

## Herméneutique de l'existence et rationalité pratique

### Heidegger et la raison ultime de l'action \*

José Manuel Santos

À l'origine de la divergence de fond entre Husserl et Heidegger on peut placer une différence entre deux types très généraux de rationalité. On peut faire la distinction entre rationalité *théorique* et rationalité *pratique*. Le père fondateur de la phénoménologie décrit l'expérience humaine non seulement du point de vue de la conscience et de ses vécus, mais en prenant pour fil conducteur un certain modèle de rationalité. Le type de rationalité qui oriente la « vie » de la conscience est une rationalité *théorique*. La question directrice de cette rationalité est de savoir comment se constituent des *identités* objectives, accessibles à n'importe quelle conscience, dans le flux des vécus. De là s'ensuit un primat de la perception, et la conviction que la *connaissance* est le mode fondamental et originaire de l'expérience humaine, expérience dont la science serait le *telos*. La perception, à son tour, serait une proto-science.

Avec Heidegger on assiste à un véritable tournant pratique dans la description phénoménologique de l'expérience du monde et des choses<sup>1</sup>, et, donc, à la mise en évidence d'une *rationalité pratique* dans la dynamique de cette expérience. Sous cette nouvelle perspective, la *connaissance* pure (*Erkennen*), soit sous la forme de la *theoria* des anciens, soit sous celle de la science des modernes, apparaît comme un mode dérivé, seulement « fondé » (*fundiert*) et déficitaire de l'expérience par rapport au mode éminent, originaire et « fondateur » qui serait le mode pratique. Celui-ci est d'abord décrit, à son niveau le plus quotidien, comme un *Umgang mit den Dingen*, un « usage des choses »<sup>2</sup>. Il s'agit d'un rapport aux choses manuel et manipulateur – Heidegger parle d'un *hantierendes Besorgen* – destiné à nous procurer, à pourvoir (*besorgen*), ce dont nous avons besoin et qu'elles peuvent offrir. Ce rapport n'est pas un automatisme aveugle, il est dirigé par un regard à la fois fin et global, pré-voyant et « connaisseur » (en un sens large et non théorique du terme), par une *Umsicht* (SZ, p. 69), terme que E. Martineau traduit par *circun-spection*, qui constitue un savoir à l'intérieur même de la pratique, ce qu'on appelle en anglais un *know how*. Ce

---

\* Publicado em Portocarrero, L., Umbelino, L. (Eds.), *Hermeneutic Rationality*, Berlin, LIT-Verlag, 2012, pp. 231-254.

1 Cette inflexion, souvent accompagnée d'une critique de la manière husserlienne de thématiser l'expérience des objets empiriques, peut être observée à partir du début des années 1920. Voir, par exemple, le Cours du semestre d'été de 1923 publié dans la *Gesammtausgabe*, Vol. 65, M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt, V. Klostermann, 1988, p. 88 sq.

2 Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1977 [1927], p. 68. Cité dorénavant par l'abréviation SZ. Les passages cités en français reprennent le plus souvent la traduction d'Emmanuel Martineau, disponible sur internet. Dans les cas où cette traduction a été modifiée nous l'avons signalé.

genre de « commerce » avec les choses, que Heidegger nomme *Zuhandenheit*, est très proche de l'activité humaine qu'Aristote appelle *technê*. Heidegger présente le terme *Umgang* comme traduction du sens originnaire du grec *praxis* (SZ, p. 68). En même temps il passe sous silence le sens très particulier qu'Aristote donne à *praxis* dans le cadre de la distinction *praxis/technê*, où ce terme désigne un « commerce » non pas avec des choses mais avec des personnes, c'est-à-dire un rapport à autrui. Cet « oubli » de la part de Heidegger n'est sans doute pas un hasard.

Cette description du mode fondamental de l'expérience comme *besorgender Umgang*, « commerce pourvoyant » avec les choses, est considérée par certains comme une conception *pragmatiste* de l'action. En 1962, Karl-Otto Apel parlait déjà à ce propos d'un « pragmatisme » de Heidegger<sup>3</sup>. On a quelques bonnes raisons pour le faire. Ce rapport aux choses est dominé par ce que Weber appelait une *Zweckrationalität*, une rationalité pragmatique des moyens et des fins. L'*Umgang*, l'usage, est une action orientée vers le succès, la réalisation d'un but pratique, et non vers l'acquisition d'une vérité théorique. En ce sens une chose est, tout d'abord, comprise comme chose « pour... », comme « servant à quelque chose »<sup>4</sup>. Ce pragmatisme se manifeste au niveau de la conception heideggerienne du *comprendre*, du sens et de l'herméneutique. Le comprendre primordial est la compréhension de ce sens pragmatique des choses.

Pour Husserl le sens originnaire d'une chose se constitue au niveau anté-prédicatif des synthèses passives et actives de la perception, qui opèrent sur les « esquisses » (*Abschattungen*) des qualités sensibles de la chose même. Pour Heidegger, il n'y a pas à proprement parler de « sens » dans la perception, dans la simple intuition de qualités sensibles. Ce n'est qu'avec la *compréhension* de quelque chose *comme* quelque chose « servant à... » (*zum...*) qu'il y a du sens. Comprendre quelque chose *comme* quelque chose c'est répondre à la question *Wozu?* – *pour quoi [faire]?* – que chaque chose pose implicitement dans la praxis quotidienne du *Dasein*. Ce *Wozu* n'est pas donné avec les qualités sensibles et visibles, dans la simple perception. La réponse à la question *Wozu?* a la forme: *Dies ist zum ...*, « ceci est pour... », complétée par un *prédicat d'action*. Par exemple: « ceci est pour clouer », dans le cas d'un marteau, « ceci est pour écrire », dans le cas d'un stylo, etc. (SZ, p. 149). À partir de cette analyse du *Wozu*, Heidegger introduit la distinction entre un *comme herméneutique* et un *comme apophantique*. Le premier s'exprime dans une proposition du genre: « Ceci est pour...x », « x » étant un *prédicat d'action*; le second par la formule: « Ceci est... y », « y » étant un *prédicat de qualité*. Pour Heidegger, le sens véritable, originel et premier de l'expérience humaine a trait au « comme » herméneutique. Le « comme » apophantique est un sens

3 K.-O. Apel, « Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und die Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik » [1962], in K.-O. Appel, *Transformation der Philosophie*, Vol. I, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 267 sq.

4 Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, op. cit., p. 90.

*fondé* dans le « comme » herméneutique.

Cette théorie du « comme herméneutique » nous permet de noter que le concept d'*herméneutique* de Heidegger n'a pas pour base le modèle classique de l'interprétation de textes – et donc la recherche de leur sens unitaire, leurs sens sous-jacents, etc. – mais la rationalité pragmatique de l'usage (*Umgang*) des choses et du *know how* (*Umsicht*) immanent à cet usage.

À partir de cette théorie pragmatique du rapport aux choses comme « usage », cristallisée dans le concept de *Zuhandenheit*, de l'« être-à-portée-de-main » (traduction Martineau), Heidegger dresse le tableau d'une *Lebenswelt* qui est une véritable *Werk-Welt*, un monde où la vie est centrée dans et réglée par la fabrication et l'usage de choses-outils. Dans ce monde, même les choses naturelles sont vues comme « matériaux » potentiels pour faire quelque chose-outil. Même les interactions humaines, et le rapport à autrui, sont médiatisées par la pragmatique de l'usage et de la fabrication. Face à cette *Werk-Welt*, à ce monde du travail qui *fait système* du point de vue de la logique des fins et des moyens – c'est un *Verweisungszusammenhang* – la question qui se pose est celle de savoir s'il y a des fins qui transcendent les buts de la pragmatique de l'usage, sa fermeture et sa circularité, et la simple *Zweckrationalität*.

La réponse à cette question est, évidemment, positive. Pourquoi? Premièrement, parce que le *Dasein* ne se définit pas seulement par son rapport « pragmatique » aux choses-outils, mais aussi, et surtout, par un rapport à soi-même, par un *Selbstverhältnis*: Le *Dasein* « *verhält sich selbst zu seinem Sein* » (SZ, 41). Ce rapport à soi pour ainsi dire vertical, au sens où il est transversal au rapport horizontal aux choses, vient compliquer la vie du *Dasein*. On peut dire qu'on passe ici de la dimension de la *technê* à celle de la *praxis*, au sens étroit qu'Aristote attribue à ce dernier concept. Heidegger explicite cette différence par la distinction entre deux types de *fins* de l'agir humain: la fin qu'il appelle *Wozu*, et celle qu'il appelle *Umwillen*. L'*Umwillen* est un genre de fin qui transcende absolument toutes les fins-*Wozu* de l'usage pragmatique des choses-outils. Cette distinction entre *Wozu* et *Umwillen* provient sans doute de la distinction scolastique, d'origine aristotélicienne, entre *finis quo* et *finis cujus gratia*. Ce dernier terme traduit le concept aristotélicien de *to hou heneka*. Le *Wozu* est la fin *pour* laquelle on agit; l'*Umwillen* est la raison ultime *grâce* à laquelle, ou *à cause de* laquelle, on agit. En tant que fin, le *finis cujus gratia* concernerait des personnes et non des choses.<sup>5</sup> Par exemple, un homme travaille beaucoup *pour* gagner de l'argent – c'est la fin-*pour*, le *Wozu*, qui est une chose (l'argent). Cet homme travaille beaucoup *à cause de* sa famille, motivé par l'amour qu'il porte à celle-ci – c'est la fin *à cause de* laquelle il agit ainsi, l' *Umwillen*, qui a trait à un certain rapport à autrui. Mais au lieu d'autrui l'*Umwillen*, l'« à-cause-de-qui », pourrait avoir pour référence

<sup>5</sup> Nous devons cette indication à R. Spaemann. Voir son livre *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1998, p. 123 sq. Il va de soi que le concept aristotélicien de *to hou heneka* s'applique aussi aux choses, et donc au-delà de la *praxis* humaine.

moi-même, comme c'est le cas dans l'interprétation de ce concept par Heidegger. Indépendamment de cela, le *finis cuius gratia*, qui est fin ultime, peut être le motif principal et directeur de toutes les actions d'une vie.

