

## LE SORT DE LA LIBERTÉ CHEZ HEIDEGGER

Hans Ruin

(Université de Södertörn, Stockholm)

*Die Leitfrage der Metaphysik gründet auf der Frage nach dem Wesen der Freiheit*  
GA 31, p. 134

### I.

La pensée philosophique moderne est sans conteste inaugurée par un discours sur la *liberté* et la place qu'elle occupe dans la nature. L'étape initiale de cette constellation (moderne) est édiflée dans les *Méditations métaphysiques*, où Descartes établit la distinction entre la substance matérielle et la substance spirituelle, entre l'étendue et la pensée, au moyen d'une démonstration de l'autonomie du doute méthodique. La pensée est essentiellement libre, dans son opposition à la nature qui est conditionnée par les lois de la causalité. Dans une introduction à Descartes qui date de 1946, Sartre insiste sur la manière dont le doute cartésien et la définition de l'homme comme substance pensante qui en résulte, placent la liberté au centre de l'être, comme la condition *sine qua non* de l'apparition du monde. Selon Sartre, Descartes ne va créditer Dieu que de la liberté absolue de constituer un monde, mais, reprend-il, cette idée n'est qu'un témoignage de la détermination historique de sa philosophie. Ce que Descartes est réputé nous avoir révélé longtemps avant le *Vom Wesen des Grundes* de Heidegger, c'est la fondation d'un « humanisme », dans le sens où « l'homme est l'être dont l'apparition fait exister le monde » et où « l'unique fondement de l'être est la liberté »<sup>1</sup>. La légitimité de cette appropriation cartésienne-existentialiste de Heidegger est une chose sur laquelle je reviendrai. Pour le moment, on peut la situer comme une manifestation de la continuité intérieure de l'époque moderne de la pensée, dans laquelle la liberté et sa place dans la nature circonscrivent le domaine de ce que l'on appelle la pensée philosophique.

À partir de son point de départ cartésien, nous pouvons aussi voir comment cette question de la liberté est structurée selon deux voies sécantes qui concernent la nature de la liberté et son appel ou, plus simplement, la liberté en tant qu'appel. Je voudrais insister dès le début sur cette distinction, car la question de la liberté implique toujours ces deux aspects,

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, « La liberté cartésienne », in R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, 1974, p. 25.

même si cela n'est pas toujours reconnu. La question peut être formulée comme suit : quand nous pensons à la nature de la liberté, nous soulevons la question métaphysique de la quiddité de la liberté. Chez Descartes, c'est la question de l'essence de l'homme qui demande de poser comme principe une substance connaissante, qui est libre dans le sens où elle n'est pas conditionnée par les lois causales de la nature. Dans cette perspective, l'esprit est l'équivalent de la liberté en tant que domaine séparé, même si ce domaine est pourtant corrélé avec une nature non-libre. Mais la liberté est aussi définie, dès les premières explorations de Descartes, comme un appel adressé à l'homme et à sa pensée. Ceci est rendu très clairement manifeste dans l'ouverture de la *Méditation* première, où est énoncée la nécessité d'abandonner toutes les opinions dont on a héritées, au moins une fois dans sa vie. Dans la première partie du *Discours de la méthode*, Descartes parle également du besoin de se libérer des erreurs et des conceptions fausses qui entravent la lumière naturelle de la raison. Dans ce discours est donc établi un lien entre la liberté, la raison et la vérité. En effet, ce n'est que par le libre exercice de ses facultés rationnelles que l'homme peut atteindre la vérité de l'être. La raison, en tant que lumière naturelle et innée, n'atteint pas automatiquement la limite de son potentiel. Ce n'est qu'en étant librement cultivée, en tant qu'acte volontaire qui veut sa propre réalisation, que la liberté peut parvenir à la compréhension adéquate de ce qui est. Dans ce sens, le discours cartésien sur la liberté est en même temps une définition de l'essence de l'homme et un appel à la réalisation de cette essence ; appel auquel l'homme répond par l'exercice d'un choix propre, de son libre-arbitre, et qui est le plus dramatiquement incarné dans le doute universel devant conduire en dernier lieu à un soi universel et libre.

La dualité de la question de la liberté, telle qu'elle est présentée de façon schématique à travers la pensée cartésienne, est reprise avec une emphase d'autant plus grande chez Kant, chez qui, comme on le répète souvent, elle organise l'entière structure de sa pensée. La liberté comme spontanéité est la définition même de la pensée et de la compréhension qui organisent une matière passivement reçue de l'expérience. Mais en tant que telle, elle appartient à ce qui est transcendantal, en d'autres termes à ce qui marque la condition de possibilité de la connaissance. Cependant, comme un fait de la liberté de la nature ne peut être localisé, la nature apparaît comme un système fondé et explicable dans lequel la liberté n'apparaît pas en tant que telle. Et comme la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure* cherche à le démontrer, l'on peut prouver aussi bien l'existence que l'inexistence de la liberté absolue ou de la spontanéité, et ainsi ni l'un ni l'autre définitivement. Néanmoins, en dépit du fait que la liberté ne peut jamais être prouvée par des arguments rationnels ordinaires, une liberté transcendantale, c'est-à-dire la possibilité principielle de la spontanéité absolue, fonctionne comme le concept suprême sur lequel repose la philosophie critique. Comme Kant l'écrit dans l'introduction à la *Deuxième*

*Critique*, « le concept de liberté constitue le fondement du système d'une raison spéculative pure »<sup>2</sup>.

La philosophie pratique de Kant peut être lue comme une exploration de ce que ce fait de la liberté implique et qui culmine dans l'idée d'une moralité rationnelle et universellement fondée, telle qu'elle se manifeste notamment dans l'impératif catégorique. Ainsi l'on voit comment le fait problématique de la liberté est développé en concept de liberté qui exige et appelle le sujet à devenir l'auteur de sa propre loi. Toute la tension est contenue dans la définition du libre arbitre comme autonomie et comme souveraineté, dont Kant parle aussi comme d'une liberté positive opposée à une liberté négative ou liberté d'indifférence. Le point essentiel dans cette causalité est toutefois que, contrairement aux lois inconditionnelles de la nature, elle doit être provoquée et accomplie par le sujet humain individuel. L'antipode de cette autonomie potentielle, en tant que chose qui doit être réalisée, est l'hétéronomie, la loi dictée par un autre. Dans l'essai de 1784 sur les *Lumières*, cette situation est mise en relief par une emphase rhétorique puissante, capturée dans le concept de *Müdigkeit*, de majorité. Devenir éclairé, c'est quitter la minorité, c'est-à-dire encore briser l'assujettissement de sa raison, réaliser pleinement la liberté inhérente et devenir ce que l'on est destiné à être. Ainsi, chez Kant, le sujet est essentiellement libre, et en même temps, toujours menacé de perdre cette liberté, qui afin d'être ce qu'elle doit être, se doit d'être perpétuellement décrétée et réalisée<sup>3</sup>. La liberté définit la nature de la subjectivité et en même temps sa fonction, dont le propre est d'être toujours réactualisée.

Contre ce fond introductif, j'aimerais formuler maintenant la question suivante : dans quel sens et dans quelle mesure peut-on dire que le phénomène de la liberté dans sa matrice binaire affleure aussi dans *Sein und Zeit* de Heidegger ? *Sein und Zeit* est un livre animé par un sens de la crise. Dès les premières pages, la question à laquelle Heidegger cherche à répondre est déjà perdue et a besoin d'être sauvée de l'oubli, retrouvée et ranimée. La pensée doit lutter contre la tendance innée de l'homme à se perdre dans le monde et à se voir absorbé par lui. Car dans cette absorption, le monde produit et impose à l'homme des interprétations de son propre mode d'existence qui bloquent l'accès à ce qui devrait être le souci central de l'humain, à savoir le sens de l'être. En d'autres termes, l'homme doit prendre garde à ne pas devenir la proie de modèles précédemment établis de la pensée. L'inauthenticité se manifeste donc à la fois en ce qui concerne l'Histoire et la tradition et au présent. Ce n'est qu'en exerçant une destruction critique et par étapes des modèles hérités de la pensée que cette dernière peut provoquer la confrontation avec ce qui

---

<sup>2</sup> Cf. *Akademieausgabe*, p. 16.

doit être pensé, la révélation, *Erschlossenheit*, *Lichtung*, ou simplement la vérité du *Dasein* en tant qu'ouverture vers l'être dans un mouvement temporalisant.

