

L'ÊTRE-AVEC DE L'ÊTRE-LÀ

Jean-Luc Nancy

Réseau Canopé | « Cahiers philosophiques »

2007/3 N° 111 | pages 66 à 78

ISSN 0241-2799

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2007-3-page-66.htm>

!Pour citer cet article :

Jean-Luc Nancy, « L'être-avec de l'être-là », *Cahiers philosophiques* 2007/3 (N° 111), p. 66-78.
DOI 10.3917/caph.111.0066

Distribution électronique Cairn.info pour Réseau Canopé.

© Réseau Canopé. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DOSSIER **Heidegger, politique et philosophie**

L'ÊTRE-AVEC DE L'ÊTRE-LÀ

Jean-Luc Nancy

Comment, de l'introduction du *Mitdasein* à l'engagement de celui-ci dans le combat destinal du peuple, se produit dans *Être et temps* un déplacement, ou bien une rupture – voire un oubli – qui laisse en souffrance l'analyse existentielle du « *mit* » telle qu'elle semblait annoncée et exigée. En quoi ce déplacement affecte aussi la considération de la mort, et fait lever une interrogation sur l'absence de l'amour.

Sous ce titre – L'être-avec de L'être-là – dont le ridicule est assumé, je voudrais attirer l'attention vers le problème suivant : le *Dasein* de Heidegger, que les francophones reconnaissent aussitôt sous « l'être-là », comporte dans sa définition la propriété constitutive, ou originaire, d'être identiquement « être-avec » (*Mitsein*). Plus précisément encore, Heidegger introduit aussi le terme de *Midasein* (être-là-avec). Ce dernier terme n'éveille certainement aucun écho chez le lecteur qui n'est pas un praticien habituel de la lecture de *Être et temps*, et le précédent ne doit éveiller qu'un écho assez faible. De fait, l'un et l'autre concept, bien que dûment attestés et répétés dans le texte de cet ouvrage, n'appartiennent pas à l'image ordinairement prégnante de son « système » ou de son « économie » (à la différence, outre *Dasein*, de « souci », « angoisse », « monde », « être-pour-la-mort », etc.). Cette circonstance n'est pas accidentelle : elle tient au texte lui-même, qui malgré la présence de ces termes ne leur consacre pas – il s'en faut – des analyses d'ampleur ni d'acribie comparables à celles dont sont équipés les concepts majeurs. Et pourtant, *Mitsein* et *Mitdasein* sont posés en tant que co-essentiels à l'essence du *Dasein*, c'est-à-dire à sa propriété d'existant dans lequel l'être n'est pas fondement ontologique mais mise en jeu de son propre sens d'être comme du propre sens de l'être. L'être-avec, et plus exactement l'être-là-avec forme donc une condition d'essence pour cette essence du *Dasein*. Comment ? C'est ce qu'il n'est pas très facile de découvrir, en raison des limites de l'analyse présentée par le texte (à quoi il faut ajouter que l'œuvre ultérieure de Heidegger n'apporte pratiquement aucun élément

supplémentaire, si même elle ne délaisse pas plutôt complètement le motif en question). Pourquoi ce point de résistance et de relative obscurité ? Pourquoi l'analytique du *Dasein* n'offre-t-elle pas de manière expresse et approfondie l'accès à l'une de ses dimensions essentielles ?

Sans doute ma question elle-même devrait-elle être d'abord affinée et dépliée, car elle n'engage rien de moins qu'une relecture attentive de tout l'ouvrage, qui pourrait bien être conduite à reformuler intégralement son enjeu, à savoir le « sens de l'être ». Mais pour le moment, je voudrais en quelques pages donner le schème d'une analyse à venir. Je le ferai de la manière la plus économique possible, sans entrer dans le détail du texte : il me paraît souhaitable de dégager d'abord le principe d'un commentaire ultérieur.

Dasein

Le *Dasein* est caractérisé par la mise en jeu de son propre être dans son être même, ou encore : être, pour lui, c'est mettre son être en jeu, c'est l'exposer à devoir et non pas à devenir ce qu'il est, puisqu'il « est » son « à-être » ou son « ex-être », son être-hors-de-soi. Il n'a pas à devenir, mais à advenir dans l'acte même de prendre en charge une essentielle non-essence dont le sens est l'être-en-avant-de-soi ou l'être exposé, mis en jeu.

Cela, le *Dasein* en a la propriété en tant que *da-sein*, être-le-là : il est ou plutôt il a à être le « là » d'une ouverture, c'est-à-dire d'une manière propre (« chaque fois sienne ») de se laisser être ou de se décider à être selon cette ex-position qui forme aussi bien son être-au-monde. (Laisser/décider : deux faces, deux possibilités ou deux aspects d'une même exposition.) Il a à être le « là » singulier d'une manière propre de faire monde, c'est-à-dire de faire et/ou d'ouvrir à une totalité de sens. Le *da* du *sein* constitue en somme son exposition.