Dans un raisonnement très proche de celui qu'on trouve dans le Livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote essaie de remonter la chaîne des moyens et des fins relatives pour trouver un *telos teleion*, une fin ultime et parfaite, Heidegger considère l'ensemble des chaînes de moyens et de fins qui forment la totalité du système pragmatique de l'usage des choses-outils dans le *Werk-Welt*. Il appelle cette totalité *Bewandtnisganzheit*. On pourrait penser que cette totalité ne transcenderait pas les buts du monde des outils. Cependant, il n'en est rien; elle est *plus* qu'un simple but pragmatique.

« La totalité des buts [*Bewandtnisganzheit*] », écrit-il, « va vers un pour-quoi (*ein Wozu*) qui n'a plus de but [*kein Bewandnis mehr hat*] [...]. Ce 'pour-quoi' [*Wozu*] primaire est un en-raison-de-quoi [*ein Worum-willen*]. La raison-de-quoi [*Umwillen*] concerne toujours l'être du *Dasein*, pour lequel il y va toujours de cet être même [*um dieses Sein selbst geht*]. »<sup>6</sup>

Comme nous l'avons dit, donc, dans l'analyse de Heidegger la référence de l'*Umwillen* c'est « l'être du *Dasein* », c'est-à-dire soi-même. Mais, quoi qu'il en soit de cette référence, moi-même ou autrui, il est clair que la pragmatique des outils, du *Werk-Welt*, ne suffit pas pour orienter le *Dasein* dans le rapport à soi et aux autres, en un mot: dans la praxis.

La « structure de la *Bewandtnis* », c'est-à-dire de la finalité fonctionnelle et de l'importance instrumentale des outils, « conduit à l'être du *Dasein* en tant que en-raison-de-quoi, [*Worum-willen*, *finis cuius gratia*] authentique et unique » (SZ, p. 84). En termes aristotéliens – et il faut souligner que Heidegger dans son explication de la *Bewandtnis* (SZ, § 18) est parfaitement fidèle à la théorie des « fins » du premier livre de l'*Éthique à Nicomaque* – ceci veut dire que la rationalité de la *technê* dépend en dernière instance de la rationalité de la *praxis*. Le *Dasein* doit se donner à soi-même une fin *en soi* (au sens où cette fin n'est pas moyen *pour* autre chose) grâce à laquelle toutes ses activités, y compris celles relatives à la production et à l'usage d'outils, trouvent une raison ou un sens. Pour Heidegger, ce « devoir » n'est pas une simple option du libre arbitre mais une nécessité ontologique; il découle de la structure ontologique même de l'être du *Dasein* en tant que *Zu-sein*, « avoir-à-être » de telle ou telle façon ad-verbale. Le *Dasein* est l'étant pour lequel, à chaque fois, « il est question de son être » et pour lequel, dans la réponse *pratique* à cette « question », « il y va de son être ». Heidegger donne à l'être du *Dasein* un sens verbal qui a la forme d'un rapport à soi – dans le vocabulaire de Luhmann on dirait d'une « auto-référence » – qui se concrétise comme corrélation entre une question plus ou moins implicite, à laquelle le *Dasein* est à chaque fois sommé de « répondre », et une « réponse » sur le plan de l'action *praxique*. Cette sorte

<sup>6</sup> SZ, p. 84. Notre traduction. Souligné par nous.

d'activité a en elle-même sa propre fin (dans le langage d'Aristote), autrement dit est motivée par un *finis cujus gratia*. Ce sens verbal des termes « être » et « existence » est pensé par Heidegger, comme on sait, contre le « sujet » substantiel, cartésien (*res cogitans*) des modernes. Et cette critique du « sujet » moderne doit beaucoup, comme on sait également, à la philosophie pratique d'Aristote.

On doit donc donner raison à Ernst Tugendhat<sup>7</sup> lorsqu'il rapproche la structure ontologique du *Zu-sein* de la *question pratique* aristotélicienne et interprète celle-là à partir de celle-ci. Il s'agit de la question « comment dois-je vivre? », qui était déjà, d'ailleurs, celle de Socrate. Elle constituerait la version concrète de la question implicite dans le *Zu-sein*, qui serait: comment « ai »-je « à être »? Ces questions présupposent que l'on peut déterminer son « être » ou sa « vie » par ce qu'on *fait*, par nos *actions*. La question pratique comporte un certain nombre de présupposés praxiologiques partagés par Aristote et Heidegger. Pour ce qui est du questionnant, c'est une question qui ne peut être posée que par la « première personne »; le locuteur qui pose la question est aussi l'agent de la (de *sa*) praxis. Pour ce qui est de l'objet de la question pratique il « y va » de ma vie ou de « mon être », lesquels peuvent être déterminés par mon action. Troisième présupposé: l'action décidée est à réaliser à chaque fois dans un *futur* imminent. De par sa structure praxiologique le *Dasein* est toujours tourné vers l'avenir. Cet avenir est en soi contingent, ce qui confère au *Dasein* une « liberté ». Celle-ci constitue le quatrième présupposé: le questionnant-agent dispose d'une marge de liberté dans son agir, autrement il serait un étant simplement donné, déjà déterminé (*vorhanden*), ou *pré-déterminé* (*zuhanden*<sup>8</sup>), et ne serait donc pas « à être », à déterminer par soi dans et par son agir. Mais cette liberté n'est pas absolue ou inconditionnée; l'agent n'est pas omnipotent, il ne détermine pas toutes les conditions de son action, c'est-à-dire la « situation » où il se trouve. L'action est toujours conditionnée. Ces conditionnements de l'agir, thématiques par Heidegger sous la rubrique de la « *facticité* » (*Faktizität*), ne sont pas simplement des obstacles à l'action ou des limites de la liberté, mais la condition de possibilité même de l'agir d'un être fini. Ils constituent, ainsi, le cinquième présupposé praxiologique de la question pratique. Ils font partie de ce que l'on pourrait appeler les *données* de la question, parmi lesquelles il y a le « fait », très important et littéralement premier, que le *Dasein* « a été jeté » (*geworfen*) au monde, est né, c'est-à-dire a dû assumer la responsabilité pour sa vie ou son « être », sans l'avoir choisi.

La divergence entre Aristote et Heidegger commence à surgir là où l'on se pose la question du *sens* de la question pratique. La compréhension du sens de cette question est un premier pas vers la réponse, et même, peut-être, déjà le moment décisif de la réponse. Pour Aristote, le sens d'une telle

<sup>7</sup> E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 193.

<sup>8</sup> L'outil (*Zeug*) est *pré-déterminé* par le *Dasein*. C'est celui-ci qui détermine ce à quoi sert l'outil, son *Wozu*, sa fonction; laquelle est donc dépendante de la fin propre du *Dasein*.

question est de savoir ce qui est le « bien » ou, plus précisément, le « meilleur » pour l'agent. Le philosophe grec tient pour naturel et évident que toutes les activités humaines, quelles qu'elles soient, « visent le bien », *tagathon hou pant'ephietai* – c'est ce qu'énonce la première phrase, qui est aussi le premier « principe » pratique, de l'*Éthique à Nicomaque* (1094a1). La tâche de la philosophie pratique, qui devra répondre en théorie à la question pratique, sera quelque chose comme une *herméneutique du « bien humain »*. Du côté de Heidegger on doit commencer par constater l'absence de ce concept central de la théorie aristotélicienne de l'action.<sup>9</sup> Absent aussi est le concept corrélatif du bien dans ce contexte, c'est-à-dire le *logos*, au sens de « discours pensé », réflexion. Le *logos* a trait à la capacité humaine de déterminer le *bien* à l'aide d'un usage réflexif, et en ce sens rationnel, du langage<sup>10</sup>. En tant que *question philosophique* le sens de la question pratique est de provoquer une réflexion sur le bien de l'individu humain, laquelle, à son tour, aboutit à une conclusion formelle qui a la forme d'une détermination du « bien humain » positif. Ce bien est le corrélat d'une « visée » (*ephiemai*) ou d'un désir (*orexis*) à la fois naturel et rationnel. On sait que pour Aristote ce bien positif n'est pas la positivité *simple* d'un état ou disposition (*hexis*) du sujet, comme le plaisir, la sagesse ou la vertu, mais un bien positif *complexe* de l'ordre de l'activité: la *vie* vécue de l'individu dans sa totalité en tant que « vie bonne ».

L'absence d'un bien *positif* dans *Sein und Zeit* ne peut étonner qu'à cause de la présence de nombreux concepts et structures de pensée manifestement inspirés par la philosophie pratique d'Aristote. C'est comme si l'on reconstruisait une cathédrale en laissant de côté la clé de voûte. En même temps, cette absence n'est pas si étonnante si l'on tient compte de ce qu'on pourrait appeler la *crise* du bien positif qui est à l'origine de la moderne éthique du devoir, de la *Sollensethik*. Celle-ci s'oppose à une éthique du désir ou de l'aspiration, à une *Strebensethik* dans laquelle le bien est l'objet positif d'un désir à la fois naturel et raisonnable.

9 Dans le cas du « bien » il y a absence totale du concept; il ne s'agit pas, dans ce cas, des habituelles « traductions », transpositions ou adaptations heideggeriennes de concepts aristotéliens, comme c'est le cas, par exemple, des transpositions interprétatives de l'*orexis* en *Sorge* ou de la *theoria* en *Vorhandenheit*. Il s'agit d'une *absence qui laisse vide la place du bien*. Comme remarque Tugendhat, dans un livre où il interprète *Sein und Zeit*, «Der Bezug auf das Gute scheint bei Heidegger zu fehlen». Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, op. cit., p. 195.