Cet espace précaire de sens est immédiatement le fondement du *Dasein*, sa détermination essentielle, et pourtant il ne peut devenir disponible à lui-même que dans certaines circonstances, lorsque le *Dasein* suppose authentiquement sa propre existence finie et déchue. Dans *Sein und Zeit*, la tonalité privilégiée ou l'atténuation du dévoilement authentique est l'angoisse. Suivant partiellement l'analyse de Kierkegaard dans le *Concept d'Angoisse*, Heidegger décrit l'angoisse comme révélant le *Dasein* à lui-même, comme une possibilité d'exister qui traduit son « être-libre pour la liberté de (se) choisir et de (se) saisir soi-même » – *Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens*. Mais cela ne doit cependant être compris autrement que comme le choix pour un monde dans lequel on se situe déjà. La liberté ici mise en avant est donc essentiellement une liberté de projection, une *liberté pour* et non une *liberté de*. Il s'agit d'une liberté attachée à un monde dans lequel le *Dasein* se trouve toujours déjà, comme quelque chose qu'il peut supposer mais aussi quelque chose dans lequel il peut tomber ou bien qu'il peut éviter. À cause de cette tendance à tomber ou à déchoir, le *Dasein* sera malheureusement tenté d'interpréter sa propre situation comme fondée dans le monde ; et non pas, inversement, comme étant lui-même le dévoilement futur temporalisant dans et à travers lequel le monde est manifesté ou, comme le dit Heidegger, à travers lequel le monde mondaneise (*weltet*).

Ce nouveau concept de liberté tel qu'on vient de le définir est à la fois proche et lointain de celui développé par Kant. Chez Heidegger la question n'a plus trait à l'autonomie comme unique forme de causalité distincte de la causalité de la nature et déduite de l'existence de la moralité. Toutefois, sur un autre niveau, ce nouveau concept marque bel et bien une continuation de la problématique cartésienne-kantienne, en tant qu'il tente, à sa manière, de circonscrire la nature même de la vie afin de comprendre comment elle peut avoir une expérience du monde et de sa vérité ; c'est-à-dire comment, selon les mots de Heidegger dans son *Kantbuch*, elle peut explorer « l'infinie temporalité du soi ».

Quoiqu'il en soit, la question de savoir si l'on a raison de dire que la pensée heideggérienne est une philosophie de la liberté reste ouverte. Dans une étude importante datant de 1988 et intitulée *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Günter Figal entend répondre de manière définitive à cette question. Il déclare que « la pensée de Heidegger demeure jusqu'à la fin une pensée de la liberté tout comme elle est une pensée du temps »<sup>4</sup>. Pour Figal, la totalité de l'analyse du *Dasein* comme dévoilement et finalement comme vérité peut être réinterprétée comme une manière de comprendre ce que

---

<sup>4</sup> G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, 1988, p. 275.

cela veut dire pour *Dasein* d'être libre ; et ainsi la liberté peut inversement être décrite comme le souci le plus fondamental de Heidegger.

L'analyse de Figal est convaincante sur de nombreux points. Elle met en évidence une dimension de l'œuvre de Heidegger qui n'avait jamais été ainsi comprise auparavant. Cependant, elle le fait au prix de certains choix philosophiques et de certaines distinctions qui méritent d'être relevées et débattues avant d'aller plus loin. La discussion peut être résumée comme suit. Il s'agit tout d'abord de se demander, d'un point de vue que l'on pourrait qualifier d'interne, ce que Heidegger cherche *explicitement*, c'est-à-dire s'il s'adresse véritablement à une philosophie de la liberté lorsqu'il évoque littéralement ce concept et ses implications propres. Ensuite, il y a la question de savoir, d'un point de vue cette fois externe, dans quelle mesure l'œuvre de Heidegger peut être considérée comme une philosophie de la liberté dans le sens particulier du terme ; ce qui nécessite alors de comprendre comment cette œuvre est elle-même motivée par une certaine liberté. En d'autres termes, il s'agit de savoir si et comment la liberté peut être tracée comme un concept heuristique tout au long de l'interprétation de l'œuvre heideggérienne comprise comme un tout. C'est sans nul doute la deuxième question que Figal développe dans son étude et à laquelle il répond de façon magistrale. Mais on ne peut cependant omettre le fait que sa réponse à la seconde question s'opère aux dépens de la première, pourtant cruciale elle aussi.

Ce que je voudrai tenter ici, c'est d'apporter un complément à l'analyse de Figal, en orientant l'attention plus spécifiquement vers la double question du quand et du comment le concept spécifique et le problème de la liberté émergent comme un souci explicite au sein de l'œuvre de Heidegger. Lorsque l'on pose cette double question, on s'aperçoit, et c'est là mon hypothèse interprétative majeure, qu'il existe dans le cours du développement de la pensée heideggérienne un moment où le philosophe tente de fonder l'intégralité de son aspiration philosophique sur une compréhension de la liberté dans un sens qualifié ; mais aussi qu'il en vient à abandonner cette tentative. Ce moment est manifeste dans deux textes en particulier datant l'un et l'autre de 1929 : les essais *Vom Wesen des Grundes* et *Vom Wesen der Wahrheit*. La tentative évoquée ainsi que son échec sont intimement liés à l'engagement intense de Heidegger vis-à-vis de l'idéalisme allemand en général et de Kant et Schelling en particulier ; un engagement, voire un engouement, qui suit de près l'achèvement de *Sein und Zeit*. À y regarder de plus près, tout commence véritablement avec les conférences de 1929 sur Kant et sur l'essence de la liberté, se poursuit avec les cours de 1936 sur Schelling, et culmine avec le cours de 1942 sur l'idéalisme allemand<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. « Vom Wesen der menschlichen Freiheit », in GA 31, Frankfurt/M., Klostermann, 1982/1994 ; *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, Niemeyer, 1971/1995, aussi comme GA 42 ; *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 49, Frankfurt/M., Klostermann, 1991.

On note encore qu'en abandonnant la tentative de fonder littéralement la recherche de l'être sur la liberté, le problème même de la liberté ne disparaît cependant pas de l'horizon de pensée heideggérien. Au lieu de cela, il affleure en tant que l'éthos caché de sa pensée, bien qu'il ne puisse jamais être adéquatement conceptualisé. C'est ce que je tenterai de montrer et d'élaborer dans l'interprétation qui suit.

## II.

L'essai de 1929 *Vom Wesen des Grundes* est, avec l'essai sur l'essence de la vérité qui le suit de près, l'un des deux textes les plus importants pour une discussion de l'approche heideggerienne explicite du problème de la liberté, et aussi le premier écho de sa confrontation avec le *Freiheitsschrift* de Schelling. L'on pourrait en effet parler de ce texte comme l'œuvre la plus schellingienne de tous les écrits de Heidegger. Là, beaucoup plus qu'ailleurs dans ses écrits, la liberté est un terme opératif clé autour duquel l'argumentation est construite. Le texte est dans une certaine mesure une extension et un appendice au cours de l'année précédente sur le fondement métaphysique de la logique dans lequel le principe leibnizien de raison, en tant que principe d'explication universelle, est exploré dans ses présuppositions latentes. Il poursuit aussi immédiatement la question soulevée dans la conférence inaugurale de 1928 *Qu'est ce que la métaphysique ?*. Dans l'essai sur l'essence du fondement, Heidegger se déplace de la question du fond ou de la raison vers celle du monde en montrant que le fait même de poser un fond et d'avoir un monde est fondé sur la transcendance du *Dasein* et son déplacement en direction du monde pour le révéler afin de lui permettre d'apparaître. Dans la conférence inaugurale, ce mouvement a été défini comme le « hinaussein über das Seiende » et aussi comme un se tenir soi-même *in das Nicht*. Dans *Sein und Zeit*, la *Sorge* est définie en termes d'être toujours en avant de soi, d'être vers les étants. Quant au *Dasein*, il est décrit comme étant essentiellement une compréhension de l'être sur un mode pré-ontologique. Quand l'essai sur le *Grund* évoque la transcendance, il décrit ce que l'œuvre principale analyse en termes de projection « future » du *Dasein* vers ses possibilités. Dans une note importante, Heidegger dit même que toute la première partie de *Sein und Zeit* n'est en fait rien d'autre qu'un dévoilement concret de la transcendance<sup>6</sup>.

Que le *Dasein* transcende signifie qu'il est toujours déjà engagé dans les étants. En ce sens, la transcendance n'est pas une qualification qui appartient proprement au *Dasein*, écrit Heidegger ; ce n'est pas quelque chose qui y est annexé, mais ce qui constitue son

ipséité ou, plus simplement, son être-au-monde, avec lequel elle est dans une certaine mesure identifiée (ibidem., p. 139).