On peut donc dire : *Dasein* est une possibilité singulière, unique de faire/laisser s'ouvrir un sens propre du monde et/ou le monde d'un sens propre. Ce sens a pour propriété essentielle d'avoir son sens ultime dans sa propre suppression. La mort, la cessation de ce *da*, c'est-à-dire aussi bien ce *da* n'ouvrant plus sur rien, sinon sur sa propre béance. Assumer cet horizon qui justement n'est pas un horizon, cet *horos* fini d'un *apeiron* infini, voilà l'enjeu de l'enjeu. En somme, faire *mien* ce qui ne peut pas l'être, ou bien me laisser désapproprié au et du comble de la mienneté (version inversée de la mort hégélienne).

***Mitsein*, et le problème**

Par ailleurs, le *Dasein* est essentiellement *Mitdasein*. Le *Mitsein*, tout d'abord, lui est essentiel : un être-avec qui n'est pas celui d'un rassemblement de choses, mais un *avec* essentiel.

Ici commence déjà, pour peu qu'on soit attentif, ce qui rendra possible le problème dont nous voulons nous occuper. J'en caractériserai donc d'entrée de jeu l'épure. Heidegger fait tout pour affirmer cette essentialité de l'*avec*, et cette volonté place son premier trait dans le refus du simple « avec » en extériorité des choses assemblées, seulement contiguës entre elles.

Son trait ultime, comme nous le verrons, sera celui qui introduira la catégorie de *peuple* sous laquelle sera cristallisée la possibilité pour le *Dasein* de faire histoire. Or c'est avec ce motif du peuple, on le sait bien, qu'est venu plus tard l'engagement nazi. Et c'est d'ailleurs aussi autour de lui que s'est poursuivie, au-delà de 1933, une explication serrée avec le nazisme désavoué mais opiniâtrement rappelé à l'ordre d'une pensée plus haute du peuple et de l'histoire : en témoignent les textes des *Beiträge* et des cours des mêmes années.

Où se produit donc l'inflexion dangereusement décisive, et comment, et pourquoi ? Cette question, je tiens aussi à le signaler d'emblée, ne concerne pas le seul Heidegger. Il s'en faut de beaucoup. Elle concerne le tout de la pensée occidentale dans sa manière de saisir ou d'échouer à saisir en général ce que Heidegger aura précisément le premier dégagé avec cette précision : le caractère essentiel de l'*avec* existentiel (c'est-à-dire de l'*avec* comme condition de possibilité de l'existence humaine – sinon même de l'existence de tous les étants, ce sur quoi je ne pourrai m'arrêter ici). On pourrait le dire ainsi : à partir d'*Être et temps* est rendu visible comment la *co-existence* forme un *experimentum crucis* de notre pensée.

Du commun

Reprenons la problématique du *Mitdasein*. Il est tout d'abord remarquable que Heidegger n'engage pas une analyse dont on pourrait penser qu'elle s'impose, à savoir l'analyse de la manière dont plusieurs *Dasein* peuvent *ensemble* être le *là*. La question pourrait surgir de la manière la plus élémentaire : quel *là* pour plusieurs ? Un *là* commun ou bien ceux de chacun, mais alors, comment réunis ?

Comment le *Mitdasein* est-il possible, et d'abord, comment le représenter ? Comme un être-avec de plusieurs dont chacun ouvre son *là* propre pour son propre compte ? Ou bien comme un être-avec-le-là, ou peut-être plus clairement comme un être-le-là-avec qui impliquerait que les ouvertures, en quelque sorte, se recourent entre elles, croisent, mêlent ou laissent interférer leurs propriétés sans pourtant les confondre en un unique *Dasein* (faute de quoi le *mit* serait perdu) ? Ou bien encore – troisième manière – comme un rapport commun à un *là* qui serait au-delà des singuliers (mais que serait donc un tel *là-au-delà* ?) ?

Nous avons ainsi, au fond, trois modes possibles du « commun » : le banal côtoiement (commun en tant qu'ordinaire, vulgaire), le commun comme partage des propriétés (rapports, croisements, mélanges), le commun comme instance propre en lui-même, et ainsi communiel ou collectif.

Autrement dit, nous avons aux deux extrémités l'extériorité pure et l'intériorité pure, tandis qu'entre les deux vient se suggérer un autre régime difficile à nommer. Or il faut remarquer tout de suite que les deux régimes extrêmes sont *a priori* au moins en puissance de déroger au principe d'essentialité de l'*avec* : car le premier semble retomber dans la simple contiguïté des choses, tandis que le dernier semble assumer une communauté en guise de *Dasein* par-delà les singuliers. C'est bien, en fait, cette double potentialité qui se mobilise dans *Être et temps*, et cela très précisément dans la

mesure où le régime intermédiaire reste en souffrance dans cet ouvrage et le restera tout autant dans la suite de l'œuvre.

(Au passage, cette parenthèse : lorsque j'emploie ici le mot « régime », j'entends bien faire résonner aussi sa valeur politique. Le premier régime correspond à la démocratie, ou du moins à la vision qu'en a l'auteur de *Être et temps*, comme tant d'autres à la même époque, le dernier correspond à ce dont l'attente, à la même époque, engage plus ou moins visiblement vers l'une ou l'autre forme de « totalitarisme ». Ce par quoi je veux souligner que la politique vient ici en résultat, non en cause, d'une disposition fondamentale de la pensée, ou de la civilisation dans l'âge de son « malaise », dont il ne faut surtout pas oublier combien il est *commun* dès cette époque et jusqu'à nous.)