10 Qu'est-ce que le *logos*? Malgré la polysémie du terme on peut dire que son noyau sémantique comporte les idées de langage et pensée dans une liaison indissoluble. Pour Aristote, les animaux non humains possèdent une « voix » (*phonê*) pour « exprimer le plaisir et la douleur » et, donc, aussi, pour communiquer ces sentiments. Par contre, « l'homme seul possède le *logos* », lequel sert « à exprimer l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste » (*Pol.*, I, 1253a10-16). En ce sens, l'usage du *logos* est spécifique de la « vie pratique ». Dans ce contexte, la traduction du terme par « raison » est forcée et n'est pas correcte. Pour les *modernes*, la « raison » est la *faculté* intellectuelle, idéalement infaillible, de « bien juger » et de « distinguer le vrai du faux » (Descartes); le *logos* n'est pas cela. Dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, le traducteur allemand Franz Dirlmeier conclut, après une longue analyse philologique de la question, que « *logos* ne signifie pas raison [*Vernunft*] ». « *Logos*, écrit-il, est proche de *logizesthai* [...] et signifie donc réfléchir, calculer, établir des règles. » F. Dirlmaier, in Aristote, *Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1999, p. 279. Si la traduction par « raison » pêche par excès et par anachronisme, et est donc à proscrire, traduire simplement par « langage » serait réducteur. Le sens de *logos* serait plutôt celui de « discours réfléchi », « discours rationnel », usage du langage pour penser et réfléchir.

Il est hors de question d'analyser ici, en profondeur, les raisons de cette crise du bien. Nous nous limitons à en indiquer quelques facteurs qui pourraient aider à la compréhension de son sens. Le premier est la fragilité théorique de n'importe quelle détermination du contenu positif du bien. Pourquoi le plaisir, par exemple, serait-il le bien suprême? Pourquoi la vertu? Le manque de certitude et d'évidence dans la réponse à cette question a mené, à l'époque hellénistique, à une multiplication incontrôlée des prétendus « biens suprêmes ». Kant, le grand fondateur de la *Sollensethik* moderne, n'a pas manqué de faire allusion à cette faiblesse théorique obvie de ce qu'on pourrait appeler « l'agathologie » ancienne.

Le second facteur à l'origine de la crise ce sont les *apories* inhérentes à la théorie peut-être la plus sophistiquée du bien (positif) qui est la théorie aristotélicienne de l'*eudaimonia*<sup>11</sup> (terme que l'on peut traduire, comme d'habitude et faute de mieux, par « bonheur ») d'une vie considérée « belle et bonne ». Même s'il s'agit là d'un bien qui, par sa complexité organique très bien agencée, semble pouvoir intégrer tous les biens simples proposés par toutes les autres théories anciennes du bien, en les disqualifiant ainsi comme incomplètes et abstraites, il laisse inquiet non pas tant quant à sa possibilité matérielle – qui est sans doute très fragile mais qu'on peut admettre par charité théorique – mais avant tout quant à sa possibilité pour ainsi dire formelle ou ontologique. C'est Aristote lui-même qui remarque qu'un être humain ne saurait se prétendre *eudaimôn* qu'après sa mort (EN, 1100a10 sq.). En effet, ce n'est que dans la perspective d'un observateur de la totalité d'une vie, et donc d'autrui dans un temps *post mortem*, que l'on peut dire si une vie est réussie ou non. Par conséquent, l'individu ne peut jamais être certain, dans sa perspective de « première personne », de posséder un bien qui « comble entièrement le désir ». La théorie de l'amitié – la *philia* étant entendue comme une des conditions nécessaires majeures de l'*eudaimonia* – cherche, sans doute, à parer à cette difficulté: l'auto-suffisance (*autarkeia*) humaine, et donc l'*eudaimonia*, ne peut être atteinte que par la communauté de la polis, qui réalise pleinement, *idealiter*, l'idée d'amitié. Toutefois, il est permis d'en douter, et cela *a fortiori* au-delà du contexte de la polis ancienne, de cette solution « politique » de l'aporie.

Le troisième facteur tient à l'anti-naturalisme radical, qui n'est pas étranger aux thèmes chrétiens du « péché » et de la « faute », ainsi qu'à ce qu'on pourrait appeler la subjectivation du bien. Tout cela contribue à la perte de la positivité du bien. Le bien cesse d'être l'objet positif, plus ou moins complexe, d'un désir naturel, ou, alors, dans le cas particulier de Platon, objet transcendant d'un amour métaphysique, pour devenir une simple forme immanente à la subjectivité. La théorie stoïcienne du bien comme simple possession de la « vertu » et comme quelque chose qui

11 Sur les apories de l'*eudaimonia* dans la philosophie pratique d'Aristote voir, notamment, les subtiles analyses de R. Spaemann, dans son ouvrage *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik*, op. cit., p. 75 sq.

est toujours « en notre pouvoir » indépendamment de tous les hasards et conditions contingentes de la vie, est un premier pas dans cette direction. La conception kantienne du « bien suprême » comme simple *forme* de la volonté, c'est-à-dire comme « *bonne volonté* » (première proposition de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* et premier axiome de la déontologie) est l'aboutissement de ce mouvement. La « bonne volonté » est sans doute, encore, comme le remarque Ricoeur très pertinemment, un dernier élément téléologique dans l'édifice de la déontologie kantienne. Mais celui-ci n'est qu'un support, un point archimédéen sur lequel la logique déontologique, qui n'a plus besoin de « viser » un bien positif, bâtira l'édifice de l'obligation, de la loi morale et de ses maximes. Dorénavant la « philosophie morale » n'aura plus à justifier pourquoi tel ou tel contenu – le plaisir, la vertu, la sagesse, etc. – n'est pas le « bien suprême », mais seulement à « fonder » la morale, c'est-à-dire à démontrer, ne serait-ce que par un raisonnement apagogique (*reductio ad absurdum* de la position de l'adversaire), la « non contradiction » formelle et, donc, la nécessité absolue de sa loi. Cependant, cette réduction de la complexité éthique à la simplicité formelle de la loi a plusieurs contreparties, dont la moindre n'est pas celle de la radicalisation et du devenir problématique du concept de liberté: le point archimédéen, la volonté, étant hors nature et « en moi », la décision d'être moral doit être fondée dans la pure liberté.

Mais revenons à la question pratique initiale. Après la ruine du bien positif, elle ne peut plus être, simplement, « comment vivre? ». Ainsi formulée, la question appellerait comme réponse la représentation d'un « genre » *désirable* de vie. Mais cela n'est plus permis; le désir est « en moi » l'élément *naturel*. Il faudra donc commencer par formuler la question pratique *négativement*; ce qu'on peut faire de la façon suivante: Que dois-je faire – s'il n'y a ni désir naturel ni bien positif pour orienter mon action? Kant répond à cette question par le concept d'*autonomie*, que vient d'une certaine façon substituer l'*autarkeia*, l'auto-suffisance, d'Aristote. Celle-ci était, pourrait-on dire, une autonomie matérielle, l'autonomie des moyens dans la satisfaction du désir; celle-là est purement morale, est l'autonomie d'une « subjectivité » supra-naturelle. Dans l'autonomie (kantienne) le critère ou la raison de l'action ne peut être ni la « nature », ni la « nature humaine », ni l'intérêt matériel ou empirique des agents, ni la volonté de Dieu. Toutes ces choses peuvent constituer des critères d'orientation pour des éthiques de l'*hétéronomie*. Dans le terme « autonomie », il y a le *nomos*, la « loi ». Une morale de l'autonomie demande un devoir, une « loi », que je dois trouver « en moi-même », mais jamais en tant qu'être naturel, qu'habitant du « monde sensible ».

Chez Heidegger, même si le terme « autonomie » n'est pas présent nous y trouvons un concept qui en occupe la place. À la place de l'autonomie on trouve un concept d'origine aristotélicienne: *Umwillen*. Le « *Umwillen* », l'« en-raison-de » ultime de toutes les actions d'un être humain, ce pourquoi quelqu'un fait ce qu'il fait, écrit Heidegger, « concerne toujours l'être du *Dasein*, un étant



pour lequel dans son être il est question *de* cet être» (SZ, p. 84). C'est là, dans ce questionnement du *Dasein* sur « son être », qui doit se trouver le critère, la *raison* ultime des actions qui constituent la « réponse » en acte à la question pratique, ainsi que la source de l'*obligation*, du caractère impératif de ces actions. De même que dans l'autonomie kantienne, ce qui est « en question » dans l'*Umwollen* c'est la *forme* même de la volonté – *des Willens* – et non celle de contenus ou de « genres » de la vie. Ceci dit, on ne saurait nier des différences fondamentales dans les modes de motivation ou détermination du vouloir. Dans le cas de Kant, le choix fondamental en cause dans la question pratique est orienté par « l'intérêt de la raison ». Cela se fait par une rationalisation formelle de la volonté qui tend à fonder la moralité dans une pure non-contradiction interne à la rationalité formelle, autrement dit à identifier rationalité et moralité. En outre, dans la morale kantienne, le choix éthique fondamental n'a de sens que dans le cadre d'un rapport à un autrui considéré comme « fin en soi ». Du côté de Heidegger, comme on va le voir, dans l'analytique du *Dasein* une « raison » de type kantien n'est pas plus présente que le « discours réfléchi », le *logos*, aristotélicien. Elle le serait même plutôt moins. Par ailleurs, la référence décisive de l'*Umwollen* est plutôt à chercher dans le rapport à soi – le rapport du *Dasein* à « son être » – que dans le rapport à autrui.

Parmi les présupposés de la question pratique classique, il y en a un, sans doute déjà présent chez Aristote quoique peu développé par lui, qui occupera chez Heidegger une place éminente et centrale. Comme on l'a vu, la question pratique présuppose un espace de liberté de l'agent. Cependant, à y voir de plus près on y trouve, en réalité, deux espaces, ou, plus précisément, deux occasions de liberté. La question pratique, telle qu'elle est posée par les anciens, invite à choisir un genre de vie parmi plusieurs ou, si l'on veut, un « bien suprême » parmi beaucoup de candidats possibles. Mais un tel choix suppose un autre, et donc une autre occasion de liberté, qui est celui de choisir entre (se) poser ou ne pas (se) poser « sérieusement » la question pratique. Ce choix premier et préalable a, donc, une structure binaire: c'est un « ou bien..., ou bien... ». C'est d'ailleurs ce choix préalable et premier, notons-le en passant, qui est à l'origine de la philosophie dans sa forme socratique, c'est-à-dire en tant qu'interrogation suscitée par un « souci » (*epimeleia*) qui mène au devoir d' « examiner sa vie ».