C'est dans la suite de l'élaboration de ce thème que Heidegger atteint le point où *la liberté* est soudain introduite en tant qu'une nouvelle appellation du phénomène de la transcendance. Prise avec l'affirmation précédente selon laquelle *Sein und Zeit* est en fait une méditation sur la transcendance, la mention de la liberté signifie tout au moins qu'à ce point de l'analyse, Heidegger s'était préparé à voir en *Sein und Zeit* une longue élaboration de la question de la liberté. Il écrit alors que ce qui, en fonction de son essence, accomplit quelque chose comme le souci est précisément ce que l'on appelle liberté. Le dépassement – *Überstieg* – vers le monde est la liberté même (p. 163). La liberté ne doit pas, insiste-t-il, être pensée comme un genre différent de fond, mais comme l'origine du fond en général. La liberté est une liberté pour le fond (p. 165). La même idée est également décrite en termes de permission ou de « faire possible » (*ermöglichen*) la responsabilité, pour soi, pour le monde, et pour l'être. Mais quel genre de fond est la liberté ? On voit clairement que Heidegger a lu Schelling quand il écrit à la dernière page de l'essai que la liberté est l'abysse – l'*Abgrund* – du *Dasein* (p. 174). Cela veut dire qu'elle ne soutient ni n'explique le *Dasein*, mais plutôt qu'elle est ce qui place le *Dasein* en avant de soi dans sa possibilité d'être et donc au devant de son choix fini, une situation où il nomme aussi son *destin*, son *Schicksal*. C'est en sa qualité de fondement que la liberté se retire en faveur de ce vers quoi le *Dasein* doit se projeter.

Dans les éditions ultérieures du « Vom Wesen des Grundes » dans *Wegmarken*, nous avons aussi les remarques additives de Heidegger, dont certaines sont extrêmement autocritiques. Dans une remarque au passage mentionné ci-dessus, il note par exemple que nous avons là à nouveau une « tentative vaine de penser le *Dasein* en négligeant la vérité de l'être dans son tournant ». Et dans une note finale, il écrit que la liberté n'a rien à voir avec les fonds, et encore moins avec les causes et les causations. À partir de la perspective de cette pensée tardive, l'on peut se rendre compte à quel point nombre de formulations de ce texte sont problématiques. Quand Sartre, dans sa lecture cartésienne-existentialiste du texte mentionné plus haut, réduit son contenu à l'idée selon laquelle la liberté de l'homme est le seul fondement de l'être, il fait ressortir un aspect du texte qui, pour Heidegger, aurait été inacceptable, puisqu'il semble poser la liberté ou la subjectivité en tant que fondement ontologique. Mais tout dépend naturellement de la manière dont ce fondement est compris, et en ce qui concerne cela, nous pouvons également dire que Heidegger est en quelque sorte injuste à l'égard de ses tentatives précédentes, tout comme il l'est dans son désaveu total de l'existentialisme dans ses écrits tardifs (notamment dans la *Lettre sur l'Humanisme*). Si la liberté est comprise comme fondement même dans son caractère abyssal, l'on peut alors

---

<sup>6</sup> « Vom Wesen des Grundes », in *Wegmarken*, Frankfurt/M., Klostermann, 1967, p. 162.

reconnaître une répétition des aspirations de l'idéalisme à créer un système où la liberté fonctionne comme un principe premier. Mais l'aspiration de Heidegger doit, déjà à ce stade, être vue et lue comme orientée vers une autre direction, plus exactement vers une liberté qui serait l'ouverture vers laquelle elle est, comme l'écrit Figal (*op. cit.*, p. 364) lorsqu'il évoque « l'ouverture émancipée de la pensée dont elle est elle-même pensée » (...*die sich dem Denken entziehende Offenheit des Denkens selbst*). Il est ici tentant de parler d'une liberté transcendante, un principe sous-jacent à toutes les manifestations de l'être. Mais ce détour conceptuel ne nous rapproche pas de la réalité de la liberté, mais la place simplement dans un paradigme conceptuel commode parce que déjà établi. La liberté abyssale en tant qu'ouverture transcendante vers le monde ne se rapproche d'aucun principe philosophique au sens conventionnel. Elle est une chose vécue et expérimentée et qui en même temps se retire de toute saisie conceptuelle, dans la mesure où elle est simultanément une tentative d'indiquer la réalisation même de l'expérience et une tâche spéculative. La liberté, écrit Heidegger, est une liberté *pour* le fond, et la transcendance est explicitement décrite comme « un avènement de la transcendance » (*Geschehen*) en tant que configuration – *sichbilden* – d'une *einbruchspielraum für das jeweilige faktische sichhalten des faktischen Dasein inmitten des Seienden im Ganzen* (p. 170). Cette seule formulation manifeste clairement que ce qui est déjà recherché dans ce texte est une compréhension de la liberté, non comme un *fondement* de l'être dans le sens de son explicabilité ultime, mais plutôt comme un événement neutre à travers lequel le *Dasein* est situé avant et parmi les êtres. Quoiqu'il en soit, la liberté est ici le dernier mot du penseur, c'est-à-dire que le mot et le concept de liberté (*Freiheit*) ne sont pas interprétés par un autre concept plus profond, mais constituent le fondement explicatif du texte. Au moins dans ce sens, elle apparaît comme fondement, comme *logos* ultime.

Pendant l'année suivant 1929, Heidegger compose l'essai *Vom Wesen der Wahrheit*. Dans une certaine mesure, ce texte récapitule lui aussi l'analyse du § 44 de *Sein und Zeit*, dans lequel la vérité en tant que correspondance et justesse est ramenée à une ouverture plus originaire, plus fondamentale que celle de l'énonciation et de l'affirmation. Mais au lieu de ramener cette ouverture au dévoilement du *Dasein*, cette ouverture de soi à ce qui est aliénant est décrite dans ce nouveau texte comme un être-libre, un *freisein*, à propos duquel il est en outre précisé qu'il signale l'essence de la liberté, qui jusqu'à alors était demeurée incomprise. Par la suite, Heidegger conclut que l'essence de la vérité en tant que justesse est la liberté de l'homme. Dans la section centrale du texte, il développe plus à fond ce qu'il entend par liberté. Cette analyse suit de près ce qu'il avait déjà dit dans l'essai précédent, mais ajoute aussi des éléments importants. La liberté en tant qu'ouverture est ce qui permet à l'être présent d'être ce qu'il est. Ainsi, la liberté se révèle comme étant un laisser-être, un *Sein-lassen* ; non pas, comme il le précise, en tant que négligence, mais

comme un laisser soi-même être engagé par, un *sich einlassen auf das Seiende*. Et dans une note marginale de l'édition de 1943, il ajoute : non pas négativement mais comme une préservation, *gewähren, Wahrniss* ; non pas comme un effet ontiquement dirigé de quelque chose, mais comme une attention, *Achten*<sup>7</sup>.

Laisser être, dans ce sens de vérité, signifie s'exposer, au sens d'un dépassement au sein du dévoilement des étants. Plus profonde que la distinction entre une liberté négative et une liberté positive, c'est-à-dire une liberté de quelque chose et une liberté comme capacité pour quelque chose, elle signifie l'implication dans et avec le dévoilement des étants. C'est aussi ce qu'il voudrait comprendre par existence, non pas un souci moral de soi, mais précisément cette exposition à la révélation, *Entborgenheit des Seienden*. Contrairement à la compréhension commune de la liberté comme propriété de l'homme, en vertu de laquelle il peut faire ses choix, la liberté au sens heideggerien est plutôt ce qui possède l'homme. Et dans un mouvement qui récapitule implicitement un autre thème schellingien, Heidegger insiste sur le fait que la possibilité de fausseté et de négligence à laisser être les êtres, est également fondée dans la liberté. Elle ne doit pas être considérée comme étant simplement une négligence de l'homme à l'égard de la vérité originelle.

Ces deux essais constituent ensemble ce qui peut être décrit comme la tentative explicite de Heidegger de construire *une ontologie de la liberté*, dans laquelle elle irradie comme étant elle-même la racine de tout éclat, de tout apparence de l'être. Le phénomène de la liberté se tient donc à cette époque au point nodal des aspirations philosophiques de Heidegger. Comment faut-il voir cette tentative en rétrospective ? La liberté est-elle juste un autre mot transitoire pour désigner ce qui est et qui devrait être désigné autrement ? Ou est-ce l'inverse ? La liberté est-elle la vérité de cet événement, de la vérité elle-même ? En d'autres termes, la philosophie de Heidegger constitue-t-elle à juste titre une phénoménologie de la liberté, et ce jusqu'à son terme, comme le suggère Figal ? Selon moi, l'on ne devrait pas croire que cette question possède une réponse définitive, comme s'il était possible de se prononcer une fois pour toute, et comme si la mention continue de termes fondamentaux tournant autour de la notion de liberté constituait une chaîne logique de fondements fondés. Ce que l'on peut explorer cependant, c'est l'élaboration continue du phénomène de liberté, qui prend la forme de confrontations historiques avec les œuvres de Kant et de Schelling, et apprendre à partir de ces rencontres philosophiques où une interprétation ontologique critique de la liberté peut mener. En définitive, elle peut peut-être aider à comprendre pourquoi la « liberté », comme beaucoup d'autres concepts fondamentaux, fut finalement abandonnée en chemin par Heidegger.

---

<sup>7</sup> « Vom Wesen der Wahrheit », dans *Wegmarken*, Frankfurt/M., Klostermann, 1967, p. 188.