Heidegger n'engage pas l'analyse de la manière dont plusieurs *Dasein* peuvent ensemble être le là

Il est vrai – pour enchaîner un aperçu sur la suite de l'œuvre de Heidegger – qu'au-delà de *Être et temps* la plupart des motifs de l'« analytique existentielle » seront absents et que Heidegger aura voulu

imprimer un « tournant » décisif à la disposition fondamentale de sa pensée (non plus de l'homme à l'être, mais de l'être à l'homme). Mais il n'en est que plus frappant de constater qu'il n'est pas difficile de démontrer dans cette suite de l'œuvre la présence au moins latente et parfois expresse du « peuple » (par exemple à travers les « fondations » qu'évoque en particulier *L'Origine de l'œuvre d'art*, ou bien à travers Hölderlin et l'ensemble des motifs de la poésie et de la langue – sous-tendus par l'idée énoncée dans les *Beiträge* que « le peuple est une voix »). De manière symétrique, on montrerait sans peine que le thème du commun-vulgaire traverse ou imprègne, sans être à nouveau thématiqué sous le nom de « on », bien des analyses de la « technique » (pas toutes cependant, ce qui mériterait un autre développement).

Manque-à-penser

Il est donc d'autant plus remarquable que jamais ne soit tentée une interrogation spécifique de ce qui tout d'abord avait été engagé sous les termes de *Mitdasein* et de *Miteinandersein* (« être-les-uns-avec-les-autres »), étant donné que cet *avec* avait été déclaré essentiel à l'essence même de l'existant (affirmation que rien dans la suite de l'œuvre ne permet de croire oubliée ni minimisée : Heidegger n'a jamais cessé de penser dans une dimension collective ou commune, et rien chez lui ne frôle le solipsisme).

Certains diront, à ce point : voilà bien où le bât blesse ! Il a toujours été un penseur communautariste ou communiel, dans le style hypernational et hyperhéroïque que Lacoue-Labarthe qualifie d'« archifascisme » et dans lequel l'individu compte pour rien sauf à être dépassé (voué ? sacrifié ?) à la Geste et à la Légende d'une fondation et d'une inauguration communes, c'est-à-dire à hauteur de destin et de civilisation. Cela est vrai, mais il est non moins vrai qu'aucune autre pensée n'a pénétré plus avant dans l'énigme de l'*être-avec*, et qu'autour de Heidegger aussi bien qu'aujourd'hui aucun objet de pensée ne reste plus en souffrance que cette énigme (qui fait énigme précé-

sément parce que la pensée la maintient à distance depuis fort longtemps). De nos jours, la déchéance de la politique aussi bien que les résurgences des communautarismes de tous ordres, depuis au moins vingt ans, témoignent assez d'un manque-à-penser sur ce registre. Et ce manque, sans doute, en dit long sur une disposition fondamentale de toute notre tradition : entre deux sujets dont l'un serait « la personne » et l'autre « la communauté », il n'y a pas de place pour l'« avec », ni de manière plus générale pour ce qui ne serait pas « sujet » (au sens de l'auto-constitution) sans pour autant être simple chose (au sens des choses simplement posées côte à côte, selon le sens d'*avec* que Heidegger précisément veut écarter).

C'est pourquoi je veux revenir, schématiquement, sur l'économie de *Être et temps* pour y examiner la manière dont, entre *l'on* et le *peuple*, l'*avec* a pu se trouver dérobé, égaré ou refoulé.

Collaboration ou copropriation

Reprenons avec le *on*. Celui-ci constitue le mode impropre (*uneigentlich*, trop souvent traduit par « inauthentique ») de l'être-avec : l'existence *commune* au sens du « banal ». *On* s'y comporte comme tout le monde et *on* y efface ou nivelle les distinctions de valeur (noblesse, grandeur, etc.). Il est inutile de s'attarder sur cette description connue.

Mais il faut souligner ceci : alors que très vite dans l'ouvrage vont se dégauger les modalités propres (*eigentlich*) du *Dasein*, le mode propre de l'être-avec devra, en revanche, attendre beaucoup plus tard (cinquante paragraphes plus loin) pour être présenté au titre de l'historicité ou de l'historialité. Le *on* n'est pas historique, et par conséquent, puisqu'il est simplement *quotidien*, la quotidienneté s'avère receler un défaut d'historicité qui ne sera révélé que plus tard. Mais alors l'historicité devra pour se poser, faire rupture avec la quotidienneté. La difficulté à assumer l'existence quotidienne – qui est aussi difficulté à assumer que le chaque-jour puisse prendre en charge le chaque-fois-mien (*je-mein*) du *Dasein* – forme une résistance principielle, dont il n'est pas difficile de reconnaître le fil rouge dans toute la tradition. Comment l'ordinaire pourrait-il s'élever au sens, à la valeur ou à la vérité ? Et pourtant, comment recevoir un sens, une valeur ou une vérité qui n'accueillerait pas l'ordinaire ? Ce *double bind* n'est nulle part rendu aussi sensible que chez Heidegger, même s'il ne l'affronte pas en tant que tel. Il déclare pourtant à plusieurs reprises que le propre ne flotte pas dans l'éloignement de l'impropre, mais consiste dans une saisie modifiée du monde même de l'impropre...

