décrit en ces mots :

Je me suis au contraire toujours efforcé de restituer à la fois ce qu'il y a de délibéré, de concerté, dans la pensée de l'écrivain et ce qui s'avère immaîtrisable pour lui-même, ce qui l'emporte ou le déporte constamment hors des « positions » qu'il a rejointes ; bref, ce qui fait les aventures de la pensée dans l'écriture, à quoi il consent ; ce qui le met en demeure de se perdre de vue, pour se vouloir à l'œuvre¹⁵.

On comprend notre intérêt dans ce passage : l'écriture, la pensée, le rapport au monde. Et la question à poser à Heidegger à ce propos serait certainement son rapport au nazisme, à la « politique », rapport au centre de tant de controverses¹⁶. Si nous suivons ce que nous avons lu chez Heidegger quant au peuple et au héros, il semblerait à propos de questionner de bout en bout la pensée heideggérienne quant au choix de Heidegger – ou le choix de ne pas choisir – de l'action politique, la sienne, l'adhésion au parti national-socialiste en 1933 : qu'est-ce qui, dans la pensée de Heidegger, « l'emporte ou le déporte constamment hors des 'positions' qu'il a rejointe » ? Mais si, tel que nous l'avons vu, la pensée de Heidegger se présente d'abord comme imposture, comme non-positionnement, ne faut-il pas plutôt questionner Heidegger sur la « position » qu'il a prise, et questionner Lefort sur le *questionner* de la « position » ?

Dans le même texte de Lefort, celui-ci parle du héros d'une manière très proche de Heidegger dans le § 74, c'est-à-dire en rapport à une

¹⁴ Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

¹⁵ *Ibid.*, p. 348.

¹⁶ La dernière en date étant celle suscitée par la publication du livre d'Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005. Pour une reprise de la controverse, voir encore Henri Meschonnic, *Heidegger ou le national-essentialisme*, Laurence Teper, 2007.

figure historique. Or, le héros chez Lefort est d'un type particulier : il appartient, par la pensée, à un « héroïsme de l'esprit », expression que Lefort prend chez Edgar Quinet, qui lui le traduisait du *mente heroica* de Vico :

[L'expression « héroïsme de l'esprit »] était faite pour célébrer le risque d'une recherche sans modèle, affranchie de l'autorité du savoir établi ; pour revendiquer la démesure d'un désir de penser, par-delà la séparation des discipline de connaissance, en quête de la vérité¹⁷.

Pour Lefort, l'héroïsme de l'esprit est ce par quoi « la pensée s'évade des chemins de connaissance déjà tracés et séparés »¹⁸ ; il serait trop facile de simplement comparer les deux utilisations du terme « héros », chez Heidegger et chez Lefort, et de conclure que le sens de la formule diffère, ou même qu'elle est opposée – trop simplement en effet, car les deux pointent dans la même direction, dans l'idée que l'héroïsme, c'est se laisser emporter par quelque chose qui nous dépasse. Cette idée nous place dans l'embarras, elle ne résout en rien la question posée par Heidegger dans le § 74 ni le problème de son engagement politique dans l'Allemagne nazi. Si nous pouvons conclure sur cette nouvelle problématique, il nous semble que Heidegger répond à l'avance à Lefort en disant ceci : certes, il y a des moments historiques qui forcent les penseurs à agir, mais dans ces moments, il n'y a pas de pensée ; ne cherchez pas la pensée où, emporté par la nécessité, le penseur ne pense plus. *Auszeichnung* prend un nouveau sens – ou au contraire le perd complètement – non pas que le *Dasein* devient insigne, mais il est insensé de penser la pensée là où elle n'est plus possible, là où la nécessité a pris toute la place.

¹⁷ Claude Lefort, *op. cit.*, pp. 343 et 344.

¹⁸ *Ibid.*, p. 344.

Bibliographie

- Deleuze, Gilles (1993). *Critique et clinique*, Paris : Éditions de Minuit.
- Faye, Emmanuel (2005). *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris : Éditions Albin Michel.
- Heidegger, Martin (1953). *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag.
- Première traduction : *L'être et le temps*, première partie jusqu'au § 44 traduit par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Éditions Gallimard, 1964.
- Deuxième traduction : *Être et temps*, édition traduite par Emmanuel Martineau, Éditions Authentica (hors-commerce), 1985, disponible en ligne à l'adresse : <http://metataphysica.free.fr/Heidegger/Etre%20et%20Temps.pdf>
- Troisième traduction : *Être et temps*, édition traduite par François Veizin, Éditions Gallimard, 1986.
- _____ (1964). *Lettre sur l'humanisme*, Éditions Aubier Montaigne.
- Lefort, Claude (1992). « Philosophe ? », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris : Éditions Calmann-Lévy.
- Meschonnic, Henri (2007). *Heidegger ou le national-essentialisme*, Paris : Éditions Laurence Teper.