L'essai sur l'essence de la vérité est composé parallèlement à la série ambitieuse de conférences sur *L'essence de la liberté humaine* (GA 31). À voir le choix du thème, il est clair qu'à ce stade-là de sa pensée, Heidegger semble s'être attribué la tâche d'explorer les ressources cachées et les implications du phénomène de la liberté et de son concept, afin de prendre une décision concernant sa possibilité philosophique. Initialement, la question posée est celle de savoir si oui ou non la liberté peut être dite constitutive d'un souci particulier au sein de la totalité de la philosophie. D'emblée, Heidegger précise que la liberté est certainement un concept qui mène à et implique le problème de la philosophie en tant que tout. Son approche est assez systématique, discutant pour commencer la distinction héritée entre une liberté négative et une liberté positive. C'est Kant qui élève en premier lieu la question de la liberté à sa pleine signification métaphysique, et c'est de lui que l'on tient la distinction entre une liberté négative et une liberté positive, aussi dans un sens cosmologique et pratique, et leur interdépendance. Toutes deux, réplique Heidegger, retombent sur la notion de *cause*. Chez Kant, la liberté sera explorée dans la perspective de l'*Ursachesein* ou l'être-la-cause-originelle (*ibidem.*, p. 29). Ainsi, nous sommes invités, déduit Heidegger, à explorer la tradition métaphysique qui permet aux étants d'apparaître en tant que *causes*. Quel est donc l'être du causal ? Cette remarque ouvre une longue exploration de plus d'une centaine de pages quant à la tradition métaphysique centrée autour des concepts aristotéliens fondamentaux d'être comme *ousia*, *energeia*, et *dynamis*, et de l'analyse de l'être comme temps dans *Sein und Zeit*. Le mouvement interprétatif implique que la question de la liberté ne peut être séparée du contexte de la métaphysique et ne peut donc être élucidée qu'au sein d'une considération plus générale de la question du sens de l'être. L'on peut alors noter une différence dans sa référence à ce concept par rapport aux essais contemporains, où la liberté est simplement déployée comme un concept opératoire afin de fonder à nouveau frais les questions fondamentales de la métaphysique, du fond et de la vérité. Mais la conférence explore deux directions : d'une part montrer de quelle manière la liberté est liée à la tradition métaphysique et, d'autre part, l'utiliser finalement comme un levier critique contre cette tradition.

Pour avoir été aussi loin dans ce raisonnement, Heidegger affirme avec une emphase soudaine que la liberté ne peut plus être regardée exclusivement comme un moyen de traiter la question directrice de la métaphysique mais, au lieu de cela, que cette question directrice est fondée sur la question de l'essence de la liberté (p.134). À ce stade, il écrit, se rapprochant ainsi de l'argument déployé dans l'essai sur la vérité, que lorsqu'on recherche la liberté comme fondement de possibilité de l'homme, alors cette liberté devient plus originelle que l'homme. L'homme n'est que le gardien, *Verwalter*, de la liberté (p. 134). La liberté ne doit donc plus être pensée en tant que propriété (*Eigenschaft*) de l'homme, mais l'homme en tant que possibilité de la liberté, étant l'être au sein duquel la compréhension

de l'être se produit, et ainsi la possibilité de la vérité. On peut ici inverser la question kantienne et se demander si la causalité n'est pas une question de liberté au lieu du contraire, une question à laquelle il avait déjà répondu essentiellement par l'affirmative dans l'essai précédant sur l'essence du fondement.

À partir de là, la lecture de Kant s'élève à un engagement critique détaillé qui cherche à montrer comment et pourquoi Kant est incapable de saisir la liberté dans toute sa radicalité. Pour commencer, Kant est incapable d'atteindre une compréhension parfaite de la causalité faute d'une compréhension du *Dasein* dans sa temporalité. La notion même de causalité est liée à l'être-sous-la-main (*Vorhandensein*), et ainsi l'être de l'homme est déplacé et trahi, *ins Gegenteil verkehrt*. Que Kant parle d'un autre genre de causalité ne résout pas le problème, parce qu'il lui manque le fondement ontologique approprié pour poursuivre le problème de la liberté. La même conclusion est alors tirée d'un examen de la manière dont Kant comprend l'action, *Handlung*, qui est ultimement subsumée sous le concept de production d'effet, un *Wirken* qui montre l'horizon ontologique du problème de la liberté chez Kant (p. 199).

Dans la dernière partie de son analyse extensive, Heidegger retrace ce qu'il appelle une seconde voie de la liberté dans le système kantien, c'est-à-dire le concept *pratique* de liberté. Sa prémisse est une compréhension de l'homme en tant qu'animal raisonnable et en tant que personne avec une responsabilité pour elle-même. La réalité de cette liberté pratique est un fait qui ne peut néanmoins jamais être prouvé, alors que sa possibilité est indiscutable. Voici la situation quelque peu paradoxale qui, pour Kant, est résolue en affirmant que la réalité objective de la liberté est assurée à partir des lois pratiques de la raison. Ainsi la liberté pratique émergera en tant qu'existence de la volonté, comprise comme une capacité d'agir en fonction de la représentation d'un principe (p. 275). Mais comme le montre Heidegger dans un passage exceptionnellement perspicace, le principe de l'impératif catégorique, qui selon Kant doit en quelque sorte être auto-évident, et en tant que tel une preuve que la raison peut aussi être pratique, manque d'auto-évidence (p. 287). La réponse n'est pas, comme le prétend parfois Kant, qu'elle est évidente à tout le monde, mais qu'elle réside dans le *telos* d'une volonté authentique, volonté qui doit aussi requérir ce principe. L'essence de la liberté pratique devient ainsi auto-législation, volonté pure, autonomie, auto-responsabilité en tant qu'essence de la personne et qu'humain dans l'homme (p. 296).

Ainsi, le verdict final devient que ce qui n'est jamais découvert par Kant, c'est-à-dire la liberté en tant que « condition de possibilité du dévoilement de l'être des étants, de la compréhension de l'être » (p. 303). Néanmoins, une telle thèse ne peut pas être l'affaire d'un traité théorique et scientifique, mais seulement d'une compréhension au sein des concepts, qui toujours et nécessairement impliquent (*einbegreifen*) à l'avance celui qui

comprend, *ihn in der Wurzel seines Daseins in Anspruch nehmen*, affirme Heidegger pour conclure le cours d'une manière exceptionnellement franche ; ajoutant que c'est parce qu'elle le déclare à la racine de sa propre existence de devenir plus essentiel dans la volonté authentique de son existence. *Wofür ? Für nichts geringeres und nicht höheres als dafür : wesentlich zu werden in wirklichen wollen des eigenen wesen* (pourquoi ? ni plus ni moins que pour devenir essentiel dans la volition réelle de sa propre essence). Voici une affirmation remarquable, notamment car elle réinscrit la liberté en tant qu'*appel*, mais un appel tellement radical qu'il annule la possibilité même de sa représentation théorique.

Dans l'introduction à *L'essence du fondement*, Heidegger mentionne le *Freiheitsschrift* de Schelling comme une contribution importante à la question du fondement et, vers la fin de ce texte, on peut lire l'écho de sa lecture de Schelling dans la référence à la nature *abyssale* de la liberté. De même, dans l'essai sur la vérité, l'idée d'une origine commune, indifférenciée et évanescence de la vérité et de la fausseté peut être vue comme une reprise, en des termes certes différents, du cœur spéculatif du texte de Schelling. Six ans plus tard, pendant l'été 1936, Heidegger se consacre pleinement à ce texte, dans une exposition critique impérieuse, résultant finalement dans le volume *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), publié par Niemeyer en 1971, avec un manuscrit de conférence édité par Hildegaard Feick en collaboration avec Heidegger lui-même. Cette exposition est aussi une tentative d'atteindre une *Auseinandersetzung* avec Schelling et l'idéalisme allemand en tant qu'époque historique, dont la force spéculative, selon Heidegger, atteint son paroxysme dans ce texte en particulier.

Mais contrairement à la discussion avec Kant six ans plus tôt, Heidegger est désormais plus proche de son interlocuteur. Initialement du moins, il reflète les aspirations propres à Schelling, même lorsque Schelling peut sembler être plus écarté que Kant du souci philosophique contemporain, surtout en ce qui concerne la compréhension du divin et du rôle du panthéisme qui traverse et anime l'intégralité du traité. Dans une certaine mesure, cette proximité plus importante est issue d'une violence interprétative plus importante, par laquelle le texte de Schelling est convoqué pour répondre au souci défini par Heidegger lui-même. Mais je pense que l'on peut aussi la considérer comme un effet du poids philosophique moindre de Schelling dans le présent, qui comme dans le cas de Hölderlin, permet une lecture et une appropriation plus libre de la part de Heidegger. Cette proximité plus importante peut être illustrée assez clairement dès le début, quand Heidegger affirme que le texte de Schelling n'a rien à voir avec le souci commun de la liberté, avec la liberté de la volonté humaine, disant là que la liberté n'apparaît pas comme une propriété de l'homme, mais inversement que l'homme est la propriété de la liberté. L'essence de

l'homme est fondée dans la liberté, en tant qu'elle est elle-même une détermination fondamentale de l'être<sup>8</sup>.