Dans la perspective de Heidegger, ce souci et ce questionnement originaire et préalable est à ancrer dans la structure ontologique du *Dasein*, en tant que celui-ci est dans son essence « avoir-à-être ». Il y a là un « devoir » ontologique inaliénable, devoir d'être d'une façon ou d'une autre, qui se concrétise factivement dans le fait même d'agir. L'action actualise une nécessité de choisir. Ce choix premier n'est pas le simple choix entre faire ceci ou cela – aller au cinéma plutôt qu'au théâtre ou au lit, par exemple –, ni même le choix d'un genre de vie plutôt qu'un autre, mais le choix binaire de se soucier, ou ne pas se soucier de la question pratique, et, par conséquent, de la réponse pratique à lui

donner. Dans le cas où l'on a choisi de se soucier, le choix originel et premier est un « choix du choix » ou un choix de la « liberté ». Ceci veut dire que, dans ce cas, on se place volontairement dans la situation d'avoir à choisir par soi-même – plutôt que de « se laisser aller », de faire ce qu'« on » fait en général ou ce que quelqu'un d'autre nous dit de faire. Il va sans dire que ce qui arrive le plus souvent dans la vie quotidienne c'est que le *Dasein* prend la « fuite » devant la question pratique, c'est-à-dire « choisit de ne pas choisir ». Ce qui est, d'ailleurs, une illusion, vu que le « devoir » ontologique de l'« avoir-à-être » fait que, même en agissant ainsi, en fuyant le choix, il fait un choix.

Quoiqu'il en soit des statistiques et de la question de la rareté du « choix du choix », celui-ci signifie, nous dit Heidegger, « se décider pour un pouvoir-être provenant du soi-même le plus propre »<sup>12</sup>. C'est, en un mot, se décider à être un « soi-même authentique ». La fuite devant le choix ou devant la liberté représente, au contraire, un mode d'existence « inauthentique ».

Sans préjuger d'une explication plus approfondie de ces concepts, on peut voir en eux une distinction *formelle* très proche de celle qui est faite par Kant entre une volonté actualisée dans une action réalisée « *par* devoir », et une autre qui, tout en étant opposée au devoir, se réalise dans une action « *conforme* au devoir ». Les deux actions peuvent même être identiques dans leur contenu. L'observateur extérieur de l'action ne peut pas décider si elle est l'acte d'une « bonne » ou d'une « mauvaise » intention ou volonté. Semblablement, l'« existence authentique » ne correspond pas nécessairement, *a priori*, à une vie qui, par son contenu, serait, en quelque sens que ce soit, remarquable, extraordinaire ou héroïque. Ce qui importe dans les deux cas c'est une différence dans la forme de la prise de position de l'agent, forme qui, en un certain sens qui reste à déterminer, peut être indifférente aux contenus et aux fins des actions. Il reste à comprendre ce qu'est cette forme dans chacun des cas, c'est-à-dire dans la déontologie kantienne et dans l'analytique existentielle de Heidegger.

Dans le mode ancien de comprendre la question pratique, celle-ci portait sur la forme de la vie, et sur ce qui, dans cette vie, était le bien positif qu'on devait « préférer »<sup>13</sup>, pour lequel il valait la peine de vivre, ou, comme on dit de nos jours, qui donnait un sens à la vie. La question préalable de savoir s'il fallait se poser sérieusement cette question, s'il fallait « choisir le choix », n'était le plus souvent qu'implicite et finissait par être pour ainsi dire désamorcée par la réponse pratique à la deuxième question pratique, c'est-à-dire avec le choix positif d'un bien ou d'une forme de vie considérée bonne. Cette réponse à la deuxième question (portant sur le contenu) passait par une *réflexion*, une pensée discursive et justificative sur ce qui serait le « bien » ou le « meilleur » du

12 “Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst”. SZ, p. 268, traduction Martineau.

13 « Que *préférer* de tout ce qu'offre la vie et dont la possession *comblerait le désir* ? » Aristote, EE, 1215b18. Souligné par nous.

point de vue de l'agent ou, dans un contexte politique, de la communauté des agents. Dans la théorie aristotélicienne de l'action cela correspond au moment très important de la *délibération* (*bouleusis*), qui précède la décision (*proairesis*) et l'action. La délibération est une recherche réfléchie du *meilleur*, recherche qui peut être individuelle ou collective – et dans ce dernier cas constitue une activité de la pensée de nature politique.

Alors que dans la philosophie pratique d'Aristote la question décisive est la deuxième, celle relative au choix du bien ou du meilleur « genre de vie », la première étant à peine audible, et que dans celle de Kant il y a un certain équilibre, voire même complémentarité, entre les deux questions, la « fondation » (*Grund-legung*) de la morale répondant à la première question et l'impératif fournissant une boussole qui permet de répondre aux questions de contenu, c'est-à-dire, dans la pratique, de réaliser ce que Kant appelle le « règne des fins », l'analytique du *Dasein* met toute l'emphase et tout l'effort de la pensée dans la première question, qu'elle radicalise et dramatise, et tend à rendre la seconde superflue et sans objet. Pour Heidegger, le choix décisif n'est pas entre des biens humains ou formes de vie humaine, et pas non plus entre le bien et le mal de la morale; le véritable « choix du choix » est celui entre « authenticité » et « inauthenticité ». En partant du paradigme kantien d'une morale du devoir, d'après lequel il ne s'agit plus de déterminer un objet qui « comblerait un désir »<sup>14</sup> aussi rationnel que naturel, mais de déterminer une *forme* de la volonté, Heidegger donne un pas supplémentaire dans le formalisme. Ce pas consiste à déplacer la question de la « forme de l'action » de la *morale*, c'est-à-dire de la sphère des interactions humaines et de la *violence* potentielle inhérente à celles-ci, vers une « *ontologie* » de l'action. Le « formalisme » heideggerien fait abstraction de la sphère morale, c'est-à-dire d'autrui en tant que « réalité » morale, et est, en ce sens, plus formaliste que celui de Kant. En tant que théorie de l'action, l'analytique du *Dasein* est ce qu'on pourrait appeler une méta-éthique ontologique de la morale. Comme la méta-éthique de la philosophie analytique, qui n'a pour objet que la forme des propositions normatives, le « langage de la morale », la méta-éthique ontologique heideggerienne ne prend pas de position sur les contenus normatifs, sur les critères substantiels du bien et du mal. La question se posera de savoir si un tel « formalisme » n'est pas aussi, outre une analytique « transcendantale » des « conditions existentielles de possibilité de la morale » (SZ, p. 286), comme écrit Heidegger, mais une *neutralisation* de celle-ci.

Ce n'est pas un hasard si, dans la sphère de la praxis, le fil conducteur de l'analyse existentielle est fourni par des concepts qui proviennent manifestement de la sphère de la morale: *Gewissen*, la « conscience (morale) »<sup>15</sup>, *Schuld*, terme qui peu avoir le double sens de « faute » ou de « dette », et

<sup>14</sup> Voir la note précédente.

<sup>15</sup> Sans doute que Heidegger veut donner au *Gewissen* un sens purement « existentiel » et, donc, non moral; pour cette raison, nous avons mis l'adjectif entre parenthèses. Cela étant, il faut bien distinguer le *Gewissen* du *Bewußtsein*. Ce

*Entschlossenheit*, « résolution » dans le sens de la disposition (*hexis*) de celui que est « résolu », et non dans celui de l'acte (*energeia*) de la « décision », que l'allemand appelle *Entschluß*. Heidegger, naturellement, insiste beaucoup pour que ces concepts ne soient pas pris dans leur sens moral habituel. Le lecteur est appelé à faire l'effort d'une réduction méta-éthique de phénomènes normalement moraux à des formes purement ontologiques. Ainsi, le phénomène de la « conscience (morale) », a pour fondement la structure ontologique du « rapport du *Dasein* à son être » (SZ, p. 41) dans le mode de l'auto-questionnement – « pour le *Dasein* il est question de son être » – suscité par l'urgence inaliénable de « l'avoir-à-être ». Cette structure ontologico-temporelle du *Zu-sein* est « l'essence » même du *Dasein* (SZ, p. 42). Le phénomène du *Gewissen*, de la « conscience (morale) », est l'actualisation pratique de cette double structure. Le *Dasein* se dédouble, ainsi, dans une explication avec soi dans laquelle la voix de la conscience, qui est le « soi-même », appelle le *Dasein* « lui-même » à son *devoir* « d'être », c'est-à-dire, plus concrètement, à choisir le choix, à faire face et à répondre à la question pratique radicale et préalable du « choix du choix ». La voix de la conscience est l'injonction, que le *Dasein* s'adresse à soi-même, à choisir entre « être-soi-même » et « être-on-même », entre « authenticité » et « inauthenticité », entre « liberté » et « fuite ».

Il va de soi que cette « voix » n'est pas celle d'une instance extérieure ou transcendante au *Dasein* (qui pourrait être celle de Dieu, de la société, etc.); c'est le *Dasein* même qui est à la fois l'émetteur et le destinataire du message injonctif de son *Gewissen* (SZ, §55). Sur le plan pratique, le *Dasein* jouit de la même « autonomie » du sujet moral kantien. Cela étant dit, la question qui se pose est celle des critères, et donc du sens de ce choix. Pourquoi « dois-je » (la question ne peut se poser qu'à la première personne) être « authentique » plutôt que de me rendre aux maximes du *Man*, du « on »? N'y aurait-il pas des opinions plus sages que d'autres, ou même des « opinions vraies »? Dans le cadre de la philosophie pratique aristotélicienne, la réponse à ce genre de question passerait par un processus de *réflexion*, qui correspond au moment de la *délibération*. Ce processus comprend l'analyse des opinions communes ou des sages – les *endoxa* – dans la perspective de ce qui serait objectivement le *meilleur* pour une vie individuelle ou collective. Mais, même si, pour Heidegger, la « conscience (morale) » a une « voix » et est une *Rede*, une *parole* ou un discours, elle n'est pas ce discours réfléchi, *logos* rationnel et argumenté, qui devrait dire ce qu'est le bien pour l'homme. Le discours réfléchi est l'expression de la faculté intellectuelle (*aretê dianoethikê*) qu'Aristote appelle *phronêsis*, « prudence ». Or, tel que Heidegger le décrit, le phénomène du *Gewissen* n'a rien d'une délibération et les catégories de la réflexion ou de la rationalité, cette dernière étant entendue

---

dernier terme peut être neutre du point de vue normatif. *Gewissen*, par contre, n'a aucune signification courante qui soit axiologiquement neutre, au sens où elle n'aurait pas de rapport à la moralité ou au devoir. Cf. Duden, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 6 Bänden*, Mannheim, 1979, où *Gewissen* est défini comme « Bewußtsein von Gut und Böse des eigenen Tuns; Bewußtsein der Verpflichtung einer bestimmten Instanz gegenüber ».

au sens d'un discours qui donne des *raisons* d'un choix ou des justifications de la bonté objective de quelque chose, lui sont étrangères. En effet, pour Heidegger, « la conscience parle uniquement et constamment sur le mode du faire-silence »<sup>16</sup>.