Une indication nous est toutefois donnée en direction du propre de l'être-avec. Au paragraphe 26 est analysé le mode de rapport spécifique de l'*avec* : le « prendre soin » ou « se soucier de », la « sollicitude » (*Fürsorge*). « Prendre soin » se distingue de « se servir de », qui forme le mode de rapport avec les étants non-*Dasein*. (Notons-le au passage : d'une part la séparation entre

Entre deux sujets
dont l'un serait
« la personne »
et l'autre « la
communauté », il
n'y a pas de place
pour l'« avec »

étant humain et autres étants reste aussi nette et étanche que dans toute autre pensée classique, et d'autre part le rapport à la « nature » reste traité de manière allusive et évasive. Cette double remarque engagerait, à terme, quelques conséquences relatives à notre propos actuel : à savoir, quant à ce qui engage d'emblée l'*avec* dans une séparation que je me permettrais de dire ontologiquement hautaine d'*avec* le monde du supposé simple et plat côtoiement des choses. Mais ce n'est pas le lieu de développer cet aspect.)

Il y a deux espèces positives du « prendre soin » (les espèces négatives, celles du refus ou du rejet d'autrui, ne servent qu'à confirmer ceci : même sur le mode négatif, l'*avec* reste affirmé comme essentiel. La solitude et le retranchement sont aussi des modes de l'*avec*, précise Heidegger). La première espèce consiste à prendre soin, ou à se soucier à la place de l'autre, et à lui épargner ainsi la peine du souci. Cette assistance soulage l'autre de son souci propre : elle est dépropriante. (Comme on l'a souvent relevé, l'« assistance sociale » est ici, entre autres, à l'horizon de la dépréciation heideggérienne, ce qui correspond, déjà, à une certaine tonalité politique.)

La seconde espèce, au contraire, consiste à mettre ou à remettre l'autre dans son souci propre ou dans la propriété de son souci : c'est-à-dire dans la logique de son être en tant que décision d'existence, cette décision étant celle qui décide pour la propre mise en jeu du sens d'être. (On peut ici relever une analogie qui peut être au moins éclairante – et au plus suggérer d'autres développements : entre les deux espèces de la *Fürsorge*, la différence ressemble à celle qui doit séparer une thérapie psychologique d'un rapport psychanalytique tel qu'il est conçu en particulier à partir de Lacan.)

Comment peut-on se porter au-devant de la décision et de l'ouverture de l'autre – au-devant, somme toute, de son *da* – pour les lui « remettre », cela n'est pas clairement établi. N'est pas établi non plus, par conséquent, comment il est possible que le propre soit redonné au propre depuis une extériorité. Il faut pourtant (que ce soit) possible, et dans les termes ainsi posés il doit en résulter la nécessité d'un régime de non-extériorité entre les existants (et non les simples étants). L'*avec* entendu selon l'existentialité doit donc être élaboré comme la nature d'un espace bien particulier – le mot d'« espace » étant entendu ici à la fois au sens propre, puisque les existants sont aussi des corps, des étants étendus, et en un sens figuré, qui répondrait à cette question : « que se passe-t-il *entre nous* ? » (Comment, toutefois, départager

ici sens propre et sens figuré : ce serait une question supplémentaire, dans laquelle en outre viendrait se redoubler la problématique du propre... Elle aussi sera pour le moment laissée de côté.)

La question de l'« entre nous » – qui serait en fait la question de l'« entre » selon lequel il peut y avoir « nous » – se poserait au regard des deux possibilités données par le texte de Heidegger : d'un côté se trouve une occupation commune en vertu d'une tâche extérieure (et la substitution de l'un à l'autre est possible), de l'autre doit se présenter « un engagement commun

**Et pourtant,
comment recevoir
un sens,
une valeur
ou une vérité
qui n'accueilleraient
pas l'ordinaire ?**

pour la même chose» (*Sich einsetzen für dieselbe Sache*) qui aurait lieu à partir de chaque existant en propre. D'un côté l'*avec* reste dans l'extériorité – elle-même *commune* aux deux sens du mot – et de l'autre il est transmué en communauté d'un rapport à une unique chose ou cause. D'un côté simple coopération, de l'autre copropriation. D'un côté occupation, de l'autre préoccupation : ce qui revient aussi à dire que le « prendre soin » véritablement soucieux, préoccupé, ne se trouve que sur le second versant de l'alternative.

Mais comment peut advenir la copropriation ? Nous ne l'apprenons pas. Nous savons seulement qu'il doit y avoir une chose ou cause commune.

De la mort au destin

Avant que nous apprenions, bien plus tard, que cette chose-et-cause n'est autre que celle du peuple en tant que destin commun ou co-destin, nous aurons parcouru la partie centrale et la plus célèbre de l'ouvrage, le long chemin de l'analytique de l'existant selon le souci, l'angoisse, la décision et l'exposition de son être à sa propre mise en jeu. Pour finir, et comme on le sait, il s'agit de la mise en jeu du propre lui-même dans sa possibilité ultime qui se joue comme l'impossibilité de poser ce propre, cessant de l'exposer, et de se l'approprier. La mort porte le délaissement de toute position d'un sens propre de l'être (on peut même dire, d'un *sens* en général) et représente la délivrance de la volonté impropre d'un tel sens.