À travers ce tournant spéculatif, qui n'est nulle part articulé de la sorte par Schelling, Heidegger a, dès le début de son étude, ramené le texte littéralement dans l'espace philosophique qu'il a déclaré impossible de récupérer à partir d'une lecture de Kant.

Dans la page suivante, il soulève un autre point très important qui réinstaura la signification de la liberté comme *appel* ; un point selon lequel la philosophie elle-même n'est possible qu'en tant que liberté, et que son accomplissement même constitue l'acte le plus élevé de la liberté (*ibidem.*, p. 12). Ces deux propositions répondent ensemble à l'aspiration inscrite dans le texte de Schelling, à savoir penser la totalité du point de vue de la liberté comme étant elle-même le point culminant de cette liberté. Mais alors que ceci est articulé par Schelling dans les termes du noyau divin dans la nature, lequel opère son développement téléologique au sein de l'âme humaine et à travers elle, Heidegger la récupère ici dans un discours ontologique et athéiste ou plutôt non-théiste. La référence constante de Schelling au divin ainsi qu'au cadre théologique de la totalité de son discours ne sont pas des choses que Heidegger laisse de côté ou qu'il cherche à disqualifier comme un aspect dépassé de sa théorie. Au contraire, il insiste sur le fait que toute philosophie est essentiellement théologie. Pourquoi ? Parce qu'elle cherche à comprendre – à saisir le *logos* – la totalité des étants dans son fondement et ce fondement, elle le connaît comme Dieu – *theos*. Ceci, dit-il, vaut aussi pour Nietzsche. En réclamant la totalité des étants, la philosophie parle le langage de la théologie. Elle est et a toujours été une *onto-théologie*. Le traité de Schelling, et plus particulièrement là où il parle du divin dans la nature, se situe au centre de la question métaphysique et l'on doit donc le lire comme une tentative de répondre à la question : Quelle est la totalité des étants dans son fondement ? Voici une interprétation condensée et énergique, qui fait immédiatement violence à la question de Schelling et la réveille à partir de la possibilité la plus élevée de la situation philosophique actuelle.

De nombreux commentaires sont consacrés par Heidegger au problème du *système* dans l'idéalisme allemand en général et chez Schelling en particulier. L'héritage de Kant apparaît comme le besoin de trouver et de construire un système dans lequel l'homme, Dieu et le monde peuvent être compris dans une unité synthétique, comme un discours sur la totalité des étants au sein desquels l'homme se tient en tant que leur plus haute articulation. Le moyen de Schelling pour accomplir cela est l'intuition intellectuelle qui, insiste Heidegger, n'est pas une fantaisie romantique irréaliste, mais le nom de l'action effective

---

<sup>8</sup> *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, Niemeyer, 1971/1995, p. 11.

de l'esprit sur lui-même, pour amener à la transparence sa place au sein de la totalité des étants (p. 57). Si la liberté est l'appellation fondamentale de l'être, alors le système de la totalité des étants doit être un système de liberté. Voici la grande aspiration de Schelling, qui l'occupe durant la plus grande partie de sa vie, et qui est aussi l'aspiration intérieure de tout l'idéalisme allemand (cf. aussi les remarques ultérieures de Heidegger sur le système à la p. 109f.). Heidegger cite un passage des conférences de Schelling à Munich en 1827 dans lequel il parle de la création d'un système de la liberté, de la même simplicité que celle de Spinoza, et en même temps complètement opposé à celle-ci – car il serait le plus élevé, *das höchste* (p. 25). Mais cette aspiration est aussi ce qui est condamné à échouer, dit Heidegger. En effet, Schelling lui-même a anticipé cet échec quand il a écrit dans le *Freiheitsschrift* que, d'après une affirmation ancienne, le concept de liberté doit être incompatible avec celui de système. La raison en est que la « liberté exclut le recours à un fondement », alors que « d'autre part, le système exige un fondement complet » (p.26), explique Heidegger. Vue de la sorte, la liberté est précisément ce qui ne peut absolument pas servir de fondement à un système. Plus loin dans le cours, Heidegger insiste également sur le fait que l'ontologie n'est pas un système, dans le sens d'une discipline ou d'une partie du savoir, mais qu'elle constitue la question de la vérité et le fondement de l'être ; sans compter que la théologie, pour nous, poursuit-il, est la question de l'être de ce fondement même (p. 79).

Comment alors Schelling tente-t-il de résoudre le problème, et comment essaie-t-il d'inscrire la liberté dans un système sans l'oblitérer par cette tentative ? C'est à ce stade que le tournant théologique du texte apparaît. Plus précisément lorsque Schelling déclare que s'il doit y avoir un tel système et une telle perspective de la totalité, ce ne peut être ailleurs que dans l'entendement divin. À partir de ce moment, le traité adopte la perspective du divin et commence à penser la totalité en tant que divinité ; non pas comme distincte de l'homme mais au contraire comme une manière de conceptualiser, à partir du point le plus élevé possible, la position de l'homme dans la nature. Un passage particulier, dit Heidegger, capture en densité poétique le mouvement entier du traité (p. 35 dans l'édition Meiner) : « *Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur fasste* » (p. 65). Dieu est en nous et nous sommes en Dieu, et Dieu devient connu à travers nous. Cette position panthéiste est affirmée par Heidegger, bien qu'à sa manière, lorsqu'il écrit que nous ne pouvons voir que ce que nous sommes et que nous sommes ce à quoi nous appartenons aussi. Mais cette appartenance n'est actualisée que dans la mesure où on la confirme (*bezeugen*), ce qui ne

peut produire que dans le *Dasein*. Le rapport au thème directeur des *Beiträge* est ici clair : ce n'est que dans l'appartenance à l'être que l'être peut devenir présent à nous, précisément dans le fait qu'il se produit en tant qu'événement d'appartenance.

En dépit de l'échec intérieur d'un système de la liberté, Schelling a vu la nécessité de dépasser la séparation de la nature comme nécessité et de l'homme comme liberté. Au lieu d'être un thème devant être traité comme un problème qui doit être résolu par la philosophie, il doit être reconnu comme le centre de la philosophie elle-même, centre à partir duquel elle devient capable de penser. Chez Kant, l'on s'arrête aux deux régions et leur éventuelle médiation. Pour Schelling, la tâche consiste à voir comment la liberté traverse tous les domaines de l'être (p. 73) pour atteindre une intensité particulière dans l'homme. Sa défense du panthéisme à cet égard est consistante, dit Heidegger, et il n'y a pas de contradiction entre le panthéisme et la liberté, comme il était intensément débattu à l'époque. Car le sentiment authentique de la liberté (*Gefühl*) fait signe vers l'appartenance de l'homme à la totalité des étants. Une façon de signifier un certain panthéisme, dont la compréhension adéquate nous demande de supposer la liberté humaine (p. 106). Schelling est le premier à avoir tenté de dépasser l'image de la nature comme ce qui doit être surmonté pour que la liberté se développe, et à essayer de rapprocher liberté et nature l'une de l'autre. Selon Heidegger, ce concept achevé et général de liberté est la contribution authentique de Schelling, et c'est par lui qu'il a dépassé Kant et Fichte. Mais – et ce « mais » est le point où toute la discussion est renversée et quitte le terrain de la reconstruction violente et commence à prendre ses distances – dans cette entreprise, Schelling affiche aussi sa dette envers Leibniz et la *Monadologie* d'une manière qui indique en fin de compte l'incapacité de sa pensée à trouver une autre solution authentique au sein de la tradition.

La philosophie de la nature de Schelling est issue de la tentative d'incorporer la nature au sein de la liberté, et de penser la totalité des étants à partir de cette perspective. À cause de cette ambition, il est amené à poser la détermination originelle de l'être en tant que *Wollen* – *Wollen ist Ursein*, écrit Schelling à la p. 350 (p. 114). Il prolonge par là même la monadologie leibnizienne, dont on trouve également un écho chez Hegel, qui place l'idée au sommet de sa logique. *Wollen ist das ursprüngliche Wesen des Seins* : vouloir est, selon Schelling, l'essence originelle de l'être (p. 115). Et c'est avec cette affirmation que tout est soudain décidé. À cause de cela, Heidegger se sépare non seulement de Schelling, mais aussi de l'idéalisme allemand dans sa totalité. Sous cette forme, un système de la liberté devient possible une fois l'être originel conçu comme volonté. Et malgré le fait que Schelling soit présenté par Heidegger comme l'un de ceux qui, à travers son discours sur le Bien et le Mal, veut aussi dépasser ce concept purement formel de la liberté comme volition originelle, sa tentative n'en demeure pas moins très insuffisante.