On pourrait commencer par expliquer ce « silence parlant » à partir de la logique de la conception déontologique de l'action. Dans ce cadre de pensée, l'action ne vise pas à réaliser un bien positif, le « bien », la « vie bonne »; la conscience morale ne saurait, donc, dire positivement quelle est le contenu du bien; la voix de cette conscience exprime avant tout le *souci* – ou, comme dit Heidegger, « l'appel du souci » (SZ, § 57) – d'un *devoir* qui témoigne d'une certaine forme de volonté. Cependant, même dans le cadre de la déontologie ce silence ne s'impose nullement. Dans le cas de la déontologie kantienne, l'appel de la conscience (morale) ne remet pas à un *Schweigen*, mais, bien au contraire, conduit à l'énoncé impératif, par et pour « l'être rationnel » qu'est l'être humain, d'une loi de la moralité. La rationalité de la praxis sera réglée dorénavant par l'universalité de cette « loi morale en moi ».

Dans le cas de Heidegger, la parole silencieuse du *Gewissen* apparaît tout d'abord comme la décision théorique d'expulser la « raison discursive », la réflexion, et, par conséquent, aussi, le moment de l'universel, de ce phénomène. Sur le plan purement phénoménologique, il est très douteux que cette décision théorique soit justifiée par le phénomène. Cela étant dit, dans ce travail cette question ne sera pas développée. Ce qui intéresse ici, et qui semble sûr, c'est que cette conception de la « conscience » focalise l'intérêt de l'analyse existentielle sur la première question pratique, la dramatise et coupe ses liens avec la deuxième question, qui a trait aux contenus. En outre, la « parole silencieuse » du *Gewissen* n'exprime pas seulement une indifférence aux contenus et aux fins pratiques, elle est aussi une *non réponse* à la question déontologique portant sur le devoir. Cette « description » de la « conscience » proto-morale (*Gewissen*) porte la déontologie à sa limite extrême. Au contraire du sujet kantien qui trouve « en soi », dans la « raison », la loi morale universelle, le *Dasein* constate, dans et par sa « conscience », l'absence « en son être » de toute loi – c'est cela qui est « dit » par le « silence » de la conscience, et c'est cela qui est dramatique. Comme écrit Heidegger, le *Gewissen* « *contraint au silence de lui-même le Dasein appelé et convoqué* »<sup>17</sup>. À quoi le *Dasein* est-il « convoqué »? Il est convoqué à prendre conscience de sa *facticité*, de sa situation factice singulière, ce qui veut dire aussi de l'absence d'un universel pratique. Sur le plan d'une philosophie pratique, la question qui va se poser, dans cette perspective, aura trait à l'orientation pratique du *Dasein* dans la pure immanence de sa « facticité » et en absence de toute mesure universelle. On y reviendra.

16 SZ, p. 273, traduction E. Martineau. «*Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.*» La phrase est soulignée dans l'original allemand.

17 SZ, p. 273. Traduction Martineau modifiée. Souligné par nous.

On sait que Heidegger a proposé de « traduire » le concept aristotélicien de *phronêsis* par *Gewissen*<sup>18</sup>, ce qui est pour le moins paradoxal. Le *Gewissen* représente l'évidence muette d'une « ouverture » (d'une *Erschließung*). Comme l'écrit Heidegger, elle n'est pas un « dialogue du type du débat avec soi » (*verhandelndes Selbstgespräch*, SZ, p. 274). C'est le contraire d'un processus délibératif, de l'exercice d'une raison discursive, d'une réflexion, d'un effort de justification. Or, la *phronêsis*, outre qu'elle comporte une visée de l'universel, est une intelligence discursive, un usage réflexif du *logos*; elle représente un effort de justification rationnelle de l'action. Cela étant, on peut quand même expliquer, au-delà de sa violence herméneutique, les motifs et le sens de cette « traduction ». Même si, du point de vue du contenu des phénomènes, le *Gewissen*, tel qu'il est conçu par Heidegger, est pratiquement le contraire de la *phronêsis*, dans l'analytique du *Dasein* il en occupe la place. À la place de la réflexion pratique portant sur le bien, Heidegger pose « l'ouverture » du *Dasein* à une « vérité » qui se révélerait dans la facticité pure de sa situation.

Si le *Gewissen*, la consciente obligeante, appelle le *Dasein* à son devoir, ce devoir suppose un *dû*, et donc une *dette*, corrélat du devoir du point de vue de la théorie de l'action. Heidegger utilise ici, encore une fois, un terme du langage de la morale, qui peut signifier non seulement « dette » mais aussi « faute » (au sens purement moral et non au sens logique). Il va de soi que pour lui devoir et dette ne sont pas de nature *morale*, mais, tout d'abord et à l'origine, un devoir et une dette *ontologiques*. L'analytique existentielle « dé-moralise » le langage de la morale en lui donnant des sens purement ontologiques, en l'ontologisant. La dette ontologique a le sens d'un double manque ou privation: le *Dasein* est toujours doublement endetté. D'une part, il y a un manque original dans la mesure où il « a à être », est en manque d'être permanent, et doit se pro-jeter, dans le temps, vers le futur, sur le plan du vivre et de l'agir. C'est là la dette et le devoir présumés par le concept d'*existence*. D'autre part, il y a une dette ou manque au sens où le *Dasein* « est jeté » au monde et n'est pas responsable de cela. C'est l'aspect de la passivité ou, dans le langage de Heidegger, de la *facticité*. On comprend que la dette soit ontologique. Mais, tout en admettant cela, et en pensant que la morale introduit dans l'action un facteur d'ordre ou, si l'on veut, une rationalité pratique propre<sup>19</sup>, on peut se demander s'il n'y a pas un rapport entre la dette ontologique et la dette morale, ou même, d'une manière plus générale, entre la moralité et l'ontologie, et quel est ce rapport. À ce propos Heidegger écrit ce qui suit:

« Non seulement l'étant dont l'être est le souci peut se charger d'une dette factice, mais encore il *est* endette au fond de son être, et c'est cet être-en-dette qui constitue en premier lieu la condition ontologique permettant que le *Dasein*, existant facticement, puisse devenir « endetté ». Cet être-en-dette essentiel est cooriginellement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal « moraux », autrement dit de la

18 Voir H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, in *Gesammelte Werke*, Vol. III, Tübingen, Mohr, 1987, p. 200.

19 Comme Max Weber l'a bien vu, au point de faire de la *Wertrationalität* un type particulier de rationalité pratique, qui s'oppose à la simple *Zweckrationalität*.

moralité en général et de ses modifications facticement possibles. »<sup>20</sup>

Il y a donc bien un rapport. Quel est-il? Heidegger développe ici une théorie transcendantale ou ontologique de l'obligation en tant que structure fondamentale de l'action, structure qui affectera aussi l'action morale. C'est parce que le *Dasein* est « souci », c'est-à-dire a la compréhension de sa dette ontologique et de son devoir ontologique, qu'il pourra contracter une dette morale, assumer un devoir moral ou une responsabilité morale. Ceci veut dire, en termes simples, que pour entrer dans la dimension de la moralité l'agent doit savoir s'obliger devant quelqu'un à faire quelque chose. Si l'on s'en tient au phénomène de la « conscience » proto-morale, mais pas encore morale, du *Gewissen*, l'obligation sera d'abord obligation de l'agent devant *soi-même* – on se *doit* à soi-même de faire ceci ou cela. Or, même si l'on peut bien admettre que cette capacité à s'obliger est la « condition de possibilité » ontologique de la moralité, il faut s'interroger sur l'utilité de cette explication transcendantale ou « ontologique » du *Sollen*, de l'obligation, pour la philosophie morale et pour la question de la rationalité pratique, qui est, finalement, celle du sens de la *praxis*. À ce sujet, on doit remarquer que cette théorie transcendantale de la « dette », qui n'est rien d'autre qu'une théorie de *l'obligation*, ne permet pas de saisir la spécificité de l'obligation pratique, et notamment de l'obligation morale. Cette « condition existentielle de possibilité » de la moralité ne permet donc pas de « fonder » la morale; elle est si large et si générale qu'elle est condition de n'importe quelle obligation. Elle peut obliger aussi bien au respect de la norme morale qu'à l'immoralité. Par ailleurs, elle peut concerner aussi bien la sphère de la moralité que celle d'obligations extra-morales ou amORALES.

Une question décisive pour comprendre cette analytique existentielle de l'obligation du point de vue du phénomène de la moralité serait celle de savoir *envers qui* ou *quoi* on est obligé. La dette au sens de heidegger est obligation envers soi-même. Or ce qui semble spécifier l'obligation morale c'est qu'il s'agit d'une obligation envers *autrui*, c'est-à-dire, au sens classique de la morale kantienne: envers toute et n'importe quelle « personne ». Il semble, cependant, pourrait-on dire pour justifier cette auto-référence de la dette ontologique, que le fil conducteur de l'analytique existentielle est la double structure du *Zu-sein* (avoir-à-être) et du rapport à soi du *Dasein*, qui est déjà par essence un étant pour lequel « il est à chaque fois question de son être », et que, dans ce cas, le rapport à l'être d'autrui serait toujours dérivé du et « fondé » sur le rapport « à son être ». Cela justifierait la légitimité, méthodologique et pratique, de ce que Heidegger lui-même appelle un « solipsisme existentiel »<sup>21</sup>.