Cette mort se distingue du *décès* : celui-ci par lui-même n'est que le sort commun de la cessation de la vie. Mais la mort offre la possibilité suprême : celle de maintenir l'exposition de l'existant jusque dans son extinction. Pour cela même elle est strictement propre et nul ne peut se substituer à ma mort. Le « prendre soin » touche ici à sa limite. Ou plutôt nous discernons mieux comment le comble du souci de l'autre consiste à le remettre à sa propre mort. D'une façon qui, elle non plus, n'est pas explicitée (pas même évoquée, à vrai dire), il s'agirait de désigner proprement à l'autre sa plus propre et plus inaliénable propriété de mourir.

Se décider pour la liberté ou bien être proprement remis à la liberté d'être « à » la mort (*zum Tode*) ainsi comprise en tant qu'essentielle finitude, c'est-à-dire en tant qu'infinité de l'exposition, tel est le sens de la mise en jeu du sens de l'être que l'existant *est*, et qu'il est chaque fois en propre pour lui-même de manière singulière et impartageable. *Ma* mort est cela pour quoi nul autre ne peut substituer son souci au mien. L'autre peut seulement se soucier de me remettre à mon souci : mais encore une fois, la nature d'une telle opération n'est pas présentée. Quoi qu'il en soit, l'issue est la même : c'est l'absolue solitude dans la mort. Sur ce plan, il y a donc une essentielle limitation au principe de l'essentialité de l'*avec*. Cela, toutefois, n'est jamais posé dans ces termes par Heidegger.

Cependant, nous apprend plus tard le paragraphe 74, l'existant selon cet isolement rigoureux de sa mort n'est pas encore à hauteur de *destin*, et de même – parallèlement et corollairement – n'a-t-il encore rien exercé d'un *être-là-avec* « proprement » dit. Au contraire, la libération pour la mort propre a lieu sur fond d'être-avec constamment impropre. *On* décède *communément*, tandis que *je* meurs seul. Si rien de la mort n'est partagé, tout reste

autour d'elle dans l'extériorité (de même que le cadavre retourne à la juxtaposition matérielle des choses).

Mais il en va différemment si l'on accède (si *on* se rend capable d'accéder... – mais rien n'est dit d'une telle capacité) à la hauteur et à l'intensité du destin. Le *destin* signifie l'envoi vers, la destination à certaines possibilités qui ne sont plus de l'ordre de la possibilité suprême de l'existant seul, mais à travers lesquelles une *histoire* a lieu (destin : *Geschick*, histoire : *Geschichte*). Une histoire, c'est-à-dire une non-quotidienneté.

Peut-on passer au peuple ?

Comment donc accède-t-on à la dimension du destin ? Par l'être-avec essentiel. L'existant seul livré aux coups du sort (*Schicksal* et non *Geschick*) peut assurément accueillir dans sa décision d'existence les hasards de ces coups. Il peut s'y rendre « transparent », c'est-à-dire laisser son être-décidé se jouer à travers cette contingence. Il est alors qualifié de *schicksalhaft*, doué de sort. Cela ne l'investit pas encore d'un destin. On pourrait dire qu'il est destinable sans être encore destiné ou destinal.

Heidegger écrit au paragraphe 74 : « Mais lorsque le *Dasein* doué de sort existe en tant qu'être-au-monde de manière essentielle dans l'être-avec d'autres, son advenir (*Geschehen*, c'est aussi un mot pour l'événement) est un advenir-avec (*Mitgeschehen*), et il est déterminé comme *destin* (*Geschick*). » Sur ce registre, donc, en tant que registre d'un *avec* essentiel, l'événement est transformé de coup du sort en événement destinal. Et c'est précisément la dimension de l'*avec* essentiel qui rend possible, voire qui effectue cette transformation.

Heidegger poursuit : « Avec ce mot [destin], nous désignons l'advenir de la communauté, du peuple. Le destin ne se compose pas de sorts individuels, aussi peu que l'être-avec-l'autre peut être conçu comme un rassemblement de plusieurs sujets » (référence est faite alors en note au paragraphe 26, où était posé le principe de l'*avec* essentiel comme distinct de la juxtaposition). « Dans l'être-l'un-avec-l'autre au même monde et dans la décision pour des possibilités déterminées, les sorts se trouvent d'avance déjà conduits. Dans le message (*Mitteilung*) et dans le combat (*Kampf*) seulement se libère la puissance du destin. »

Il n'y a donc pas de passage du *on* au peuple, cependant que, en même temps, le *on* et le *peuple* apparaissent très clairement comme les deux faces de l'être-avec, l'impropre et la propre. De l'une à l'autre, point de passage donc, et rien qui permette de cerner la modalité d'une « saisie modifiée » de l'*avec* impropre par l'*avec* propre.

Le *on* reste impropre car il est dans la pure extériorité et chacun y reste livré à ou bien ouvert à son sort singulier, unique en tant que mort propre et banal en tant que cessation commune de la vie. Le *peuple* est propre car en lui ou bien en tant que lui l'*avec* se précède en tant que *commun* d'une *communauté*. D'un côté comme de l'autre, il y a une antécédence transcendantale de l'impropre ou du propre. De manière conséquente, la communauté du peuple délivre *a priori* des « possibilités déterminées » qui ne sont pas la possibilité de la mort propre en tant qu'impossibilité. Bien que ces

possibilités du peuple – c'est-à-dire aussi bien le peuple en tant que possibilité – ne soient ni précisées, ni figurées, elles sont assez qualifiées par « le message et le combat » : il s'agit d'une cause commune pour laquelle il y a lieu de lutter, ce qui suppose que le peuple se donne à lui-même avant tout dans le conflit avec d'autres peuples.