Dans ses remarques conclusives, Heidegger affirme que l'importance réelle du traité de Schelling réside dans son introduction et dans les quatre premières sections qui discutent le problème du système et le comportement fondamental de la philosophie. Mais à la fin, Schelling ne va pas plus loin que Kant dans sa compréhension de la liberté, qui demeure en dernier lieu *unbegreiflich* (p. 195). Schelling n'a pas compris que la liberté nous place dans une actualisation de l'être et non seulement dans sa représentation. Ce *décret* de l'être n'est cependant pas un processus aveugle, mais un *wissendes Innestehen im Seienden im Ganzen, dass es auszustehen gilt*, un se tenir au sein des étants en tant que totalité de telle sorte à l'endurer. Et il poursuit : « *Diese Wissen der Freiheit wird seiner höchsten Notwendigkeit gewiß, weil es allein jene Aufnahmestellung ermöglicht, in der stehend der Mensch imstande ist, als ein Geschichtlicher einem Schicksal zu begegnen, es auf sich zu nehmen und über sich hinweg zu tragen* » (p. 196) – (cette connaissance de la liberté deviendra certaine dans sa propre nécessité la plus élevée, parce qu'elle est la seule qui rend possible le positionnement où l'homme, en tant qu'historique, est capable de rencontrer une destinée, de l'assumer et de la porter au-delà de lui-même). En d'autres termes, Heidegger, en atteignant la fin de cette confrontation monumentale, retourne essentiellement au même point qu'à la fin de sa lecture de Kant, c'est-à-dire au point où la liberté est ce qui est compris dans la mesure où l'on s'expose à sa réalité, qui est la réalité du fait de se tenir historiquement au devant de la totalité des étants comme destinée. Mais ce sens de la liberté n'est pas uniquement une chose que ni Kant ni Schelling ne furent capables d'articuler. C'est également une chose qu'ils n'ont pu articuler en tant que telle du fait qu'elle se retire devant toute saisie conceptuelle et philosophique soi-disant adéquate.

L'engagement authentique et explicite de Heidegger vis-à-vis de la liberté en tant que concept et thème philosophiques fondamentaux, coïncide avec son *Auseinandersetzung* avec l'idéalisme allemand durant les années 30 ; travail qui se poursuit d'une autre manière dans les conférences sur Nietzsche et Hölderlin. Quand il revient de nouveau à l'essai de Schelling et à l'époque de l'idéalisme allemand dans les cours de 1941 (GA 49), sa confrontation avec Nietzsche l'a entre-temps amené à poser cette époque de la philosophie allemande toute entière comme figure au sein de l'intégralité de la transformation de l'être. Notre confrontation avec Schelling, écrit-il, a montré que l'être est ici posé comme présence et en termes modernes comme subjectivité et comme volonté. Ceci n'est pas une chose propre à Schelling, mais un témoignage de la présentification de l'être lui-même (GA 49, p. 187). Mais à travers le questionnement des autres commencements, il écrit que – ce qui équivaut au saut dans la vérité de l'être – tout ceci est *überwunden* (p. 189). Dans la *Lettre sur l'humanisme* également, son traitement coordonné de Hegel et de Schelling est non moins tranchant et définitif. De l'un et de l'autre, il est dit qu'ils ont pareillement pensé l'être comme *volonté* qui se veut elle-même, comme connaissance et amour. « Et dans cette

volonté, la volonté de puissance est déjà cachée » (p. 360). Silence. À ce stade, on peut voir comment le verdict est véritablement tombé. C'est un verdict un peu étrange et même curieux. Ce qui fut un temps conçu comme la grande promesse de ce mouvement philosophique et de son héritage est transformé en une période fixe et en un point culminant d'une destinée.

Quelle conclusion devons nous tirer de cette lecture résumée de la confrontation de Heidegger avec l'idéalisme allemand concernant le rôle de la liberté dans la pensée heideggerienne ? Telle est la nouvelle et dernière question que nous devons poser. Une réponse possible pourrait être que, puisque la préoccupation de la liberté dans la tradition précédente a mené précisément à une métaphysique de la volonté, alors la liberté et ses illusions d'autonomie et de subjectivité peuvent et doivent également être désormais abandonnés. Le fait que Heidegger ne retourne jamais au problème et se réfère à peine à ce même concept de liberté dans ses textes ultérieurs peut être interprété dans le sens d'une telle revendication. Néanmoins, à partir de mes remarques conclusives sur son interprétation de Kant et de Schelling, l'on pourrait aussi – et je pense véritablement qu'on le devrait – tirer une autre conclusion ; parce que ce qui fut affirmé à la fin de chacune de ces interprétations n'était jamais que la liberté n'est *pas* fondamentale, mais bien plus que la nature de son fondement était telle qu'elle ne pouvait être comprise qu'à la condition que le sujet soit en quelque sorte attiré par son appel comme quelque chose à *endurer* plutôt qu'à comprendre tout simplement. En d'autres termes, la liberté fait signe non seulement vers ce qui se retire d'un mode représentatif de pensée, mais également vers ce qui *doit* refuser cette représentation afin d'être et d'apparaître comme ce qu'il est. Non pas comme une sorte de divinité mystérieuse et évanescence, mais comme un refus en nous-mêmes, à partir duquel nous refusons d'être capturés par la volonté de dominer conceptuellement notre propre situation fondamentale et existentielle. Dans cette perspective, l'échec de l'idéalisme allemand ne serait alors pas qu'il ait cherché à construire une philosophie sur et autour du phénomène de liberté, mais qu'il ait amené à poser ultimement ce fondement comme volonté fondatrice, trahissant par-là même sa propre expérience philosophique la plus profonde.

### III.

Dans son importante étude *Heidegger on Being and Acting : from Principles to Anarchy* (1979), Reiner Schurmann consacre un chapitre à la manière dont il convient de comprendre la transformation du problème de la volonté chez Heidegger. Il commence par rappeler la situation telle qu'elle se décline dans *Sein und Zeit*, à savoir celle d'un discours

partiellement volontariste, centré sur la décision, sur le devenir soi à travers un acte de volonté ; discours qui suit le tournant (*Kehre*) – compris comme une transformation graduelle durant la première moitié des années 30 – et qui est remplacé par son contraire, c'est-à-dire un refus de la volonté, une volonté de ne pas vouloir, manifestée dans le comportement du laisser-être (*Gelassenheit*). Mais ce propos, poursuit-il, a besoin d'être complété par une méditation plus soutenue sur le problème de la décision (*Entscheidung*). En référence à l'essai sur *L'origine de l'œuvre d'art*, et aussi à l'interprétation de Nietzsche, Schurmann rappelle comment les termes fondamentaux de l'être sont présentés par Heidegger précisément en tant qu'événements « décisifs ». L'Histoire de la métaphysique elle-même peut être lue comme une série de pareilles décisions, prises par personne en particulier, mais dont le résultat est que les choses sont alors nécessairement pensées de manières toujours nouvelles. Schurmann décrit ces décisions comme des décisions « économiques », les distinguant ainsi de tout ce qui peut ou pourrait être voulu par les individus. « Tout comme la projection précède tout projet, une décision essentielle, disjonctive, historique, cruciale, économique, aléthéologique, inhumaine, systématique précède toute décision humaine ou volontaire, tout comportement » (*ibidem*, p. 247).

La question se pose donc quant à la manière de se comporter à l'égard de ces décisions déjà prises au sein de l'être et par l'être pour ainsi dire. Selon la lecture que Schurmann, Heidegger « ne peut qu'avoir l'intention de suivre le cadre contextuelle de la volonté dans son déclin d'époque afin de le congédier comme le dernier cachet métaphysique, comme l'être des entités, comme la marque de notre ère ». Citant Arendt, il soutient que « la volonté agit comme “une sorte de coup d'état”, comme une force qui cherche à établir le soi comme permanent et le temps comme durable ». Elle se manifeste comme un principal actant qui est la manifestation même de la *hubris* de la modernité. Pour Schurmann, Heidegger présente une réponse à la question de l'action et sur ce qui doit être fait, comme cela transparait dans le texte de 1955 sur la *Gelassenheit* que l'on veut sans vouloir. Heidegger nous provoque le soubassement des principes d'époque qui sont déjà en train d'échouer, un soubassement qui doit être compris autrement que comme obstiné, décisif, résolu ou efficace. Ce genre de non-volition et de dégageant est aujourd'hui plus subversif que tout projet de la volonté. Souligner et présenter ce choix est aussi ce dont il s'agit derrière le titre du livre *From Principles to Anarchy*.