20 SZ, p. 286. Traduction Martineau modifiée.

21 Il s'agirait, bien entendu, d'un « solipsisme » *pratique*, et non théorique ou cartésien, révélé dans et par la disposition fondamentale de l'angoisse: « Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existentielle »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens,

Mais si l'analytique existentielle semble avoir un droit à ne pas répondre à la question non essentielle du fondement de la morale, elle ne saurait échapper à la question concernant la source de l'obligation et, par là même, à celle du *critère* des choix du *Dasein*.

Pour répondre à ces questions il faut tenir compte d'un troisième phénomène, en plus de ceux de la « conscience » et de la « dette », qui est ce que Heidegger appelle la « résolution » (*Entschlossenheit*). Dans la logique transcendantale de l'être du *Dasein*, et donc de l'agir, la « résolution » est le corrélat de la dette, c'est sa réponse à l'inaliénable situation d'en-dettelement où il se trouve « à chaque fois ». En termes très simples: la « résolution » est le *règlement* de la dette ontologique. On peut dire que, concrètement, ce « règlement » est une réponse positive à la première question pratique, question qui, comme on l'a vu, ne porte pas sur un choix entre plusieurs genres de vie, préférences, objets de désir, etc. mais entre choisir ou ne pas choisir par « soi-même ». Répondre positivement c'est « choisir le choix », opter pour être toujours « soi-même » à choisir, et non pas « on-même ». Mais ce choix premier, tout en étant un choix pour ainsi dire méta-éthique ou transcendantal, doit avoir des conséquences sur les choix de deuxième ordre, les choix de la vie pratique portant sur des contenus et ayant des fins. Dans l'ontologie kantienne qui a ouvert la voie à ce dédoublement du choix et aux problèmes qu'il pose – si le premier choix est une option pour la « bonne volonté », si cela veut dire aussi un choix pour « l'intérêt de la raison », et si autrui est une « fin en soi », alors les conséquences pour les deuxièmes choix, notamment en ce qui concerne mon rapport aux autres, sont on ne peut plus claires. Or, comme du point de vue de l'analytique existentielle ce contenu minimum de la « forme » kantienne qui était « l'intérêt de la raison » disparaît et le rapport décisif du *Dasein* est le rapport à « son être » et non pas à celui d'autrui, la « résolution », la bonne forme de la volonté, commence par être absolument « indéterminée » (SZ, p. 298), ce qui obscurcit ses conséquences pour les deuxièmes choix. Une fois effectuée la réduction des contenus kantien, la seule chose qui reste dans la « résolution » est la « propriété » de la décision, *l'Eigentlichkeit*, en tant que « mienne », et une nécessaire fermeté et cohérence du *Dasein* résolu, c'est-à-dire, en termes plus clairs, de la volonté. En effet, la « résolution » (*Entschlossenheit*) n'est pas une simple « décision » ponctuelle (*Entschluß*), mais plutôt l'attitude, ou même, si l'on veut, ce qu'on appelle en allemand la *Gesinnung*, de la personne résolue.

Cependant, il faut reconnaître que la théorie de l'*Entschlossenheit* contient aussi des éléments aristotéliens. En effet, l'objet de la « résolution » ne concerne pas seulement la « forme » des actions, déterminée chez Kant par les formes universelles de la raison, mais la forme de l'existence,

---

daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt. » SZ, p. 188.



et donc de la vie pratique, dans sa totalité, laquelle est déterminée par les catégories transcendantales de l'analytique existentielle, à commencer par l'être-dans-le-monde. La résolution « authentique » du *Dasein* doit tenir compte, en particulier, d'un « existentiel » fondamental de l'existence humaine: le phénomène de la *mort*. En ce sens, la mort est la limite externe de la vie prise dans sa totalité et la conscience de cette limite. L'énoncé « être-là est être-pour-la-mort » (*Dasein ist Sein-zum-Tode*) ne doit pas être attribué à un simple penchant morbide du philosophe de la Forêt Noire. Il est parfaitement justifié par le fait que la structure temporelle de l'existence, impliquée par l'avoir-à-être, oblige le *Dasein* à regarder en avant, vers le futur et, donc, à regarder en permanence cette limite ou horizon de l'existence qu'est la mortalité, et, très concrètement, « sa » propre mort. Il est donc compréhensible que la « résolution authentique », celle où le *Dasein* fait face à la question pratique et lui donne une réponse qui doit valoir dorénavant, *anticipe* la possibilité inaliénable de « sa » mort. Heidegger exprime cela dans son langage en donnant à la résolution un épithète: elle est une « résolution de-vançante » (traduction Martineau de *vorlaufende Entschlossenheit*). Ces deux traits de la résolution, avoir pour objet la globalité de sa propre vie et anticiper sa limite à venir, sont sans doute l'héritage d'une éthique, celle d'Aristote, qui a pour objet et fin ultime la forme idéale d'une vie, la « vie bonne », dont la mort est la limite naturelle.

Mais ces éléments aristotéliens ne pèsent pas lourd lorsqu'il s'agit de faire face à des problèmes posés par les éléments de la théorie qui on trait à la *volonté* et à la *forme* de celle-ci, autrement dit aux éléments *déontologiques* de la théorie de la résolution. Deux questions se posent: comment penser la détermination de la forme de la « résolution » et comment cette forme se répercute dans celle de l'action et dans les contenus de la décision. Dans sa théorie de la résolution, Heidegger hérite de problèmes qui se posaient à propos de la « bonne volonté » kantienne, sans vouloir utiliser les solutions de Kant. Pour ce dernier la forme de la bonne volonté, qui s'exprime dans la première formule de l'impératif catégorique, est déterminée par la raison. La « bonne » volonté est telle parce qu'elle est rationnelle. Heidegger reprend le formalisme kantien, c'est-à-dire l'idée d'une forme pure de la volonté, mais rejette l'universalisme et le rationalisme de Kant. Ainsi, d'une part, de la même manière que l'impératif, dans sa première formule, n'a pas de contenu, « à la résolution appartient nécessairement une *indétermination* ». Toutefois, chez Kant, la forme pure, qui est universelle et procède de la raison, a des conséquences pratiques au niveau de son application « matérielle ». Or, pour Heidegger la détermination de la forme ne vient pas d'en haut, d'une forme universelle ou de la raison, mais d'en bas, du singulier de la décision: « Le résolution (*Entschlossenheit*) n'est sûre d'elle-même que dans la décision (*Entschluß*) ». Doit-on alors se représenter la « résolution » comme une espèce d'énergie sans forme? Mais à ce moment-là la décision serait décision de n'importe quoi. On aurait une théorie de l'action que d'aucuns on qualifié

de « décisionisme ». Mais la question ne peut avoir une solution si simple. En effet, Heidegger ajoute immédiatement à l'énoncé qu'on vient de citer une proposition adversative. Certes, « à la résolution appartient nécessairement une *indétermination*, toutefois, cette indétermination *existentielle* des contenus a sa détermination *existentielle* » (SZ, p. 298). Cela veut dire qu'il y a bien une détermination ou une *forme* de la résolution même qui transcende la décision. Il s'agit de l'équivalent de la forme kantienne de la volonté d'agir « par devoir ». Mais qu'est-ce que cette forme, et quelle est son origine, si elle ne vient pas « d'en haut »?

Ce problème peut aussi être formulé de la façon alternative suivante. Le premier choix pratique, le « choix du choix » ou choix de la « liberté », ne déterminerait pas le deuxième, qui est, lui, un choix de contenus. Il ne donnerait même pas une orientation pour ce deuxième choix. Ce à quoi une réponse positive à la première question oblige est de faire face à ce choix, ne pas *fuir* le choix ou l'abîme de la « liberté ». Mais alors, quel critère peut orienter l'agent de la pratique dans le deuxième choix qui, lui, serait bien une décision portant sur des contenus? Si ce n'est pas un universel, comme la « loi morale » dont Kant ne doute pas qu'elle soit « en moi » en tant qu'être rationnel, est-ce que la décision est sans critère, prise au hasard, et, dans ce cas, la « résolution » ne serait que la simple fidélité à une décision prise une fois pour toutes, pour (le reste de) la vie et dans le « devancement de la mort »? Dans ce cas aussi, on pourrait parler de « décisionnisme » au sens littéral du terme.

Abordons le problème par la négative. Ce que Heidegger ne veut en aucun cas c'est une solution intellectualiste, ou, si l'on veut, platonicienne, du problème de la décision pratique. Cette solution pose la connaissance d'un universel comme un préalable à la décision ou à l'action. La connaissance de l'universel serait ensuite « appliquée », c'est-à-dire servirait de critère au choix pratique (Aristote) ou de loi universelle contraignante du devoir (Kant). Ce que Heidegger semble avoir en vue c'est de substituer à l'apriorisme de la connaissance, et à la priorité du théorique sur le pratique, une circularité herméneutique entre décision et résolution. Dans l'immanence de la praxis, l'être résolu « s'ouvre » à la décision, sans que celle-ci soit au départ décision déterminée de quelque chose. Inversement, la décision effective (du particulier) « assure » rétroactivement la résolution. Dans un langage husserlien appliqué au domaine volontatif et pratique, on pourrait dire que la décision *remplit* la résolution, celle-ci étant l'intention vide d'une obligation de décider. Cependant, cette pure intention de décision, la *résolution*, n'est pas totalement vide. Elle est déjà, au moins, conscience de ce que doit être une décision, de ses conditions de possibilité, de sa forme, de son caractère plus ou moins obligatoire ou « impératif », et éventuellement – mais ceci reste à confirmer – de son critère. Ce que Heidegger appelle la « détermination existentielle » de la résolution a trait à ces facteurs préalables ou conditions de la décision. Mais il faut sans doute aller plus loin et