De manière surprenante dans le contexte de *Être et temps*, mais de manière très classique (fichtéenne, hégélienne, par exemple), le destin commun seul sanctionne en vérité le sort de chacun, ou plus précisément le sens de ce sort. Le *sort commun* de la mort disparaît en somme deux fois : une fois en tant que décès banal qui reste en extériorité par rapport à l'abandon à la possibilité suprême de l'exister, une autre fois selon la sublimation que le *commun destin* opère de la mort individuelle.

Dans les deux cas, l'*avec* a précédé toute individualité, et lui succède. Mais dans un cas il précède et succède en tant qu'anonymat et indifférence mutuelle de tous les existants juxtaposés, dans l'autre il précède et succède en tant que communauté douée de ses propres possibilités destinées. En définitive, il y aura eu deux constitutions de l'*être-là-avec* : une impossible, dans la foule où se dissout l'essentialité même de l'*avec*, une surpossible, dans le peuple où l'essentialité de l'*avec* se détermine et se potentialise. De l'une à l'autre, on ne voit guère de passage (*on* ne voit guère, et ni *je*, ni *nous* ne nous y retrouvons...).

Entre le propre et l'impropre

Entre les deux, ce n'est rien de moins que l'*être-le-là-avec* qui s'est trouvé escamoté. En effet, le *Mitdasein* devrait déterminer l'*avec* comme proximité (contiguïté et distinction) des multiples *là*, nous donnant d'ailleurs ainsi à considérer ceci : que la multiplicité n'est pas un attribut extrinsèque du *Dasein*, puisque le concept du *là* implique l'impossibilité d'un *là* unique et exclusif. Un *là* ne peut être exclusif – car il l'est aussi forcément en tant que « mien » – que s'il comporte également inclusion des multiples autres *là*. Le modèle analogique, ici, devrait être pris dans la monadologie de Leibniz ou bien dans un de ces schèmes topologiques dont le ruban de Möbius a ouvert l'histoire et dont le concept de « voisinage », présent dans la topologie, propose une suggestive proximité métaphorique entre mathématique et ontologie de l'*avec*.

L'entrelacement de la limite et de la continuité entre les *là* doit déterminer la proximité non pas comme pure juxtaposition mais comme *composition* en un sens précis qui doit reposer précisément sur une construction rigoureuse du *com-*. Ce n'est rien d'autre, en somme, que ce qui est rendu exigible par l'insistance de Heidegger sur le caractère d'un *avec* non réductible à l'extériorité. Pour l'*être-avec-le-là* il faut qu'il y ait contact, donc aussi contagion et empiètement, même minimal, même comme une dérivée infinitésimale de la tangence entre les ouvertures concernées. Il faut qu'il se produise une indistinction relative des bords des ouvertures et un recouvrement au moins tendanciel de leurs visées ou de leurs horizons. *Je* ne peux m'ouvrir *là* qu'en ouvrant aussi sur d'autres *là*, comme on dit qu'une porte donne sur un *jardin*. L'*avec* doit composer la nature du « sur », celle

du « contre » (comme dans « contrecoller ») et celle du « trans » (comme dans « transsexuel »). (Ce qui veut dire aussi, pour le remarquer en passant, que l'*avec* est lui-même pourvu d'une nature complexe, com-posée et entre-lacée.)

Mais s'il en est bien ainsi, alors ni le simple *on* ni le simple *peuple* ne peuvent répondre à cette condition. Or celle-ci est bien la condition existentielle d'un être-avec qui ne soit pas secondaire dans la constitution de l'exister mais véritablement et essentiellement co-originaire dans l'existant.

Autant Heidegger a ressenti avec une acuité particulière la nécessité de l'originarité de l'*avec* (il est le premier sans doute à viser ce point de manière aussi nette, depuis le rapport des consciences constitutif du sujet hégélien), autant il a lui-même supprimé la possibilité qu'il ouvrait : celle de penser l'*avec* exactement tel qu'il l'indiquait, à savoir ni extérieur, ni intérieur. Ni masse, ni sujet. Ni anonyme, ni « mien ». Ni impropre, ni propre. La limite, l'impasse ou le dévoiement se sont donc inscrits très exactement à l'endroit et à la faveur de l'ouverture même du texte d'*Être et temps*.

...et la mort en partage

Du même coup s'est aussi trouvée subrepticement supprimée ou dialectisée la mort à laquelle Heidegger ordonnait l'être-là ou l'existant. C'est-à-dire qu'il a, malgré lui en quelque mesure, sublimé, relevé, héroïsé dans le destin l'infinité de la fin ou la finitude absolue que la « mort » signifie – ou plutôt in-signifie. De manière inattendue, l'« être-à-la-mort » s'avère *destiné* dans la mesure où l'*avec* essentiel saisi dans sa propriété de *communauté* et non dans son impropiété de *on* conduit, emmène et enlève chaque existant jusqu'à une possibilité historique qui lui confère une espèce de surexistence – certes dissimulée en tant que telle dans le texte, mais inévitablement déductible de l'opposition entre l'historialité de la communauté et l'histoire impropre de la quotidienneté.