Dans ce programme de la volition de la non-volition, le problème de la liberté semble tout d'abord absent. Schurmann ne s'y réfère pas et Heidegger, dans ses écrits ultérieurs, n'invite pas ouvertement à une telle discussion. Au contraire, il pourrait sembler naturel de supposer que l'idée même de liberté comme autonomie et comme auto-régulation principée appartient à la manifestation d'une certaine ère dans laquelle l'être se présente précisément comme volonté et comme un fondement dont le propre est d'être

accordé, comme explicabilité et comme maîtrise. Si les décisions principales et les transformations d'époque ont toujours déjà été prises, si les figures même de l'homme, de l'humanité et de ses humanismes sont conçues par avance, au-delà ou en deçà de toute décision humaine individuelle possible, alors l'idée même d'homme comme homme « libre », comme essentiellement libre, et même comme appelé à être de plus en plus libre, recevrait une apparence presque grotesque et ne pourrait être expliqué que comme étant l'effet idéologique d'une ère qui démontre donc son incapacité à penser sa propre misère. Ce qui, pour la pensée, reste à contempler, est alors de ne pas continuer à faire le rêve de la liberté mais d'apprendre en lieu et place de ce rêve à penser les structures historiques qui ont produit ces phantasmes. Il s'agirait alors de s'engager dans une investigation des transformations conceptuelles de l'être et de ses époques et de se conformer par la pensée à sa direction et à son sort.

En plus, dans la dernière section de *Nietzsche II*, Heidegger écrit : « La recollection dans l'Histoire de l'être pense cette histoire comme la toujours distante arrivée de l'établissement (*Austrag*) de l'essence de la vérité, dans laquelle l'essence de l'être lui-même se produit (*ereignet*) dès le début. À cet endroit l'être est communiqué comme ce qui se donne à la réflexion et comme le possesseur de ce qui est le plus propre au penseur, et même comme ayant soi-même une "liberté", en vertu de laquelle il se "donne" » (p. 482). Dans la perspective de la découverte d'une histoire de l'être comme une série de dons, de *Geschick*, l'autonomie possible de l'homme semble perdre là aussi de son intérêt. La vérité du destin de la liberté, est-elle alors chez Heidegger que la fin de la liberté est le *destin*, un destin auquel le *Dasein* devrait simplement se plier<sup>9</sup> ?

Les œuvres ultérieures de Heidegger ont indubitablement contribué à une suspicion plus générale à l'égard de la convenance et de la pertinence de la liberté, telle qu'elle est démontrée dans la suspicion vis-à-vis de l'existentialisme dans le structuralisme et dans plusieurs formes d'anti- et d'a-humanismes. Politiquement aussi, une suspicion est portée à l'égard du libéralisme, qui repose sur la primauté de l'individu autonome comme fondement. Cet *effet* d'un certain discours heideggerien porte avec lui un risque qui, aujourd'hui, n'est pas en soi un risque politique, étant généralement a- ou méta- politique, mais c'est néanmoins un risque qui doit être pris au sérieux. C'est un risque qui tout d'abord se manifeste en ce qui concerne l'œuvre de Heidegger et par lequel elle risque de tomber dans le doctrinaire et le systématique. Car dans sa forme doctrinaire, l'histoire de l'être risque de devenir un système de l'histoire, sûrement un système de la liberté, dans un sens peut-être envisagé par l'idéalisme allemand, mais désormais comme un système de la liberté de l'être, comme l'histoire de ses manifestations consécutives, qui est alors répétée

---

<sup>9</sup> Sur ce thème, je me permets de renvoyer à mon étude « Ein geheimnisvolles Schicksal – Heidegger und das griechische Erbe », in *Martin Heidegger Gesellschaft Schriftenreihe*, Bd. 8, 2007, pp. 15-34.

en tant que corps de la connaissance historique. Plus généralement, elle mène à la tentation d'un mode de pensée qui trouve son but et son plaisir ultimes dans une catégorisation distancée de son propre présent et se rapproche ainsi d'un certain fatalisme mélancolique, dans lequel le destin de l'Occident a déjà été consommé, celui-ci ayant atteint son paroxysme dans le nihilisme technologique. Quand à nouveau cette mélancolie se révolte contre son propre pathos et se retourne – peut-être dans un anti-heideggerianisme explicite – dans un geste d'affirmation absolue de la même situation, elle cesse souvent et simplement de penser, et se perd dans le présent et ses soucis transitoires, dans une posture post-moderniste superficielle.

Je dirais que le risque inhérent aux tentatives de Heidegger de développer une réflexion post-métaphysique coïncide avec ses expressions spéculatives les plus élevées. Comme par exemple dans les *Beiträge*, où il parle de la pensée liminaire comme une pensée dans laquelle la notion même de soi doit être comprise non comme le résultat d'une action volontaire de la part d'un ego mais comme « l'appropriation de l'appartenance à l'appel » (§ 30). Dans cette formulation et dans bien d'autres encore, il y a une tentative d'appeler le *Dasein* à revenir à une réflexion dans laquelle il peut se reconnaître comme infondé, donné à soi-même en étant soi-même. À ce point culminant du discours de Heidegger existe un risque que le sujet se courbe pieusement devant la réalité de sa non-autonomie, et que dans sa pratique philosophique elle-même, il se contente de récapituler les étapes historiques par lesquelles il a été constitué. Comment et dans quelle mesure peut-on parler d'une telle pensée sous la forme d'une *résistance* et d'une action ? Schurmann a raison de signaler la « subversion » de la pensée ultérieure de Heidegger, même dans ses formulations apparemment les plus fatalistes. Mais la nature de cette subversion a besoin d'être articulée de manière plus tranchante, afin de libérer en fin de compte le discours de Heidegger du danger de devenir un nouveau système ossifié de pensée. À cette fin, je pense qu'il est important d'explorer son mode de réflexion précisément comme une forme singulière de praxis et comme action, et de voir plus spécifiquement de quelle manière cette réflexion continue à être dirigée par une notion de liberté, en n'omettant pas de considérer le fait que ce terme spécifique a cessé de fonctionner de son propre droit comme un thème explicite et directeur.

Quelle est la fin ultime du genre de réflexion, ce *besinnende Denken*, que Heidegger cherche à exercer dans ses méditations continues sur des penseurs et autres thèmes depuis les *Beiträge* ? Cette question a-t-elle une seule réponse ? La question elle-même n'est-elle pas suspicieuse, signalant la quête d'un effet ou d'un résultat de cette pensée – alors que cela semble contredire ce que Heidegger déclare dans *la Lettre sur l'Humanisme*, à savoir que pensée est sans effet, *es hat keine Wirkung* (p.358). Notons qu'il ajoute dans le même paragraphe que sa pensée a un *sachhaltiger Verbindlichkeit*, une connexion plus puissante,

à la matière que la validité de la science ; étant donné qu'elle se veut plus libre, *freier*, en laissant être les étants. En d'autres termes, ce qui n'accomplit rien peut toujours être reconnu comme un travail de liberté, comme un accomplissement de la liberté elle-même, trouvant certainement sa légitimité précisément en étant plus libre que ce qui a un résultat. Voici une affirmation extraordinaire par rapport au problème qui nous concerne. Une question similaire est soulevée dans la conférence « Qu'est ce que la philosophie ? » que Heidegger a présentée dans le cadre du séminaire de Cerisy-la-Salle en 1955, et dans laquelle on peut lire : « La tradition remise à nous par le mot grec de la philosophie nous donne une direction libre d'un chemin sur lequel nous pouvons demander : qu'est ce que c'est – la philosophie ? – la tradition ne nous livre pas une compulsion de ce qui est passé et irrévocable. Délivrer (*überliefern*), est une libération à savoir dans la liberté du dialogue avec ce qui était » (*Was ist das – die Philosophie ?* Neske : p. 8). Plus loin dans la même conférence, Heidegger affirme qu'adopter cette tradition, c'est essentiellement y réagir, et c'est assumer la tradition de cette manière qui est désignée dans *Sein und Zeit* par le terme de « destruction ». Il dit que, par ce terme, il n'a pas eu l'intention d'une dispersion ou d'une oblitération du passé, mais d'un démantèlement et d'une isolation des affirmations « exclusivement historiques » de la philosophie. Destruction signifie : ouvrir ses oreilles, rendre libre – *freimachen* – ce qui nous parle en tant que l'être des étants dans la tradition.