considérer que le moment herméneutique de la résolution va au-delà de la simple compréhension de la forme de la décision. En effet, pour Heidegger, la résolution (*Entschlossenheit*) est un « mode d'ouverture » (*Erschlossenheit*) du *Dasein* (SZ, p. 297). « Ouverture » est le concept central de l'herméneutique de Heidegger, il désigne la compréhension par le *Dasein* de sa propre « vérité », des dimensions ou catégories de l'existence, de son « être », et des différents aspects de sa facticité. La « manualité » (*Zuhandenheit*)<sup>22</sup>, par exemple, qui correspond aux activités de la *poiesis*, de la production d'outils, et de l'usage des choses-outils, est aussi une forme « d'ouverture ». Et de la même façon que, dans le domaine de la manualité, « l'usage manuel n'est pas aveugle » (SZ, p. 69), quoiqu'il n'aie pour fondement aucun préalable théorique, aucune « connaissance » – comme le soutient Heidegger contre le paradigme platonicien de la pratique fondée dans et par la *theoria* –, dans la dimension de la *praxis*, la *résolution*, elle non plus, ne serait ni une volonté aveugle, ni une volonté guidée par une quelconque connaissance préalable d'un universel transcendant à l'action. La résolution posséderait, ainsi, une « ouverture », un moment herméneutique propre, décisif du point de vue de ce qui peut être « en question » ou « en jeu » dans l'être du *Dasein*. En effet, pour Heidegger, la « résolution anticipante » est l'existence même dans le mode de l'authenticité, et, en tant que telle, elle dévoilerait, telle est sa thèse, « la plus originelle et authentique vérité » du *Dasein* (SZ, p. 297). C'est auprès de cette « vérité » qu'on devra chercher des réponses aux questions posées ci-dessus concernant les critères du deuxième choix, relatifs à la « détermination existentielle » de la décision, et les conséquences du premier choix, celui de la résolution, pour le deuxième.

Sans doute en conformité avec la maxime phénoménologique du « retour aux choses mêmes », Heidegger pense la « vérité » comme *manifestation* ou *révélation* de la chose même dans « l'ouverture » herméneutique du *Dasein*, et donc comme simple « dé-voilement » (*Unverborgenheit*) de l'essence ou du sens véritable de ce qui se montre. On peut penser que cette conception de la vérité reprend, en la généralisant, la *partie* de la théorie aristotélicienne de la vérité relative à la vérité du *nous*, de « l'intellect » ou « raison intuitive ». Le *nous*<sup>23</sup> est une intuition intellectuelle anté-prédicative des intelligibles les plus simples, de ce que Husserl appelle « objectités d'entendement » (*Verstandesgegenständlichkeiten*), et des premiers principes logico-mathématiques. Ces objets ne peuvent apparaître aux yeux du *nous* que tels qu'ils sont, dans leur *Unverborgenheit*. En plus ils ne sont sujets à aucune variation. Dans cette connaissance l'*erreur* est exclue par principe – étant donné que celle-ci est un manque ou un défaut relatif aux « synthèses » opérées dans le langage par la proposition apophantique. Le *nous*, comme on a dit, procure une

22 E. Martineau traduit *Zuhandenheit* par « être-à-portée-de-main ».

23 Le texte de référence de ce qui suit est Aristote, *Métaph.*, 1051b17-1052a4.

connaissance immédiate, *pré-linguistique*. Le seul défaut qui puisse affecter le *nous* n'est pas l'erreur mais la « privation » (*sterêsis*) pure et simple, autrement dit l'ignorance ou, si l'on veut, la cécité intellectuelle. Il arrive, cependant, que ce genre de vérité propre du *nous* ne soit pas à la portée des autres capacités intellectuelles (les « vertus dianoéthiques ») de l'âme, en particulier de la sagesse pratique ou prudence (*phronêsis*). La « vérité pratique »<sup>24</sup> à laquelle peut prétendre la *phronêsis* est très différente de la vérité simple et immédiate du *nous*. Il s'agit d'une vérité qu'on pourrait appeler complexe, et ceci à plusieurs titres dont on peut en souligner deux. Elle concerne des choses contingentes et variables<sup>25</sup> et fait appel, en conséquence même de la nature de ces objets, à des capacités intellectuelles spécifiques: la « délibération » (*bouleuesthai*) et la « réflexion » (*logizesthai*)<sup>26</sup>, très différentes de celles du *nous*. Il s'agit, en effet, de capacités dont l'exercice passe par l'usage du langage, du *logos*, et, plus précisément, par le recours à des *endoxa*, à des opinions plus ou moins généralement admises qui ont besoin d'être justifiées par le discours. Aux antipodes de la vérité du *nous*, redevable du simple « dé-voilement » de la chose même, la « vérité pratique » renvoie à des procédures de justification et à une herméneutique de l'expérience pratique.

Mais revenons à Heidegger, en admettant sa conception de vérité, dont on vient de voir à quel point elle n'est pas obvie dans le domaine pratique. Admise, donc, cette conception, la question qui se pose est celle de savoir quelle est la « vérité » qui se révèle au *Dasein* dans la « résolution devançante ». Il s'agit sans doute de deux types de « vérités » ou de choses (vu que la vérité est révélation de la « chose même »): un contenu formel ou existentiel, relatif aux formes, structures et conditions de possibilité de l'existence, et un savoir matériel ou « factice », relatif à la situation singulière de chaque personne, à la facticité du *Dasein* « en question ». En ce qui concerne les vérités du premier type, Heidegger insiste tout particulièrement, dans son analyse de la résolution, sur la forme existentielle de « l'être-pour-la-mort ». Le face à face avec la mort, mort qui, naturellement, ne peut être à chaque fois qu'anticipée ou « devancée », est la condition nécessaire à la formulation de la question pratique dans sa radicalité. Celle-ci porte sur ce qui est « en jeu », « ce dont il y va » (*das, worum es geht*) dans son être propre. Ceci veut dire que la conscience de la « possibilité » de la mort propre, qui marque une limite indépassable de la vie, oblige à penser la vie propre dans sa totalité, sa « propriété » (sens littéral de *Eigentlichkeit*; il s'agit de *ma propre* vie) et son unicité (je n'ai qu'*une* vie), ainsi qu'à s'interroger sur le sens de « *toute* ma vie ». « Pourquoi vivre (ma vie)? » est sans doute une question pratique plus originaire et plus radicale que « comment vivre? ». Ajoutons, en passant, que cette question pratique radicale peut aussi être posée

24 EN, 1139a27: *alêtheia praktikê*.

25 EN, 1139a9: *ta endechomena*.

26 EN, 1139a13.

dans le cadre d'une philosophie pratique centrée sur le bien<sup>27</sup>. On peut, donc, concéder à Heidegger que cette compréhension de la vie « devant la mort » est un « savoir » originaire que l'analytique existentielle ne fait qu'explicitier, et que ce savoir ne saurait être le résultat d'une réflexion ou argumentation. La mortalité « se sait », se comprend, sans qu'il y ait besoin d'arguments pour démontrer ou justifier ce savoir – un savoir qui constitue, ainsi, un élément central d'une herméneutique de l'existence.

Mais, même si la conscience de ces vérités existentielles, et donc formelles, est indispensable pour donner un sens pertinent aux activités de la praxis, et au-delà de celles-ci à l'existence propre ou à « ma vie », il faut douter qu'elle soit suffisante pour répondre aux questions du deuxième type, c'est-à-dire relatives aux choix concrets matériels, « factices », dans les différentes situations de la vie, et notamment relatives à ceux parmi ces choix qui sont d'ordre éthique ou moral. C'est ce que Heidegger lui-même semble penser dans le passage suivant:

« Dans [la résolution devançante] le *Dasein* se comprend, quant à son pouvoir-être, de telle sorte qu'il comparaît devant la mort afin d'assumer ainsi totalement l'étant qu'il est lui-même en son être-jeté. L'assomption résolue du « Là » propre factice signifie en même temps la décision pour la situation. Ce pour quoi le *Dasein* se décide à chaque fois facticement l'analyse existentielle est fondamentalement incapable de l'élucider [...]. Néanmoins, nous devons nous demander d'où  *finalement*  peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le *Dasein* se projette facticement. Le se-projeter vers [...] la mort ne garantit que la totalité et l'authenticité-propriété [*Eigentlichkeit*] de la résolution. Toutefois, *les possibilités facticement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort.* »<sup>28</sup>

Les formes ontologiques de l'existence du *Dasein* – à commencer par celle de la « mort », qui est fondamentale pour la première question pratique, pour le « choix du choix » ou de la « liberté » – ne donnent donc, en tant que telles, aucun critère clair et direct qui puisse orienter le deuxième choix, celui des « possibilités factices de l'existence ». En cela, le formalisme ontologique de l'analytique heideggerienne de l'existence se distingue du formalisme pratique de la morale kantienne. Dans ce dernier cas la « forme » pure, qui a pour fondement la structure la plus intime de la « raison » (la non contradiction), et donc de la rationalité pratique, est à l'origine d'obligations impératives dans l'action pratique, c'est-à-dire, en langage heideggerien, dans le choix de « possibilités factices ». Ceci se comprend, étant donné que, d'une part, l'ontologie de Heidegger a coupé avec la raison formelle où s'appuie la morale de Kant, et, d'autre part, elle considère le choix fondamental de la moralité un choix factice parmi d'autres.

En toute rigueur, donc, l'analytique de l'existence ne saurait rien dire au sujet du critère du choix « factice ». De l'ontologie (au sens heideggerien) on ne saurait déduire ou dériver une éthique. Heidegger accepte la leçon de Hume: il refuse, à sa manière, toute *naturalistic fallacy*, qu'il faudrait appeler, dans ce cas, un « sophisme *ontologique* » – en quoi il est, décidément, un philosophe

<sup>27</sup> Voir Aristote, EE, 1216a12 sq.

<sup>28</sup> SZ, p. 382-383. Traduction Martineau modifiée. La dernière phrase est soulignée par nous.

moderne.