Cette surexistence – que je nomme ainsi par analogie avec la suessence dont est doté le Dieu de la théologie négative – est avérée lorsque Heidegger, au paragraphe 75, entreprend d'opposer à la durée et à l'enchaînement de la vie dans l'ordre du *on* la nature instantanée de la « résolution » dans laquelle se joue la véritable « fidélité envers le soi-même propre ». Ce n'est pas selon la durée d'un vécu, mais selon l'instantané de la résolution que cette fidélité à soi se « stabilise » (en opposition à l'instabilité du *on*) en se faisant ainsi « instantanée pour le sens mondial-historial ». Alors on doit comprendre que « La résolution comme destin est la liberté pour le sacrifice tel qu'il peut être exigé par la situation ». Autrement dit le sacrifice est le dernier mot de la réunion dans l'instant de l'être-à-la-mort singulier et de l'être-commun-au-destin. Par conséquent, le *prendre-soin* propre de l'autre consiste à l'exposer ou à le disposer à ce sacrifice. Le sacrifice, ou la dialectique, pouvons-nous seulement répéter après Bataille...

Plus tard, et après l'épisode nazi, dans son commentaire de l'hymne hœlderlinien *Le Rhin*, Heidegger parlera encore de la communauté des soldats

Pour l'être-avec-le-là il faut qu'il y ait contact, donc aussi contagion et empiètement, même minimal

au front, alors même qu'il aura largement délaissé le thème du *Dasein* et plus encore celui du *Mitdasein*. On peut voir en effet dans les *Beiträge* une persistance du premier sans reprise du second, en même temps qu'apparaît une nouvelle insistance sur le peuple, soucieuse d'en produire une compréhension opposée à celle du nazisme (d'un mot, le peuple comme « voix » et non comme « race »). Autrement dit, Heidegger aura persisté – et même au-delà de cette période de la guerre, comme je l'ai fugitivement suggéré – dans le souci de penser un *avec* qui fût à la hauteur de l'essentialité dont il l'avait investi.

Je n'irai pas plus loin, ici, dans cette analyse dont je voulais seulement exposer le principe. Je veux à présent indiquer l'autre registre d'analyse qui s'impose à partir de là.

Cet autre régime doit largement déborder Heidegger, mais à partir de lui car il faut surtout s'interdire de rejeter en bloc ce qui contient dans une étroite connexion une indispensable essentialité de l'*avec* et une redoutable destinabilité de la communauté. Il faut donc se poser cette question : pourquoi ce saut de l'*avec* dans le peuple ainsi compris ?

Deux ordres de réponse s'imposent d'abord :

1) ce saut ne tient pas à Heidegger lui-même, mais à une détermination extrêmement profonde de la pensée occidentale, sinon même, peut-être, plus large qu'elle. Jamais le sort individuel ne suffit à faire destination – sinon tragique (ou absurde, dans la version moderne du tragique). On peut même risquer l'hypothèse que la tragédie grecque répondit à l'effacement de communauté de destin (familles, lignées, peuples) au profit d'un sort commun de l'homme ignoré des cultures antérieures. Contrairement à bien des apparences, l'individu porte le désespoir de la conscience occidentale (et ce n'est pas un hasard si le monothéisme occidental veut opérer son salut en le réintégrant à un *peuple* de Dieu).

Comment penser un partage de la mort ?

Mais sans doute est-ce la destination elle-même qui doit être questionnée, car même le destin du peuple, ou comme peuple, chez Heidegger, ne fournit aucune destination finale. Il n'est pas rendu compte de la destination du destin, et c'est la composition entière de l'histoire qui est mise en jeu. Vieille affaire, on le sait, commencée avec les rationalismes du progrès puis simplement doublée par les catastrophismes du déclin. Il y a chez Heidegger, on le sait, une vision de l'histoire (de l'être) qui s'achève et qui s'épuise en un « dernier envoi » voué à l'« oublié » définitif de l'être, donc du sens, ou bien du sens de son sens. D'une certaine façon, c'est toujours en négatif ou en positif un hégélianisme au sens le plus reçu du terme.

Mais cela veut dire qu'il reste à penser l'en-avant-de-soi de l'ex-istant autrement que comme destination, c'est-à-dire très exactement comme exposition, et cette ex-position elle-même comme co-ex-position, comme exposition de et à l'*avec* essentiel de sa co-constitution. Cela *reste* en effet, comme une tâche à laquelle ne peuvent répondre ni sacrifice, ni communauté, ni tragédie, ni salut. De manière paradoxale, Heidegger est resté, lui, en défaut

sur sa propre exigence. Mais ce paradoxe est banalement commun à toute la philosophie...

2) de manière corollaire, il apparaît donc que *l'avec* fait le plus proprement les frais de l'opération. Par un autre paradoxe, plus interne au cours même d'*Être et temps*, l'affirmation de l'essentialité de *l'avec* se trouve insidieusement délaissée au profit d'une autre catégorie, la communauté, qui approprie *l'avec* à une unité destinale dans laquelle il n'y a pas de place pour la contiguïté des *là*, ni par conséquent de place, ni logique, ni ontologique, ni topologique pour *l'avec* en tant que tel. Ce déficit n'est pas non plus à imputer au seul Heidegger, et une condamnation éthico-politique ne suffit pas, loin de là, à en régler le compte.