Je lis cette remarque comme l'indication d'un ethos fondamental de la pensée de Heidegger, et elle est ainsi d'autant plus notable qu'elle insiste précisément sur la force *libératrice* de la pensée philosophique. Si l'on commence à regarder plus loin, à travers les affirmations dans lesquelles il motive la totalité de son effort, il est surprenant de voir comment une formulation particulière revient à maintes reprises, à savoir que la tâche de la pensée est de nous mener « au Libre », *ins Freie*. Dans la section 204 des *Beiträge*, Heidegger parle d'un besoin qui doit provoquer le second commencement, lequel doit mener le premier au Libre – *ins Freie* –, de manière à le surmonter. Dans la section suivante, le Libre est défini en termes d'ouverture et d'ardeur de la création, de même que ce qui est non protégé, une exposition qui mène les choses de l'avant. La série de conférences *Der Satz vom Grund* date de la même année que la conférence *Qu'est ce que la philosophie*, et soulève la même question qu'en 1929, 25 ans auparavant. Heidegger y écrit que le destin de l'être (*Geschick des Seins*) est comme une adresse d'où émane tout discours humain. *Spruch* dit-il, est en latin *Fatum*, mais ce qu'il veut signifier n'est pas un « fatalisme ». Ce terme de *Spruch*, en nous parvenant, apporte avec lui le Libre du *Zeit-Spiel-Raum*, à travers lequel il libère l'homme dans le Libre de ses possibilités destinées (*ins Freie seiner jeweils schicklichen Wesenmöglichkeiten*) (p. 158). Si l'on fait retour aux conférences sur Schelling, vingt ans auparavant, nous lisons dans l'introduction, à propos de l'interprétation d'un texte historique – dans ce cas l'essai de Schelling : « quand nous

commençons à le comprendre, il nous quitte vers le mouvement de l'événement de la philosophie de l'idéalisme allemand et révèle ses lois intérieures qui sont ce que nous devons saisir afin d'atteindre le Libre » (p. 5 de l'édition Niemeyer). Immédiatement après, il ajoute que nous ne surmontons ni ne nous libérons de l'histoire qu'en lui tournant le dos. Ce qui est essentiel retourne et revient, et la question est plutôt de savoir si l'on vit un temps assez préparé et assez fort pour l'affronter. Ensemble, ces passages – qui ne sont que quelques exemples de ce trope souvent répété – s'orientent vers une conception du travail philosophique qui demeure dirigée par une certaine compréhension de la liberté, non pas principalement comme indépendance, c'est-à-dire non pas en tant que liberté positive/négative – mais comme une sorte d'ouverture responsive à ce qui est. Atteindre le Libre en tant que but interprétatif, comme dans le livre sur Schelling, est manifestement ne pas se libérer de l'affaire du passé mais atteindre un point où l'on est capable de le rencontrer.

Mais quelle est la nature de cette rencontre libre, comme opposée à une supposée rencontre aliénée, guidée par les préjugés et les idées fausses ? D'un point de vue traditionnel, nous savons quelle est la réponse, à savoir la vérité. La liberté est liberté pour la vérité, et la vérité est aussi ce qui nous libère. Mais il est clair qu'un concept traditionnel de la vérité comme justesse ou rectitude est ici d'emblée abandonné. C'est dans une exposition à l'événement du dévoilement que cette ouverture trouve son *telos*. Mais ce dévoilement ou événement n'a pas et ne peut sûrement pas avoir le caractère d'une croyance immuable et certaine, ceci menant de nouveau à son effondrement dans une attitude objectivante. Au lieu de cela, il peut être compris comme l'aptitude à prédominer dans l'exposition pour le don du dévoilement, certainement le don du temps lui-même, au *Es gibt* évoqué dans *Zeit und Sein* en 1962. Ceci, et je voudrais conclure sur ce point, est le travail de la liberté. Franchir un pas dans le Libre, c'est entrer dans les possibilités incertaines et exposées d'une expérience dans laquelle toutes les conceptions préalables, dont celles que l'on a de soi-même, sont mises en péril. Ceci est aussi l'ethos intérieur et pas toujours apparent de la pensée de Heidegger et de ses écrits. Cela sert à mener la réflexion à un point où elle peut « permettre aux choses d'être » et de « se tenir ouverte au secret » comme deux aspects fondamentaux des comportements philosophiques qui sont décrits dans le texte sur la *Gelassenheit*. Au cours d'une telle méditation, nous nous plaçons en situation de risque dans le sens où nous ouvrons nos oreilles à ce qui parle de la tradition et de l'être lui-même. En s'exposant à la force de l'adresse de l'être, la pensée devra renoncer à ses croyances en la maîtrise de soi et de son propre sort et ainsi se libérer pour la destinée inhérente à sa condition finie. Toutefois, ce genre de réflexion n'est pas un abandon de la liberté en tant que telle, mais uniquement l'abandon de ses illusions qui prennent la forme d'une autonomie achevée. Au lieu de cela, le travail de la liberté a

toujours besoin d'être achevé à nouveau dans la pratique de questionnements philosophiques comme l'interminable dialogue avec ce qui est. Dans ce sens, la pensée de Heidegger peut être appelée à juste titre une philosophie de la liberté. Non pas dans le sens d'un génitif subjectif, comme une philosophie portant sur la liberté ; mais plutôt dans un sens objectif, comme une philosophie issue de la liberté, en tant que tentative de répondre à son difficile et évanescent appel.

#### IV.

La liberté n'est jamais entièrement perdue, ni ne peut être une fois pour toute achevée. Elle demeure toujours la tâche de l'individu et de la communauté, d'avoir le courage de s'exposer au fondement évanescent qui jamais ne peut être fixé et maîtrisé. Ceci ne se manifeste qu'au sein et à travers d'un dialogue destructif et libérateur qui peut lui permettre d'apparaître comme un déjà là, dans sa liberté, comme le Libre ; d'apparaître dans son sort comme un espace de décision. Ce n'est qu'en se libérant de la situation dans laquelle l'on se tient que l'on peut véritablement *agir*, et non pas reproduire simplement une prise qui nous tient déjà. Voici la vérité de l'idée de *Gelassenheit*, qui cherche aussi à nous placer « dans le Libre ». Ce genre de méditation peut apparaître comme fondamentalement a-politique dans le sens d'un être défaitiste. Mais il est également et essentiellement politique, dans la mesure où l'homme est libéré de son individualité obstinée et de sa maîtrise illusoire de la vie en tant que propriété personnelle, et se met au devant d'une communauté et de sa situation historique. Même si cela n'est jamais clairement affirmé par Heidegger, il y va d'une ouverture à l'autre comprise non pas simplement comme une acceptation, mais comme réelle possibilité de dialogue, comme éveil à ce qui peut se manifester comme aliénant. Vouloir la liberté est la volonté du dévoilement de l'être, mais aussi la volonté de la liberté d'autrui, comme écrit Simone de Beauvoir dans son essai de 1947 *Pour une morale de l'ambiguïté*. Il s'agit d'un texte qui peut être lu comme une réponse à la *Lettre sur l'Humanisme* dont il adopte plusieurs thèmes en refusant d'afficher une éthique dans le sens d'une série de règles ou de principes et en insistant sur la connexion entre l'éthique et l'ouverture de l'existence à l'être, offrant ainsi une réponse appropriée plus fructueuse à Heidegger que le néo-cartésianisme de Sartre.

La liberté doit incessamment être questionnée comme phantasme et illusion de la modernité, mais ce questionnement doit continuer à être pratiqué précisément au nom de la liberté. À la fin de son cours sur *Der Ister* en 1942, Heidegger résume sa lecture de Hölderlin en affirmant que dans le *Stromdichtung*, l'on ne devrait ni guetter des symboles

d'autre chose ni l'expression d'un individu, mais que Hölderlin pense et poétise ce qui est à peine audible à la présente préoccupation de la subjectivité (p. 203). Pour pouvoir écouter sa poésie et le domaine à partir duquel il parle, le *Ort*, l'on doit abandonner toute tentative d'atteindre à nouveau le Libre, *das Freie*, dans le domaine duquel la poétique est. Hölderlin demande : *Giebt es auf Erden ein Maas ?* Y a-t-il une mesure sur terre ? Et il répond *Es giebt keines* – il n'y en a point. Heidegger comprend dans cette déclaration qu'il n'y a point de mesure fixe sur laquelle on peut s'appuyer et de laquelle on peut dépendre simplement, pas de principe de contrôle, toutes les tentatives de fixer et d'opérer des mesures menant inévitablement à une destruction totale de la mesure et au néant, *Nichtigkeit*. D'autre part, si l'on demeure dans l'inconscience et sans l'éveil d'un *prüfende Ahnens*, une anticipation expérimentale, alors aucune mesure ne se présentera. L'on a donc besoin d'une certaine force afin d'être saisi par ce qui se donne en poésie. Le poète lui-même suit cette loi, écrit Heidegger, qui cite à l'appui une strophe de *Die Wanderung* : « *Zum Traume wirds ihm, will es Einer / Beschleichen und straft den, der / Ihm gleichen will mit Gewalt. / Oft überrascht es den, Der eben kaum es gedacht hat* ». (GA53, p. 206 ; dans une tentative de traduction : « Elle devient un rêve, voile et châtie celui qui veut la contrôler par la violence – souvent surprend celui qui à peine a jamais pensé à elle »).

Cette loi du poète errant, qui ne cherche pas à établir la mesure, mais qui la recherche ailleurs, dans sa pensée et dans ses écrits et dans son action, pour ainsi permettre à la mesure de se déployer, est aussi celle de Heidegger. Je suggère que cette loi est l'appel de la liberté. Elle porte en elle le courage d'être surpris, et d'être exposé à soi-même comme un autre, en référence peut-être à l'ethos du fragment 18 d'Héraclite – *ean me elpetai, anelpiston ouk exeuresei, anexereuneton eon kai aporon* – qui exige que « celui qui ne prévoit pas ne trouvera pas l'imprévu qui ne peut être trouvé étant sans traces ».