Cela étant, on observe tout de même, au sujet de la question du critère du choix factice, un certain flottement: même si les formes pures, y compris celle de la mort, ne donnent au *Dasein* en tant qu'agent de la vie pratique aucune indication « factice », l'ontologue croit, « *néanmoins*, devoir [se] demander d'où » peut venir une telle orientation. Si « les possibilités facticement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort », c'est-à-dire aux pures formes ontologiques dégagées par l'analytique du *Dasein*, « d'où peuvent[-elles] être puisées »? Autrement dit, et en termes plus simples: que *dois-je* faire dans la praxis si je suis un *Dasein* authentiquement « résolu »? Pour Heidegger, la possibilité concrète à choisir dans une situation de choix « factice » par un *Dasein* résolu serait déjà inscrite, et donc pré-donnée, dans la *facticité* même, dans « l'être-jeté » (*Geworfenheit*), dans la situation singulière de ce *Dasein*. Le *Dasein* ne vient pas du néant; il a un certain passé, une certaine histoire, habite un certain endroit, se trouve dans une situation particulière, etc. En un mot, comme dit Heidegger, il a un « héritage » qu'il ne peut pas jeter par dessus bord.

On comprend, et on peut accepter, que le *Dasein* « résolu » doive « assumer » cet héritage et que la résolution « ouvre les possibilités factices d'exister authentiquement *à partir de cet héritage* » (SZ, p. 383, souligné par Heidegger). Mais s'il est vrai qu'un *Dasein* résolu doive assumer comme point de départ du choix ce qu'il y a de factice – c'est-à-dire de déterminé et d'irréversible – dans son passé et sa situation présente, il reste à l'action pratique, dans tous les cas, un espace de liberté pour des *choix significatifs*, parmi lesquels on doit sans doute compter des choix *éthiques*. On peut faire d'un héritage plusieurs choses *dans un futur* qui est par essence ouvert et contingent. Ceci veut dire que la question « que dois-je faire? » ne trouve pas de réponse complète dans l'héritage; elle se pose à nouveau sous la forme: « *que dois-je faire... de mon héritage?* » Ou bien: « comment dois-je me comporter par rapport à mon héritage? » À moins que Heidegger ne veuille dire que cet « héritage » contient déjà une réponse qui s'imposerait comme un *impératif* adressé à tout *Dasein* « résolu à exister authentiquement ». Tout porte à croire que c'est cela même qu'il veut dire. Heidegger élargi au *futur* l'extension temporelle de la « facticité ». Cette inclusion du futur dans la détermination factice se fait au moyen du concept de « destin » (*Schicksal*), élargi par Heidegger à celui de « destin collectif » (*Geschick*) du « peuple » (SZ, § 74) – ce qui ne manquera pas d'entraîner l'ontologie vers le glissant terrain du politique. Quoi qu'il en soit, la connaissance d'un « destin » ou d'un « co-destin » (traduction Martineau de *Geschick*) dispense la réflexion ou la pensée pratique. Elle n'est redevable que d'une interprétation ou d'une divination<sup>29</sup>.

29 Dans un ton ironique et caustique Hans Blumenberg parle à ce sujet de « *Seinsorakelei* ». H. Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt, 2000, p. 100.

## Deux notes finales

Les problèmes de la conception heideggerienne du choix pratique découlent du refus de principe de la catégorie centrale de l'éthique du bien: la catégorie de la *réflexion*. Par réflexion on entend l'usage du *logos* dans une pensée pratique qui sert à déterminer le meilleur, dans la perspective du bien humain, et à justifier l'agir. Ce refus est motivé par la conception heideggerienne de la vérité comme simple « ouverture » de l'être, c'est-à-dire comme compréhension en profondeur du sens des phénomènes pour le *Dasein*. En ce sens la « résolution » serait l'ouverture où se révélerait à un *Dasein* qui « possible » son existence authentique sa propre, unique et singulière « vérité ». Celle-ci n'aurait besoin d'aucune discussion ou réflexion pour être sue. Mais, si elle n'est pas le résultat d'une réflexion, d'une pensée pratique, d'où puise le *Dasein* cette vérité? « Tout 'bien' est héritage et [...] le caractère de la 'bonté' se trouve dans la possibilitation de l'existence authentique » (SZ, p. 384), répond Heidegger en reprenant le terme qui désignait jadis la catégorie centrale de l'éthique, le bien, en la vidant de son contenu et en la réduisant à la forme vide de la « propriété » (*Eigentlichkeit*). Le critère ultime du choix pratique concret serait la pure facticité immanente à l'action, une facticité qui comprendrait non seulement les déterminations du passé et du présent, en deux mots: de l'histoire et de la géographie, mais aussi celles d'un « destin » individuel (*Schicksal*) et collectif (*Geschick*). Le *Dasein* résolu n'aurait pas besoin de réfléchir mais seulement d'obéir au « destin collectif » et d'accomplir son « destin singulier ».

Pour Ernst Tugendhat cette interprétation heideggerienne du choix pratique fait de lui un « choix irrationnel, au sens le plus strict du mot »<sup>30</sup>. Si l'héritage contenait plusieurs possibilités équivalentes, sans qu'il y ait aucun critère pour choisir la « meilleure », on n'aurait pu choisir qu'au hasard. Mais si c'est la facticité du « destin », du *fatum*, qui impose *un* choix, comme Heidegger le suggère, ce n'est pas le *Dasein* « lui-même » qui choisit mais le hasard des circonstances et du destin qui font la situation. Et si c'est le « destin » et sa facticité qui orientent le choix, aussi bien la « raison », en tant que « faculté de justifier »<sup>31</sup> nos choix pratiques, que le *logos*, en tant que discours réfléchi et sensé sur les bonnes raisons d'agir, se trouvent disqualifiés. Mais, alors, quels sont les signes de ce destin? Et *qui* peut les interpréter? Le « peuple » ou le « héros » dont il est question au § 74 de *Sein und Zeit*? Ces concepts très glissants et philosophiquement obscurs risquent d'ouvrir la voie à une ambiguë et nébuleuse « religion politique ».

Un dernier mot sur la question de la moralité. Il est clair que les concepts corrélatifs de

30 E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, op.cit., p. 242.

31 *Ibid.*, p. 240.

« conscience », « dette » et « résolution » sont marqués par une réception de la déontologie kantienne du devoir et de son formalisme, réception qui a notamment pour symptôme, entre autres, une critique corrélative, de la part de Heidegger<sup>32</sup>, de « l'éthique des valeurs » (une théorie éthique très répandue à l'époque de la publication de *Sein und Zeit*). Le concept de « valeur » est refusé non seulement parce qu'il aborde la problématique pratique en termes de rapport sujet/objet, mais surtout parce que la « valeur » est un universel transcendant à la praxis, ce qui va dans le sens opposé à une théorie qui cherche la logique de l'action et son *Umwillen*, sa raison ultime, dans la facticité et la singularité d'une immanence situationnelle – une option théorique que certains qualifient, non sans pertinence, de « pragmatiste ». On comprend cette sympathie théorique de Heidegger pour la déontologie: comme dans la morale du devoir, du point de vue de l'analytique heideggerienne la logique de l'action doit être explicitée à partir d'un *pur* rapport à soi (rapport à soi en tant que sujet moral de l'« intention » de l'action, chez Kant, rapport du *Dasein* à « son être », dans l'analytique de Heidegger), ce qui veut dire aussi à partir de la forme de sa volonté, et non dans la perspective de l'aspiration à un *bien* « substantiel ». Cela conduit Heidegger à radicaliser le formalisme dans le sens de l'ontologie, à « ontologiser » la forme de l'action, ce qui veut dire substituer la rationalité logique de la non contradiction inhérente à loi morale universelle par la pure non contradiction de la « résolution » singulière, c'est à dire du pur rapport à soi. Cela signifie aussi, bien entendu, « dé-moraliser » la forme de l'action. L'analytique dégage, sans doute, comme le prétend Heidegger, une « condition de possibilité » existentielle ou ontologique de la moralité, mais cette forme transcendantale est tellement formelle qu'elle passe complètement à côté de l'essence du phénomène moral. Qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, par exemple, est aussi une condition ontologique de possibilité de la moralité. D'ailleurs, à y voir de plus près, la déontologie kantienne ne pousse pas le « formalisme » jusqu'à ignorer la matière même de la question morale: le problème du « mal » ou de la violence (potentielle et réelle) dans l'interaction humaine. Cela est bien évident dans la deuxième formule de l'impératif catégorique, qualifiée de « matérielle » par Kant lui-même. Comme certains l'ont remarqué<sup>33</sup>, à juste titre, Heidegger aurait pu facilement, en partant de la question du rapport à autrui, nécessairement développée par l'analytique du *Dasein*, élaborer une version existentielle de la morale kantienne sans sortir du cadre de l'analyse de l'existence et de la théorie de l'action. Il aurait suffi, pour cela, de placer en *autrui* le *Zweck-an-sich* (Kant), c'est-à-dire, en langage heideggerien: l'*Umwillen*, le *finis cujus gratia* de chacune de mes actions. Toutefois, à la base de la perspective transcendantale de l'ontologie il y a, comme le note Heidegger

---

32 SZ, p. 294.

33 Voir, par exemple, C. F. Gethmann, « Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit* », in A. Gethmann-Seifert, O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.



lui-même, un « solipsisme existentiel »<sup>34</sup> qui fait que le choix en cause dans la « résolution » soit un choix solitaire par principe – les phénomènes de l'angoisse et du devancement de la mort propre (tels qu'ils sont décrits par Heidegger), expériences indispensables à l'actualisation de la résolution, ne font que confirmer et renforcer ce solipsisme méthodologique. L'*Umwillen*, la raison ultime de l'agir, ne concerne que le rapport du *Dasein* à « son être », et, de ce point de vue, les autres êtres-là ne sont que des contenus factices, des matériaux, pour des décisions dérivées d'une « résolution » où ils ne comptent pas. Sans doute que, à condition de faire abstraction de l'équivoque théorie du *Geschick*, du « destin collectif » du « peuple », on pourrait admettre que, dans sa résolution, le *Dasein* est libre de donner à sa volonté, au moins en théorie, la forme que Kant appelait « bonne volonté », et, en ce sens, on pourrait dire, effectivement, que la résolution est la « condition existentielle de possibilité » de la moralité. Néanmoins, on peut concevoir tout aussi bien un *Dasein* dont l'existence est, à la fois, aussi authentique qu'absolument amoral.

---

34 SZ, p. 188. Voir ci-dessus note 20.