Il s'agit en effet plutôt de se demander comment penser une co-exposition qui ne s'exposerait en somme à rien d'autre qu'à elle-même, et non à la surexistence d'une communauté, comment penser une communication (*Mitteilung*) qui ne forme pas un message pour la communauté, comment penser un instant où l'exposition à la mort ne fasse pas sacrifice, mais partage entre tous, entre nous, l'éternité de chaque existence.

Car si c'est exactement à l'endroit de *l'avec* que se manifestent à la fois la chance et le risque de l'exister, alors il faut aussi retenir, toujours en conformité avec le paradoxe heideggérien, que cet endroit est celui de la mort. Entre la mort insurmontable du mourir solitaire et la mort sacrificielle dans le combat pour l'avènement du peuple – et d'ailleurs sans même simplement exclure ces deux possibilités extrêmes – comment penser un partage de la mort ? Comment penser la mort entre nous, voire la mort comme la co-ouverture même du *là* ?

À vrai dire, Heidegger est passé très près de cette question lorsque, au sein de l'analytique de l'être-à-la-mort, il a considéré le point suivant : en comprenant sa possibilité la plus propre à partir de la mort comme fin de toute possibilité, l'existant « bannit le danger de méconnaître les possibilités qui le dépassent d'existence des autres » (§ 53). Ainsi, « la mort n'isole que pour rendre, indépassable qu'elle est, le *Dasein* comme être-avec compréhensif pour le pouvoir-être des autres ». Cette compréhension des possibilités d'autrui pourrait-elle cependant – s'il est possible d'en dire plus à partir de ce passage qui reste isolé – être conduite sans autre forme de procès vers le « sacrifice exigé par la situation » que je citais un peu plus haut ? Sans doute, dans le contexte immédiatement antérieur du paragraphe 53, le « sacrifice de soi » a-t-il été indiqué comme « possibilité extrême », et le passage qui évoque les « possibilités d'autrui » enchaîne-t-il directement sur celui du sacrifice. Pour autant, cet enchaînement n'est pas clair. Rien n'explique le sacrifice en tant que mode privilégié de la « compréhension des possibilités d'autrui ». Et cela d'autant moins que « les autres », n'étant pas plus caractérisés, ne peuvent pas être identifiés comme « peuple ». Le passage – saut ou mutation – du pluriel au singulier n'est pas effectué – et comme nous le savons il ne le sera pas plus tard. Comment comprendre le « sacrifice » s'il n'est pas lié à la mise au service d'une cause destinale, pour laquelle ici les « possibilités des autres » ne fournissent aucun indice ? Entre le « sacrifice » et la « compréhension des autres », de même que entre « le peuple »

et « les autres selon l'être-avec », il subsiste un écart qui n'est ni indiqué, ni donc analysé, mais au contraire escamoté, délibérément ou non. Encore une fois, c'est l'*avec* qui reste en souffrance, et le partage de la mort.

Coda

Ou bien faudrait-il en même temps conjoindre à la mort un autre nom, et un nom que Heidegger prononçait hors du texte, hors de l'œuvre, mais non hors de la pensée, à l'époque précise d'*Être et temps* ?

Dans la correspondance avec Hannah Arendt des années 1925 à 1928 on trouve les éléments très précis, peu développés mais très explicites, d'une pensée de l'amour qui pourrait venir se loger exactement entre l'impropre et le propre de l'*avec* dans *Être et temps*. L'amour y est en effet qualifié comme le véritable lieu d'un « nous » et d'un monde « nôtre », en même temps qu'il y représente le véritable « prendre soin » de l'autre, puisque sa formule, prise à Augustin, est « *volo ut sis* » : je veux que tu sois, toi, qui tu es. Ainsi l'amour est-il *mitglauben*, foi partagée dans « l'histoire de l'autre » et *mitergreifen*, saisie partagée des « possibilités de l'autre », et cela de telle manière que l'amour est un *avec* toujours singulier : « ton amour – car "l'"amour, cela n'existe pas ».

On trouve donc dans ces lettres une analytique existentielle déterminée d'un partage selon lequel l'amour viendrait, non pas se substituer à la mort, mais coïncider avec elle. Je ne veux pas entreprendre ici la lecture de ces lettres, qu'il faudra mener ailleurs. Mais il est indispensable de constater que le maintien de l'amour hors de la sphère générale de l'*avec* dont il recèle pourtant la vérité – un maintien que Hannah Arendt elle-même aura perpétué à travers toute son œuvre, où l'« *amor mundi* » laisse dehors et dans l'exception l'amour-passion de deux existants – n'est pas propre à Heidegger et fait au contraire axiome pour toute pensée du « commun » dans toute la tradition – dans cette tradition par ailleurs sans cesse contre-exposée, dans sa propre structure, au commandement chrétien de l'amour. Nous n'avons pas fini de considérer ce paradoxe et son énigme. ■

Jean-Luc Nancy,

professeur émérite, Strasbourg